

Prinzips der Philosophie, das die aus der Unmittelbarkeit des falschen Bewusstseins gewonnenen kategorialen Unterscheidungen der bürgerlichen Philosophie allein zu überwinden geeignet ist. Die Form-Materie-Unterscheidung, wie sie Lukács bei Kant vorfindet, beruht auf einer kategorialen Unterscheidung des Begriffes als der subjekt-geborenen Form und seinem aus der Faktizität entnommenen Inhalt. Die Erkenntnis wird gefasst als das Produkt einer souveränen Tätigkeit eines apriorischen Subjektes gegenüber einer von ihm unabhängigen Welt. Wenn nun freilich bereits die Grenze von Subjekt und Objekt auf das falsche Bewusstsein zurückzuführen ist und auch die Kategorie des Empirischen selbst diesem entstammt, dann lässt sich die strikte Trennung von Form und Materie nicht mehr aufrechterhalten, dann ist der Begriff, den das Subjekt anhand einer bloß vorgefundenen Materie zu bilden meint, eine Affirmation dieser Trennung, und ist umgekehrt die Materie ein Resultat der Konstitution der Kategorie des Empirischen selbst durch das falsche Bewusstsein. Zuletzt würde auch die Trennung von Sein und Sollen mit der Trennung von Subjekt und Objekt kollabieren. All dies soll erreicht werden durch das Klassenbewusstsein des Proletariats. Hier freilich setzen nun größere theoretische<sup>31</sup> Schwierigkeiten ein, denn immerhin ist es dann notwendig, ein *Bewusstsein* dieses Kollapses von Form und Materie zu gewinnen – wenn nicht für die konkreten Individuen, dann doch für das zugerechnete Bewusstsein der Klasse. Es ist allerdings durchaus nicht leicht, sich diese bewusste Konzeptualisierung vorzustellen – und Lukács' Ausführungen dazu sind durchaus dürftig und gehen kaum über Ideen von der »Selbsterkenntnis des Arbeiters als Ware«<sup>32</sup> hinaus, die Lukács aber selbst nur als »*Beginn* [Herv. i. O.] jenes komplizierten Vermittlungsprozesses«<sup>33</sup> begriffen haben will. Das Beispiel der Verdinglichung immerhin lässt sich als Instanz dieses Kollapses wohl konzeptualisieren, wenn nämlich die »empirische« Kategorie der Ware als eine des falschen Bewusstseins begriffen wird, die selbst auf dem *Begriff* ihrer erst beruht, der so gesellschaftliche Wirksamkeit gewinnt. Die Ware als verdinglichte Arbeit scheint als empirisches und vorgängig vorhandenes Objekt zu begegnen, wiewohl sie auf einer subjekthaften Kategorie des falschen Bewusstseins beruht, das somit seine Trennung vom Objekt nicht mehr aufrechterhalten kann. Nun müsste freilich die Lukács'sche Theorie nachfolgend das eigentümlich ehrgeizige Ziel einlösen, die gesamte Kantische Theorie des Dinges an sich – die immerhin kennzeichnend für *alle* aposteriorische Erkenntnis ist – in ähnlicher Weise einzuholen, doch werden Lukács' weitere Ausführungen diesem Anspruch schwerlich gerecht.

## § 9 Horkheimer und der Materialismus

Die Lukács'sche Intuition, die marxistische *Theorie* müsse eine methodische Kehrtwendung von bis dahin unerhörter Art vollziehen, sollte eingelöst werden. Die Fallstricke, in denen Lukács sich verfangen hatte – insbesondere die historisch singu-

läre Position des Proletariats und die Idee des ihm zugerechneten nur virtuellen Bewusstseins –, mussten dabei umgangen werden und die Leerstellen gefüllt werden, die Lukács nicht zu füllen vermocht hatte – vor allem die Frage, wie die allumfassende Kantische Erkenntnistheorie, die ja insbesondere auch den Bereich der *Naturerkenntnis* umfasste, ja sogar für diesen zuvörderst geschaffen worden war, in den Form-Materie-Kollaps einbegriffen werden konnte. Theoretisch einlösen konnte diese Schwierigkeiten erst Max Horkheimer im folgenden Jahrzehnt der 1930er Jahre. Es ist illustrativ, die Entwicklung des zugrundeliegenden Gedankens anhand zweier Aufsätze aus diesem Jahrzehnt zu verfolgen: dem noch zögerlichen »Materialismus und Metaphysik« von 1933 und dem inzwischen klassischen Aufsatz »Traditionelle und kritische Theorie« von 1937. Dabei bietet es sich an, ersteren als eine vorläufige Fassung des ausgereiften Gedankens von der Kritischen Theorie zu fassen.

