

## Von der Praktischen Philosophie der Aufklärung zur Praxisphilosophie des Junghegelianismus und der Kritischen Theorie

Seit Kants kritisch-metaphysischer Grundlegung der Moralphilosophie und deren Abgrenzung von Ethik als Sammelsurium verschiedenster Tugend- oder Sittenlehren, ist die Praktische Philosophie unter dem Dach der Einheit der Vernunft theoretisch geworden. Im Unterschied zur aristotelischen Einteilung der Wissenschaften in Physik, Ethik und Logik<sup>1</sup>, die bis zu Kants „Revolution der Denkungsart“ ihre Gültigkeit hatte, steht die Praktische Philosophie nun nicht mehr wie die Ethik zusammen mit der Physik auf der Seite der empirischen Wissenschaften und damit der Logik bzw. der Metaphysik als nicht-empirische Wissenschaft gegenüber. Vielmehr wird durch die metaphysische Grundlegung des kategorischen Imperativs, also durch dessen logische, nicht-empirische Begründung, erstens die Ethik formalisiert und damit unter ein vom jeweiligen Zeitgeist unabhängiges Prinzip gestellt. Zweitens wird aber auch die theoretische Vernunft in die Pflicht genommen, ihre praktische Seite, die sich im Selbstkonstituierungsprozeß der Vernunft bereits offenbart,<sup>2</sup> immer mit im Blick zu haben. Anders ausgedrückt: nicht nur ist die praktische Vernunft „rein“, also der bloßen Anschauung genauso enthoben wie die Logik, die sich mit den „Gesetzen des Denkens“ beschäftigt. Ebenso ist die „reine Vernunft“, insofern sie sich selbst konstituiert und diese Selbstkonstituierung als einen Handlungsprozeß begreift, zugleich und immer auch Praxis.<sup>3</sup> Indem die wissenschaftliche Erkenntnis ihre Objekte konstruiert bzw. „das Mannigfaltige

---

<sup>1</sup> Vgl. hier insbesondere: I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785/86). Vorrede. In Kants gesammelte Schriften. Hrsg. Von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1902-23. Bd. IV.

<sup>2</sup> Vgl. dazu in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft (Kants gesammelte Schriften. A. a. O. Bd. III) Kants Formulierung, „daß die Vernunft nur einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“ (B XIII) oder wie es später in der Elementarlehre heißt: „um irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich sie ziehen“ (B 138). Noch deutlicher formuliert Kant den handlungstheoretischen Kontext seiner Erkenntnistheorie in seinem Brief an Beck vom 1. Juli 1794, in dem es heißt: „Wir können aber nur das verstehen und anderen mitteilen, was wir selbst *machen* können. ...Denn die Zusammensetzung (von Begriff und Anschauung) können wir nicht als gegeben wahrnehmen, sondern wir müssen sie selbst machen: wir müssen *zusammensetzen*, wenn wir uns etwas als *zusammengesetzt* vorstellen sollen. ... In Ansehung dieser Zusammensetzung nun können wir einander mitteilen“ (in: Kants gesammelte Werke. A. a. O. Bd. XI).

<sup>3</sup> Vgl. auch: Kim Sang Sup: Die Selbstkonstituierung des moralischen Subjekts und das Faktum der Vernunft. Münster 2003.

einer gegebenen Anschauung“ in einem Begriff „vereinigt“<sup>4</sup>, ist das diesem Erkenntnisakt zu Grunde liegende „Ich denke“ auch ein „Ich handle“ im Sinne des „Ich stelle a priori beschreibend objektive Einheit her“.<sup>5</sup> Denken ist Handeln und Handeln, gerade auch in Kontexten der wissenschaftlichen Theorieproduktion, erhebt sich nur dann zu moralischer Praxis, wenn es seine Zwecksetzungen im Hinblick auf seine Allgemeingültigkeit überprüft.