Horkheimer möchte den Materialismus, den er sehr eigen begreift, nicht nur gegen den Idealismus gestellt sehen. So verstanden, bestünde der Idealismus in der Aussage, alles sei Geist, und der Materialismus in der, alles sei Materie. Nun wären aber beides *metaphysische* Aussagen. Der Materialismus freilich wird nie zugeben wollen, alles könne Geist sein. Doch möchte Horkheimer ihn verstanden wissen, als eine radikalere Art und Weise, auf die Metaphysik *überhaupt* zu antworten: »Soweit die Materialisten solche abschließenden Sätze wie den, daß alles Wirkliche Materie sei, formuliert haben, erfüllen diese in ihren Lehren daher eine andere Funktion als bei ihren Gegnern.«<sup>34</sup> Der Materialismus, so muss man interpretieren, besteht nun eben gerade nicht in dieser Lehrmeinung, die sich ansonsten im selben, durch die Metaphysik abgesteckten, Kampfbezirk verortet, wie der Idealismus. Vielmehr scheint der Materialismus angetreten, einen entschiedeneren Bruch zu vollziehen, und Horkheimers Charakterisierung dieses Bruchs klingt eigentümlich nahe den Lukács'schen Formulierungen, wenn er etwa schreibt: »Diese Struktur von Weltanschauungen [...], scheint in der Tat einer ganzen Reihe materialistischer Systemwürfe anzuhaften; bei genauerer Analyse zeigt sich aber, daß die inhaltliche Fassung der materialistischen Theorie ihre einheitliche Struktur sprengt.«<sup>35</sup> Der *Inhalt* der materialistischen Theorie ist es, der ihre Fassung in metaphysischer Form verunmöglicht. Es lässt sich die These, dass alles Materie sei, nicht neben die These, dass alles Geist sei, stellen, und beide lassen sich nicht im selben formalen Rahmen erfassen; dies ist Horkheimers Postulat. Er scheint darin – und nicht zuletzt auch in der Wiederaufnahme der Kritik am Kantischen Ding an sich<sup>36</sup> – unmittelbar die Lukács'schen Gedankengänge wiederaufzunehmen. Und auch in seiner Begründung des durch den Materialismus bewirkten Kollapses von Form und Materie argumentiert er nahe an Lukács: die Metaphysik begreift er als einheitliches Feld – trotz aller Verschiedenheit der metaphysischen Theorien – deswegen, weil sie sich stets eine Lösung des »Rätsels des Daseins« verspreche, und dies mit *praktischen* Konsequenzen. »Das Sein, zu dem sie vorstößt, muß eine Verfassung haben, deren Kenntnis für

die menschliche Lebensführung entscheidend ist, es muß eine diesem Sein angemessene Haltung geben.«<sup>37</sup> Konsequenterweise begreift er als Metaphysik *par excellence* die theistischen Systeme.<sup>38</sup> Nun kann aber für den Materialisten die Erkenntnis des Seins keine solchen Konsequenzen haben: »Die Materie ist an sich selbst sinnlos, aus ihren Qualitäten folgt keine Maxime für die Lebensgestaltung«.<sup>39</sup>

Der Gedanke ist klar: für den Metaphysiker hat das Sein eine intelligible Struktur und aus der Erkenntnis dieser Struktur folgen Konsequenzen für die Lebensführung. Inwieweit dies für alle Metaphysik *zutrifft*, sei einmal dahingestellt, doch wird man Horkheimers Schluss aus der Prämisse nachvollziehen können. Wenn die materialistische These dem Sein jeden Sinn abspricht, dann kann die Erkenntnis des Seins keine Konsequenzen für das Handeln mehr haben. Wenn nun aber das Kriterium des Metaphysischen ist, solche aus der Konzeption des Seins gewonnenen Konsequenzen gegeneinander zu stellen, dann lässt der *Inhalt* der materialistischen These den metaphysischen Kampfplatz in sich zusammenbrechen. Dies hat unmittelbare Konsequenzen für die Form der Theorie:

»Für die meisten nicht-materialistischen Richtungen werden die Einsichten um so bedeutsamer und folgenswerter, je allgemeiner, umfassender, abschließender, prinzipieller sie sind; für die Materialisten gilt zwar nicht das genaue Gegenteil [...], sondern der Grad, in dem allgemeine Gesichtspunkte für eine Handlung ausschlaggebend werden, hängt jeweils von der konkreten Situation des Handelnden ab. Die Bekämpfung irgendeiner allgemeinen philosophischen These als der für die materialistische Verhaltensweise ausschlaggebenden geht daher an der Eigenart des materialistischen Denkens vorbei.«<sup>40</sup>

Dies betont zweierlei: der Materialismus setzt es sich nicht zum Ziel, das idealistische *System* zu bekämpfen<sup>41</sup> – wiewohl Horkheimer betont, dass dies keineswegs eine Gleichgültigkeit zur Folge haben kann<sup>42</sup> –, da dies selbst wiederum eine metaphysische Tätigkeit wäre, und: er tut dies aus *praktischen* Gründen. Abstrakte und allgemeine metaphysische Thesen haben für den Materialismus keine praktischen Konsequenzen und sind daher nicht von Interesse. Der Inhalt der materialistischen These negiert damit die Form der metaphysischen Theorie an sich. Eine Debatte zwischen einem Idealisten und einem Materialisten darüber, was das Wirkliche sei, ist daher nicht zu konzipieren als zwei gegengesetzte inhaltliche Thesen derselben Form. Vielmehr folgt für den Materialisten aus seiner These die Fruchtlosigkeit dieser Debatte und er wird im Zweifel den Raum verlassen, so muss man Horkheimers Konzeption wohl verstehen. Dies wirft die Frage auf, was dann angemessene Form materialistischen Denkens sei. Horkheimer merkt an, sein *Inhalt* sei heute die Theorie der Gesellschaft,<sup>43</sup> doch wirkten die »praktischen Anforderungen [...] auf Inhalt und Form der materialistischen Theorie zurück.«<sup>44</sup> Die jeweiligen praktischen Pro-

bleme bedingen die angemessene Theorie und räumen mit der klassischen Vorstellung von der *philosophia perennis* auf.<sup>45</sup>

Dies kommt der Lukács'schen Vorstellung des Aufbrechens der Kategorien des bürgerlichen Denkens nahe, ohne mit der schwierigen Prämisse der historischen Singularität des Proletariats und der stark abstrakten Vorstellung eines Bewusstseins, das die strikte Subjekt-Objekt-Differenz transzendieren könnte, behaftet zu sein. Freilich bleibt jedoch Horkheimers Idee materialistischer Theorie jenseits der pragmatischen Prämissen, der Orientierung daran, »die menschlichen Verhältnisse zu verbessern«<sup>46</sup> und der Ablehnung allgemeiner philosophischer Thesen ohne praktische Konsequenzen noch sehr unbestimmt, wiewohl sich bereits in diesem Aufsatz Ansätze seiner späteren Konzeption auffinden lassen.

In »Traditionelle und kritische Theorie« freilich ist die Konzeption vollständig ausgearbeitet und auch die für die Metaphysik so skandalöse Figur des Siegs der Materie über die Form tritt hier in klarer konturierter Gestalt auf. In gewisser Weise bleibt die Argumentationsfigur aus »Materialismus und Metaphysik« erhalten, nur übernimmt nun die Rolle der Metaphysik die sogenannte »traditionelle Theorie« und die des disruptiven Materialismus, der nicht mehr kommensurabel mit dem metaphysischen Modus ist, die neu zu instituierende »kritische Theorie«, und es lässt sich argumentieren, dass diese eine – wenn auch weiterhin sehr programmatische – theoretische Schärfung der Lukács'schen Idee darstellt.

Was oben als deren fundamentalstes theoretisches Manko herausgearbeitet wurde, prangert Horkheimer mit bissigem Spott an:

»Der Intellektuelle, der nur in aufblickender Verehrung die Schöpferkraft des Proletariats verkündigt, und sein Genüge darin findet, sich ihm anzupassen und es zu verklären, übersieht, daß jedes Ausweichen vor theoretischer Anstrengung [...] diese Massen blinder und schwächer macht, als sie sein müssen. Sein eigenes Denken gehört als kritisches, vorwärtstreibendes Element mit zu ihrer Entwicklung.«<sup>47</sup>

Diese kritische Tätigkeit des Intellektuellen ist die kritische Theorie. Diese bestimmt Horkheimer zunächst hauptsächlich negativ im Kontrast zu dem, was er die traditionelle Theorie nennt.