Ohne Zweifel war es Rousseau, der nicht nur Kants Interesse für das Praktische, also für das, was gesellschaftlich und politisch unter dem Anspruch von Moral, Vernunft und Rechtsstaatlichkeit zu tun sei, weckte.<sup>6</sup> Vielmehr öffnete Rousseaus allgemeine und grundlegende Theorie des bürgerlichen Rechtsstaats<sup>7</sup> auf der Grundlage eines hypothetisch rekonstruierten Naturzustands der Menschheit<sup>8</sup> und vermittelt durch einen ebenso hypothetisch entworfenen Erziehungs- und Aufklärungsprozeß<sup>9</sup> den Blick für ein neues erkenntnistheoretisches Verfahren, nämlich Wirklichkeit nicht länger begrifflich abzubilden bzw. zu rekonstruieren, sondern durch Begriffe zu konstruieren. Die hypothetische Rekonstruktion des Naturzustands schlägt bei Rousseau um in das Konstrukt eines vom vernünftigen Allgemeinwillen geordneten Rechtsstaats und erweist sich methodisch als Vorläufer des transzendentalen Verfahrens: die Erkenntnis nicht nach den empirisch gegebenen Gegenständen auszurichten, sondern umgekehrt die Erkenntnisgegenstände als Konstrukte eines bestimmten Erkenntnisstandpunkts zu begreifen.<sup>10</sup>

---

<sup>4</sup> I. Kant: KRV. A. a. O. B 137.

<sup>5</sup> F. Kaulbach: Kants Theorie des Handelns. In: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch. Hrsg. v. R. Berlinger, E. Fink, F. Kaulbach u. W. Schrader. 1975. Bd. 1. S. 37.

<sup>6</sup> Vgl. etwa Kants Kritik der spekulativen Philosophie, deren „verblendeter Vorzug“ verschwinde, wie Kant unter Bezugnahme auf Rousseau, der ihn „zurecht gebracht“ habe, schreibt, sofern sie nicht dazu diene, „die Rechte der Menschheit herzustellen“ (Kants gesammelte Schriften. A. a. O. Bd. Bd. XX S. 44). Vgl. auch: E. Cassirer: Kants Leben und Lehre (1918). Reprint Darmstadt 1994. S. 94.

<sup>7</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang vor allem Rousseaus einleitende Bemerkungen zum ersten Buch des Contrat Social (1762).

<sup>8</sup> Im Vorspann des Zweiten Discours stellt Rousseau seine Untersuchungen ausdrücklich auf den Boden „bedingter und hypothetischer Vernunftschlüsse“. Vgl. Discours sur L'Origine et les Fondaments de L'inégalité parmi les Hommes (1755). In: Schriften. Hrsg. von H. Ritter. Frankfurt 1988. Bd. I. S. 193.

<sup>9</sup> Im Vorwort des „Emile“ (1762) spricht Rousseau von einem theoretischen „Plan“, einem Erziehungsentwurf, und nicht von der historischen Rekonstruktion einer individuellen Bildungsbiographie. Vgl. J. J. Rousseau: Emile oder über die Erziehung (1762). Paderborn 1985. S. 6.

<sup>10</sup> Vgl. U. Reitemeyer: Rousseaus hypothetische Rekonstruktion des Naturzustands als bildungstheoretischer Entwurf einer zukünftigen Gesellschaft. In: Jahrbuch für Bildungs- und Erziehungsphilosophie. Hrsg. v. W. Bauer et al. Weinheim 1997/98. Bd. 1. Vgl. auch dies.: Perfektibilität gegen Perfektion. Rousseaus Theorie gesellschaftlicher Praxis. Münster 1996. Kap. I. 4 -5.

Indem sich das transzendente Subjekt Kantscher Prägung als Konstrukteur der Objektwelt begreift, ist es zugleich Handlungssubjekt. Das „Ich denke“, das alle zwecksetzenden Handlungen „begleitet“,<sup>11</sup> ohne daß es sich als dies „Ich denke“ permanent objektivieren müßte, ist immer ein Akt der Spontaneität. Es ist selbsttätig. Denn Wahrnehmungen verwandeln sich nicht automatisch in Erkenntnis, vielmehr müssen sie dazu verknüpft werden. Diese Verknüpfung ist der eigentliche Erkenntnisprozeß<sup>12</sup> und führt zum Begriff. Der Begriff ist daher Resultat einer dreifachen Handlung: erstens wird die Rezeptivität des bloßen Wahrnehmens in Spontaneität umgewandelt, indem zufällige Sinnesdaten miteinander verknüpft, also kontextualisiert werden. Zweitens muß von dieser Verknüpfung als einer einzelnen und zufälligen abstrahiert werden, um sie auf den Begriff zu bringen bzw. als allgemeingültige und wahrheitsfähige Erkenntnis ausweisen zu können. Drittens, so fordert es der aufgeklärte Erkenntnisstandpunkt, stellt sich die Wahrheitsfähigkeit einer Idee nur dadurch unter Beweis, daß sie in die Handlungswelt eindringt, also Handlungszwecke formuliert.