Die traditionelle Theorie im Horkheimer'schen Sinn ist die Tätigkeit der Fachwissenschaftler, die in ihrer täglichen Arbeit von Prinzipien geleitet sind, die Horkheimer direkt auf Descartes' *Discours de la methode* zurückführt.<sup>48</sup> Im Ausgang von induktiven Prämissen entwirft der Wissenschaftler Gebäude von Hypothesen, die den Charakter tentativer Axiome annehmen, und idealerweise anschließend deduktive Ableitungen ermöglichen. Die klassische Wissenschaftstheorie beschreibt nach dieser Lesart nichts anderes als die »traditionelle Theorie«. Idealbild dieser Wissenschaftstheorie war von jeher das Vorgehen der Physik und Horkheimer lässt diesen

Umstand nicht unerwähnt.<sup>49</sup> Die traditionelle Theorie stellt sich somit dar als die am Idealbild der Physik entwickelte idealisierte Vorstellung einer Wissenschaft, die wahre Thesen formallogisch zu einem axiomatischen Gebäude verknüpft, das dann Anwendung auf Einzelfälle erlaubt, die unter den Geltungsbereich der Theorie fallen.<sup>50</sup>

Nun ist freilich dieses Bild von Theorie dem Alltagsverstand weder fremd, noch kommt es ihm verdächtig vor. Vielmehr wirft die Bezeichnung der traditionellen Theorie die Frage auf, in welchem Punkt eine anders geartete Theorie von diesem Bild abweichen könne.

Horkheimers Konzeption der traditionellen Theorie beruht im weiteren Verlauf seiner Argumentation auf zwei zentralen Prämissen. Zunächst weist er darauf hin, dass das skizzierte Bild von Theorie bereits einen gesellschaftlichen Prozess wissenschaftlicher Arbeitsteilung voraussetzt, dessen Struktur es so heimlich inkorporiert, dass sie nicht mehr thematisch wird: »Die traditionelle Vorstellung der Theorie ist aus dem wissenschaftlichen Betrieb abstrahiert, wie er sich innerhalb der Arbeitsteilung auf einer gegebenen Stufe vollzieht.«<sup>51</sup> Und freilich – die Arbeit des Wissenschaftlers ist stets die eines Physikers, eines Chemikers, eines Biologen oder möglicherweise eines Ingenieurs; sie ist im Rahmen einer arbeitsgeteilten Gesellschaft nie all das zugleich. Dies ist natürlich nicht zuletzt der Komplexität geschuldet, die die ausdifferenzierten Disziplinen entwickelt haben und die es dem Algebraiker unmöglich macht, die neuesten Entwicklungen der Differentialgeometrie zu überblicken. Doch unterstreicht dies Horkheimers Punkt nur: die Theorie ist stets spezialisierte Theorie und zwar ist sie dies aufgrund des arbeitsteiligen Aufbaus der Gesellschaft. Dies impliziert für Horkheimer unmittelbar, was Axel Honneth als den kategorialen Rahmen des Aufsatzes herausgearbeitet hat: traditionelle Theorie ist Bestandteil eines gesellschaftlichen Vorgangs von *Naturbeherrschung*.<sup>52</sup> Die menschliche Gattung, so muss man das Konzept begreifen, hat einen wichtigen Teil des Arbeitsprozesses, der erst die Beherrschung der Natur ermöglicht, an eine Gruppe von Spezialisten ausgelagert. Die Theorie wird so in den Arbeitsprozess einbegriffen und zugleich im Prozess der Arbeitsteilung an Berufswissenschaftler »outgesourced«.

Diese Auffassung der Theorie ermöglicht Horkheimer den zweiten entscheidenden Schritt: die Kennzeichnung der »Innensicht« der Theoretiker als »falsche[s] Selbstbewußtsein des bürgerlichen Gelehrten«.<sup>53</sup> Die Theorie begreift sich *traditionell* als ein interesseloses Erfassen der Wahrheit, wie sie nun einmal ist.<sup>54</sup> An der Wahrheit einer theoretischen Leistung ändert deren Nützlichkeit nicht das Geringste und weder der konkrete Anwendungsfall noch der *context of discovery* können an ihrer Universalität etwas ändern. Dies möchte Horkheimer nun nicht einmal bestreiten, doch verweist er darauf, dass diese Vorstellung von Theorie nichts anderes ist als das Selbstverständnis eines Arbeiters, der im Prozess der Arbeitsteilung die Aufgabe zu denken, zugeteilt bekommen hat. Die resultierende Sicht auf Theorie ist

nicht in einem materialen Sinn *falsch*, sie resultiert vielmehr aus einer zersplitterten Sicht auf das Sozialgeschehen, da *faktisch* die Wissenschaft als institutionalisierte Form traditioneller Theorie als Moment der gesellschaftlichen Anstrengung sich darstellt, der Natur Herr zu werden. Aus Sicht des Wissenschaftlers stellt sich diese Zersplitterung dar als eine Spaltung seiner selbst in den Wissenschaftler und den Staatsbürger – eine Spaltung, die Horkheimer als »unmenschlich«<sup>55</sup> bezeichnet. Die traditionelle Theorie, »von der die formale Logik eine Seite erfaßt«,<sup>56</sup> stellt sich somit dar als eine ideologische Hypostasierung eines Moments gesellschaftlicher Arbeitsteilung, das erst durch die Zersplitterung des Subjekts Plausibilität für das bürgerliche Bewusstsein gewinnt. Dies holt die starken Thesen Lukács' überzeugender ein, der weitgehend offengelassen hatte, wie insbesondere das falsche Bewusstsein im Bereich der Naturerkenntnis zu konzeptualisieren wäre. Horkheimers Lösung besteht in der Fokussierung auf die *Wissenschaft* als der gesellschaftlichen Form der Naturerkenntnis und der Relativierung ihres absoluten Anspruches: wiewohl er nicht etwa die Leistung oder den Wahrheitsgehalt traditioneller Theorie bestreiten will, kann er zu Recht darauf hinweisen, dass diese auf einem gesellschaftlichen Prozess von Arbeitsteilung und das Wort von ihrer Interesslosigkeit entweder auf einer Illusion oder auf einer letztlich unbegründbaren Forderung beruht.

Gegen diese traditionelle Theorie stellt Horkheimer nun seine Idee einer *kritischen Theorie*. Er begründet diese zunächst auf einem vortheorietischen Verhalten, »das die Gesellschaft selbst zu seinem Gegenstand hat.«<sup>57</sup> Dieses Verhalten trägt bereits den Samen kritischer Theorie in sich. Dabei wird diese die entscheidenden Schwächen traditioneller Theorie zu umgehen haben. Zunächst richtet sie sich auf die Gesellschaft *als ganze*. Die traditionelle Theorie ist durch den formalen Rahmen, der sich der Analyse als ein gesellschaftlicher Rahmen erweist, stets auf einen spezialisierten Bereich der (Natur-)erkenntnis gerichtet, während die kritische Theorie *einerseits* die soziale Basis dieser Hypostase durchschaut und *andererseits* auf die Totalität hin transzendiert. Dies beseitigt zugleich ein Erkenntnishindernis und befähigt die kritische Theorie, ihre eigentliche Aufgabe wahrzunehmen: »die kritische Anerkennung der das gesellschaftliche Leben beherrschenden Kategorien enthält zugleich seine Verurteilung.«<sup>58</sup> Die kritische Theorie kann zentrale Prämissen der traditionellen Theorie wie die Äußerlichkeit des *context of discovery* oder der Anwendbarkeit oder eben die Wertfreiheit suspendieren gerade weil sie ihren Ort im totalen Kontext der gesellschaftlichen Struktur erkennt. Sie spricht dabei den Erkenntnissen der traditionellen Theorie nicht deren Wert ab, sie ist darauf gerichtet, den Status dieser Erkenntnisse wie des Verhaltens, das sie hervorbringt, durchsichtig zu machen.<sup>59</sup>

Nun bedingt dies eine Struktur, die die kritische Theorie radikaler von der traditionellen trennt als die genannten Punkte. Wenn nämlich die Kategorien und Prämissen traditioneller Theorie als Folgen einer gesellschaftlichen Konstitution einer