Theoretische Erkenntnis ist so betrachtet nie abgelöst von Handlungsvollzügen. Sie ist als Akt des verknüpfenden Denkens selbst Praxis, sie begleitet alles zwecksetzende Handeln, alle Praxis, und sie entwirft in Gestalt ihrer Zwecksetzungen zukünftige Praxis. Auf Grund dieser dreifachen Vermittlung der Theorie in Praxis stehen die Aufklärer auch nicht vor dem Problem, wie man denn Theorie in Praxis, also Erkenntnis in Handeln umsetzen könne. Solche Fragen stellt sich nur das nicht-wissenschaftliche, lebensweltliche Denken, das sich selbst nicht zum Gegenstand macht.<sup>13</sup>

Es war Marx, der im Anschluß an seine Feuerbachstudien, bezweifelte, daß die im Zuge der kopernikanischen Wende gewonnene Definition der Erkenntnis als Handlungsvollzug bzw. als Konstruktionsverfahren von Wirklichkeit einen umfassenden Praxisbegriff entwickelt habe, der nicht nur gesellschaftliche Praxis thematisiert, sondern zugleich verändernd auf die gesellschaftliche Praxis wirkt. Erkenntnistheorie, ob transzendental oder spekulativ verortet, könne zwar helfen, die Wirklichkeit zu begreifen, also auf den Begriff zu bringen, welches allerdings immer ein der ebenso gesellschaftlich vermittelten wie unmittelbaren Lebenspraxis nachgeordneter Vorgang sei.<sup>14</sup> Zwar trägt der Begriff zum

---

<sup>11</sup> I. Kant: KRV. A. a. O. B 131.

<sup>12</sup> So auch Rousseau im Bekenntnis des savoyischen Vikars, in dem er sich mit der Erkenntnistheorie Descartes auseinandersetzt.

<sup>13</sup> In diesem Zusammenhang ist an Kants Widerlegung des „Gemeinspruchs: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ von 1793 zu erinnern. In: Kants gesammelte Werke. A. a. O. Bd.VIII.

<sup>14</sup> Deshalb setzt die „Eule der Minerva“ ja auch erst in der Nacht, wenn die Tagesgeschäfte erledigt sind, zu ihrem Flug an, wie Hegel in der Einleitung zur Philosophie des Rechts geltend macht.

Verstehen und Interpretieren der Natur, der Geschichte und der Gesellschaft bei, aber weder der Begriff, noch das Erkennen verändern bzw. humanisieren die Lebensverhältnisse. Und dies, so klagt Marx indirekt in seinen *Thesen über Feuerbach*, sei doch eigentlich das Versprechen der Philosophie gewesen.<sup>15</sup> Kann Philosophie dies Versprechen nicht halten, weil sie die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft nur theoretisch bzw. spekulativ erzeugt, aber eben nicht praktisch realisiert, dann muß eine andere, neue Wissenschaft tätig werden, die in der Lage ist, in gesellschaftliche Praxis einzudringen.

Feuerbachs Vorschlag, die Philosophie in Anthropologie umzuwidmen<sup>16</sup>, erschien Marx und Engels deshalb nicht als zukunftssträchtig, weil die Anthropologie als Teilgebiet der praktischen Philosophie dem spekulativen Denken nicht entkommen könne, also mit Hypothesen, mit apriorischen Voraussetzungen oder metaphysischen Konstruktionen arbeite und damit genauso auf der Seite einer sich selbst reflektierenden Theorie stehen bleibe, wie alle Philosophie zuvor. Es gehe nun nicht mehr, wie Feuerbach noch glaube, um eine Reform der Philosophie<sup>17</sup> oder um eine neue Philosophie für die Zukunft, sondern darum, der Philosophie, also der Wissenschaft von der Erkenntnis, eine Wissenschaft der Praxis vorzuschalten.

Mit Hegel, so hatte Feuerbach in seinen *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* festgestellt, habe sich die „neuere Philosophie“ vollendet<sup>18</sup> und sei soweit gekommen, wie spekulatives, nur auf sich selbst bezogenes Denken, überhaupt kommen könne, aber damit habe die Philosophie zugleich ihr Potential vollkommen ausgeschöpft. Deren Grenzen hatte ja bereits Kant ausgelotet, worin insbesondere der junge Feuerbach einen Hinweis darauf erkannte, daß das Sinnliche, das Empirische eine wissenschaftliche Erkenntnismethode erfordere, die durch die – tendenziell immer spekulative – Philosophie nicht abgedeckt werde.<sup>19</sup> Seine Antwort, daß sich Philosophie in Anthropologie umwandeln müsse, um die Lebenswelt des Menschen erstens begreifen und zweitens auf der Grundlage der neugewonnenen Handlungsprinzipien praktisch umgestalten zu können, war aus der Sicht von Marx und Engels deshalb nicht vollständig, weil der gesellschaftliche Vermittlungszusammenhang, in dem diese Umgestaltungspraxis immer steht,

---

<sup>15</sup> Vgl. zur Interpretation der Marxschen Thesen über Feuerbach E. Bloch: *Weltveränderung oder die Elf Thesen von Marx über Feuerbach*. In: *Das Prinzip Hoffnung* (1954). Frankfurt 1970. Vgl. auch: U. Reitemeyer: *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*. Frankfurt 1988. Kap. VI.

<sup>16</sup> L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843). In: *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. v. E. Thies. Frankfurt 1975 Bd. 3, insbesondere die Schlußparagrafen 53-67.

<sup>17</sup> Vgl. L. Feuerbach: *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1843). In: *Werke in sechs Bänden*. A. a. O. Bd. 3.

<sup>18</sup> L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. A. a. O. § 19.

<sup>19</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang Feuerbachs Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie (1835-36). Hrsg. v. C. Aschieri u. E. Thies. Darmstadt 1975. S. 115 - 118.

abstrakt bleibt. Feuerbachs Anthropologie würde weder den Zusammenhang von ökonomischen Entwicklungen und politischen Strukturen bearbeiten, noch die diesen Zusammenhang verschleiende Ideologie dekodieren, weshalb sein Begriff von der „wirklichen“ lebensweltlichen Praxis ebenso abstrakt bleibe wie vom „wirklichen“ Menschen.<sup>20</sup> Feuerbachs Diktum, nicht als Philosoph, sondern als ein mit Sinnen und leiblichen Bedürfnissen ausgestatteter Mensch zu denken, sprengt insofern nicht das Gerüst der spekulativen Philosophie, als er eine unmittelbar sinnliche Natur des Menschen spekulativ voraussetzt, die – radikal materialistisch betrachtet – aber als Resultat ökonomisch gesellschaftlicher Prozesse begriffen werden müsse.

In der Argumentation des Historischen Materialismus existiert nur eine historisch gesellschaftlich vermittelte „zweite Natur“ des Menschen, keine ursprüngliche unmittelbare Sinnlichkeit oder unbefleckte Leiblichkeit, die der Mensch, und sei es nur als Erinnerung oder utopischer Gegenentwurf zum Hier und Jetzt, durch alle Stationen seiner gesellschaftlichen Entwicklungsgeschichte in Reinform immer mit sich trage. Dies ist, insbesondere aus der Sicht Engels, Metaphysik im emphatischsten Sinne und dreht den spekulativ gewonnenen Absolutheitsanspruch des sich selbst erzeugenden Geists Hegelscher Prägung nur um, indem an die Stelle des absoluten Geists nun der Mensch gesetzt wird, aber wie Marx fortfährt, nicht als „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“<sup>21</sup>, sondern als abstraktes (Natur-)wesen. Zwar ist dieses Naturwesen Mensch nun nicht mehr Gottes Geschöpf, sondern umgekehrt werde Gott zum Geschöpf der menschlichen Phantasie gemacht, aber die gegen Theologie und Spekulation ins Feld ziehende Anthropologie, komme, so heißt es in den *Thesen über Feuerbach*, über einen anschauenden Materialismus nicht hinaus und fällt damit, so läßt sich im Zuge des Argumentationsgangs der *Deutschen Ideologie* schließen, hinter die Ergebnisse der spekulativen Philosophie zurück.<sup>22</sup>

Ungeachtet der weitläufigen Diskussion hinsichtlich der Frage, ob Marx' Vorwurf zutrifft, daß Feuerbach den anschauenden Materialismus nicht überwunden habe, infolgedessen in einem zweiten Schritt geschlossen wird, daß es dann mit Feuerbachs Verständnis der Hegelschen Dialektik auch nicht zum Besten bestellt sein könne, muß in diesem Kontext festgehalten werden, daß Marx und Engels die Anthropologie *nicht* für die neue Wissenschaft hielten, die Theorien zu einer „praktisch-kritischen Tätigkeit“<sup>23</sup> liefern und dadurch selbst in

---

<sup>20</sup> Hier ist auf den Marx-Engels Briefwechsel im Umfeld zur „Deutschen Ideologie“ hinzuweisen (MEW Bd. 27. S. 33 u. S. 57-58). Vgl. dazu: U. Reitemeyer: *Bildung und Arbeit von der Aufklärung bis zur nachmetaphysischen Moderne*. Würzburg 2001. S. 97-98.