Subjekt-Objekt-Relation begriffen werden, so ist anzunehmen, dass dies auch für die kritische Theorie gelten wird – mit dem einen Unterschied, dass die kritische Theorie sich dieses Umstandes bewusst ist. Mehr noch: wenn ihr Ziel ist, die gesellschaftliche Struktur, die die Subjekt-Objekt-Relation verantwortet, zu *verändern*, so ist anzunehmen, dass dies die Kategorien der kritischen Theorie selbst beeinflussen wird: »[Der] Einfluss der gesellschaftlichen Entwicklung auf die Struktur der Theorie gehört zu ihrem eigenen Lehrbestand.«<sup>60</sup> Die *Kategorien* der kritischen Theorie werden so aufgrund ihres eigenen ›Lehrbestandes‹, ihrer *materialen* Erkenntnisse zur Disposition gestellt. Die Einbeziehung der Prämisse der Produktion des Erkenntnissubjektes bedingt die historische Relativität der Kategorien der Disziplin selbst. Man darf dies nicht der Veränderung physikalischer Konzepte analogisieren. Die Ersetzung der Newton'schen Mechanik durch die relativistischen Gesetze beruhen auf einem Fortschritt der Wissenschaft innerhalb derselben formalen Kategorien. Ihr materialer Bestand verändert sich – in diesem Fall sogar mit dem angenehmen Nebeneffekt, dass die ersetzte Theorie nicht einmal falsifiziert wird –, doch ihre formale Struktur bleibt dieselbe. Die kritische Theorie hingegen muss aus einer materialen Erkenntnis – der Konstitution der theoretischen Kategorien durch die Gesellschaftsstruktur – ableiten, dass ihre eigene Form historisch relativ ist, sie muss sogar aufgrund ihrer eigenen *Zielsetzung* darauf hoffen, dass ihre Kategorien obsolet werden.

Dies freilich wirft die Notwendigkeit einer weiteren Rekonzeptualisierung auf: das traditionell Theoretische ist gewissermaßen per Definition nicht geeignet, seinen Gegenstandsbereich zu verändern. Die kritische Theorie begegnet dieser Limitation durch das Konzept der ›praktischen Theorie‹. Dieses Konstrukt wird dadurch möglich, dass Horkheimer das Denken als Arbeit begreift. Die Theorie wird nicht außerhalb des praktischen Handlungszusammenhanges der Naturbearbeitung verortet, sondern bildet einen integralen Bestandteil seiner, der nur durch die konkrete Struktur der Arbeitsteilung einen Schein von Unabhängigkeit von der Praxis erhält.<sup>61</sup> Dies ermöglicht insbesondere der kritischen Theorie sich zu begreifen als praktisches Moment innerhalb des gesellschaftlichen Handlungszusammenhanges. Die Theorie wird so zu einem *praktischen Moment*. Theorie ist nicht etwa interesselose Erkenntnis, die geradezu unbeabsichtigt auch praktische Konsequenzen haben kann, sie ist das Erkennen der Gesellschaft, das als solches stets bereits interessegeleitet ist.

Dies wirft nun die Frage auf, welche Rolle im Handeln der Gesellschaft dann der kritischen Theorie zuzuschreiben ist, und wie diese Rolle sie instand setzt, die gesellschaftlichen Strukturen zu verändern. Die Momente der Intention auf Gesellschaft selbst in ihrer Totalität und der Kritik legen die Antwort nahe, kritische Theorie wäre zu verstehen, als die *Selbstreflexion* der Gesellschaft, die ihre unbewussten Denkprämissen offenlegt und sie zu transzendieren ermöglicht.



Dies ist tatsächlich sehr nahe an Horkheimers Idee. Um nun die kritische Theorie zu konturieren und ihre ehrgeizigen Ansprüche verständlich zu machen, braucht er drei Prämissen, die man als Schwächen in der Umsetzung seiner brillanten Idee begreifen muss.<sup>62</sup>

Erstens beruht der Angriffsvektor der kritischen Theorie auf der Kategorie des *falschen Bewusstseins*, die Horkheimer weitgehend unkritisch der marxistischen Tradition entnimmt. Den Begriff der Ideologie hält er kaum für erklärungsbedürftig und den Umstand, dass das falsche Bewusstsein der bürgerlichen Gesellschaft faktisch vorliegt, scheint er für erwiesen zu halten.<sup>63</sup> Dies freilich ist plausibel nur, wenn man die Marx'schen – oder vielmehr Engels'schen – Thesen bereits als festen Lehrbestand begreift. Insbesondere wäre eine Konstruktion des konkreten Prozesses, der das falsche Bewusstsein erzeugt, ein wesentlicher Bestandteil der kritischen Theorie. Die kritische Verve des Horkheimer'schen Projektes wird hier durch einen blinden Fleck noch konterkariert, den er später in Zusammenarbeit mit Adorno aufarbeiten wird, ohne jedoch dabei seine ursprüngliche Intention aufrecht erhalten zu können.

Zweitens hat Horkheimer Schwierigkeiten, die Frage nach der Möglichkeit der Auflösung des falschen Bewusstseins durch die kritische Theorie zu lösen. Die Einbeziehung der Theorie in den gesellschaftlichen Handlungszusammenhang wird ihm geradezu zu einer Analogie von Gesellschaft und Individuum: wie das Individuum zur Erfüllung seiner Arbeit denken muss, muss die Gesellschaft in die arbeitsteilige Naturbearbeitung eine theoretische Komponente in Form der Wissenschaft einbeziehen. Es überrascht daher wenig, dass das theoretische Verhalten, das nun darauf gerichtet sein soll, die »sich selbst nicht durchsichtig[e]«<sup>64</sup> Vernunft durch Selbstreflexion zu klären, wiederum dem Individuum angeglichen wird: Horkheimer versucht, die kritische Theorie mit Mitteln der *Psychoanalyse*, die in der Frankfurter Schule einflussreich durch Erich Fromm vertreten wurde, anzureichern. So fragwürdig nun diese bereits in sich ist, so fraglich muss sein, ob ihre Kategorien geeignet sind, die Herstellung eines homogenen ideologischen Bewusstseins der Gesellschaft zu erklären.

Dies wiederum verweist drittens auf die oben bereits hervorgehobene strukturelle Schwäche, die sich daraus ergibt, dass Horkheimer die Gesellschaft kategorial als Gattung in ihrem Ringen um Naturbeherrschung fasst. Dies homogenisiert sie radikal und blendet die tatsächlichen sozialen Handlungszusammenhänge, in die die Individuen eingebettet sind, aus. Axel Honneth hat formuliert, dass Horkheimer »die Handlungsdimensionen sozialer Kämpfe [...], seiner erkenntnistheoretischen Bestimmung der kritischen Theorie zum Trotz, als eigenständige Sphäre gesellschaftlicher Reproduktion kategorial nicht ernst [nehme]«. <sup>65</sup> Die alltäglichen Auseinandersetzungen von Individuen wie auch die Antagonismen von sozialen Gruppen tauchen in Horkheimers gattungsgeschichtlichem kategorialen Rahmen nicht auf.



Diesem letzten Punkt korrespondiert der Umstand, dass Horkheimer die Geisteswissenschaften kaum einer Erwähnung würdigt, und an eben diesem Punkt wird später Jürgen Habermas' großes Werk *Erkenntnis und Interesse* ansetzen. Habermas greift die Horkheimer'sche Idee auf, die Wissenschaftstheorie als Konzeptualisierung des arbeitsteiligen Erkenntnisprozesses der Gattung zu begreifen und arbeitet deren positivistische Konsequenzen heraus. Zugleich reflektiert er aber auf den Status der Geisteswissenschaften und insbesondere der Hermeneutik. Diese beruhen auf einem anderen Handeln, das dem instrumentalen Handeln zur Seite tritt: das »kommunikative Handeln«. <sup>66</sup> Er weist Diltheys Konzeption der Hermeneutik eine Analogie zur positivistischen Konzeption der Wissenschaftstheorie mit dem Ziel einer Sicherung der intersubjektivität der Verständigung nach, <sup>67</sup> um letztlich seinem Programm einer Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie eben die kritischen Reflexionsmöglichkeiten zu verleihen, die Horkheimers Modell der Gesellschaft nicht vorsah. <sup>68</sup>

In Habermas' Formel von der Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie bleibt freilich die Horkheimer'sche Intuition aufgehoben. Die Idee der Produktion des Bewusstseins, die bei Marx noch auf einem theoretisch unbearbeiteten Widerspruch von Hegel'schem Idealismus und materialistischer Überformung beruhte, und bei Lukács zu einer Apotheose des kommenden proletarischen Bewusstseins wurde, wird auf dem Weg der Verortung in der Wissenschaftstheorie zu einer operationalisierbaren Kategorie. Wenn die Kategorien der Erkenntnis als gesellschaftlich konstituierte erwiesen werden können, wird ihr Geltungsanspruch historisch relativiert und verliert seinen transzendenten Schein. Dies leisten im Horkheimer-Habermas'schen Modell die Bestimmungen des gesellschaftlichen Ortes arbeitsteiliger Naturwissenschaft und »identitätsstiftender« Geisteswissenschaft. Die relativierenden Konsequenzen für die formalen Kategorien aller Theorie eröffnen zugleich die Möglichkeit eines praktisch-kritischen theoretischen Verhaltens. Wenn nämlich kritische Theorie imstande ist, die blinden Flecken der traditionellen Theorie aufzuweisen, kann dies gesellschaftliche Konsequenzen haben, die die Kategorien traditioneller Theorie selbst aufzulösen geeignet sind und möglicherweise auch die Postulate aus »Materialismus und Metaphysik« von der Transzendierung der metaphysischen Kategorien selbst einlösen kann.

Dass diese Theorie als *praktische Tätigkeit* verstanden wird, ist nachvollziehbar, und erlaubt das Bild vom Form-Materie-Kollaps aufrechtzuerhalten: die theoretische Tätigkeit kann qua Element einer Praxis direkten Einfluss auf die gesellschaftliche Basis nehmen, die erst die Form der Theorie begründete. Die materiale Erkenntnis, dass Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie konzipierbar wird, mag zum Kollaps der epistemologischen Kategorien selbst führen.

Dass nun freilich die *Methode* der kritischen Theorie bei Horkheimer und auch beim frühen Habermas sehr unbestimmt bleibt und nur durch psychoanalytische

Elemente angedeutet wird, bedingt die theoretische Leere und letztlich Wirkungslosigkeit der faszinierenden Konzeption.

Insbesondere für die Geisteswissenschaften sollte der Form-Materie-Kollaps wenig später aus einer anderen Stoßrichtung in Gehalt und Methode radikalisiert werden.

## § 10 Derrida

Es wäre schwerlich redlich, den hier auftretenden Hiat von 30 Jahren unkommentiert zu lassen, der zwischen dem frühen Horkheimer und dem frühen Derrida liegt. Auch ist die Begründung, dass dies aus systematischen Gründen geschieht, zunächst kaum befriedigender, da beide kein gemeinsamer Kontext zu verbinden scheint. Nichtsdestoweniger scheint sich aus systematischer Perspektive ein vorläufiger Sprung in die 60er-Jahre zu empfehlen, und auch die Juxtaposition von Derrida und Horkheimer mag aus systematischer Perspektive verständlich werden – und zwar weil die Figur des Form-Materie-Kollapses sich bei Derrida erneut vorfindet, wenngleich unter völlig anderen theoretischen Vorzeichen, wie im Weiteren klar werden wird. Dass die 1940er- und '50er-Jahre uns zu späterem Zeitpunkt noch beschäftigen werden, kann als weitere Instanz des Phänomens der Ungleichzeitigkeit begriffen werden.

Nun müssen allerdings, um das Denken Derridas – material – verständlich zu machen, einige Einflussstränge skizziert werden, die bislang keine Rolle in unserer Erörterung gespielt haben.

Da ist zum einen einflussreich die strukturalistische Wurzel, die auf die linguistischen Überlegungen Ferdinand de Saussures zurückgeht, die 1916 nach dessen Tod veröffentlicht worden waren<sup>69</sup> und die später ungeheuer einflussreiche Idee vorgestellt hatten, die Bedeutung von Zeichen sei einzig auf deren Differenz zu anderen Zeichen zu begründen. Der Einfluss dieser Überlegungen auf Derrida ist auch in den Kontext dessen zu stellen, was man den *linguistic turn* in der Philosophie genannt hat. Ein gemeinsamer Zug sehr vieler philosophischer Ansätze des 20. Jahrhunderts basiert auf der Vermutung, dass zentrale klassische Fragestellungen der Philosophie letztlich nur Auswirkungen bestimmter sprachlicher Strukturen gewesen sein könnten und daher ein Rückgang auf die Sprache zur ›Klärung‹ solcher Probleme beitragen könnte. Die Radikalität solcher Ansätze reichte dabei von Rudolf Carnaps Hoffnungen auf eine Überwindung der Metaphysik<sup>70</sup> bis zu Heideggers Traum einer Wiedergewinnung eines unverschütteten Seinsverständnisses durch gräzistische Volksetymologie. Im französischen Kontext bewirkten die Saussure'schen Überlegungen Ähnliches, da sie nahelegten, dass es nicht etwa eine platonische Idee eines Schafes gibt, die das Wort ›Schaf‹ nur abbildet, sondern vielmehr dieses Wort sein Signifikat nur in Abgrenzung zu anderen erhalte. Saus-