<sup>21</sup> K. Marx: *Thesen über Feuerbach* (1845). In: *Marx Engels Werke*. Hrsg. v. Inst. f. Marxismus und Leninismus. Berlin 1969. Bd. 3. S. 6.

<sup>22</sup> K. Marx u. F. Engels: *Die Deutsche Ideologie* (!845-46). In: MEW Bd. 3. A. a. O. S. 19.

<sup>23</sup> Ebd. S. 5.

den Stand praktisch-kritischer Tätigkeit gelangen würde. Die erforderliche, neue Wissenschaft hätte gegenüber der immer noch metaphysisch argumentierenden Anthropologie Feuerbachs vor allem empirisch zu verfahren. Zwar argumentiert Feuerbach auf der Oberfläche materialistisch, wenn er z. B. sagt: „Der Mensch ist, was er ißt.“<sup>24</sup> Doch empirisch argumentiert erst derjenige, der untersucht, was und wieviel ein Mensch je nach seinen gesellschaftlichen Umständen ißt, um auf der Grundlagen von Fakten und Daten zu Schlußfolgerungen darüber zu kommen, wer der Mensch ist bzw. wie sich die Lebensweise der einen gesellschaftlichen Klasse von der anderen unterscheidet. Daher fordern Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* das Empirischwerden der Wissenschaft auch außerhalb einer naturwissenschaftlichen, bloß anschauenden, Betrachtungsweise, die qua Versuchsanordnung z. B. die Umwandlung von Stoffen in Kraft beobachten und naturgesetzlich ordnen könne. Wer aber den Menschen, seine Natur und die von ihm geordnete gesellschaftliche Praxis verstehen will, um letztere gerecht und menschenwürdig neu zu ordnen, der muß zwar auch die Gesellschaft und ihre Verkehrsformen beobachten und analog zum Verfahren der Naturwissenschaften gesetzmäßige Verbindungen zwischen den einzelnen Beobachtungen und Anschauungen herstellen. Darüber hinaus muß der Theoretiker sich aber bewußt sein, daß der jeweilige Beobachtungsstandpunkt selbst historisch gesellschaftlich vermittelt – Habermas wird später sagen interessengeleitet – und deshalb nicht objektiv ist im Sinne eines Blicks auf die Gesellschaft von höherer Instanz, sei diese nun durch die reine Vernunft, den absoluten Geist oder wie bei Feuerbach durch den „wirklichen Menschen“ repräsentiert.

Zur praktisch-kritischen Tätigkeit wird Wissenschaft im Argumentationsgang der *Thesen über Feuerbach* erst dann, wenn sie erstens den Menschen nicht nur naturwissenschaftlich beobachtet, sondern als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ begreift, zweitens ihren eigenen Erkenntnisstandpunkt im Horizont des gleichen Ensembles reflektiert und drittens wissenschaftliche Reflexion selbst zur Praxis wird, indem sie das gesellschaftliche Bewußtsein revolutioniert und damit zugleich die Gesellschaft humanisiert.

---

<sup>24</sup> Diese These stellt Feuerbach 1850 in seiner wohlwollenden Rezension von Moleschotts *Lehre der Nahrungsmittel für das Volk* auf (in: *Gesammelte Werke*. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1967-2007. Bd. 10. S. 358) und war den Verfassern der *Deutschen Ideologie* natürlich noch nicht bekannt, hätte aber an ihrer Kritik des bloß anschauenden Materialismus, wie ihn die Naturwissenschaften betreiben, nichts geändert. Vgl. auch: J. Hymers: Verteidigung von Feuerbachs Moleschott Rezeption: Feuerbachs offene Dialektik. In: Ludwig Feuerbach [1804 – 1872]. Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft. Hrsg. v. U. Reitemeyer, T. Shibata u. F. Tomasoni. Münster 2006. Zum Verhältnis von naturwissenschaftlichem und philosophischem Materialismus vgl. auch: *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848*. Hrsg. von A. Arndt und W. Jaeschke. Hamburg 2000.

Marx' Kritik des bloß anschauenden Materialismus der Anthropologie Feuerbachs ist so betrachtet die Geburtsstunde der Soziologie. Hatte Feuerbach noch gehofft, *innerhalb* der Philosophie die von Kant eingeleitete Wende der Erkenntnis- zur Handlungstheorie in Gestalt einer praktische Anthropologie durchzuführen, so ist sich Marx sicher, daß eine Theorie gesellschaftlicher Praxis, die zugleich emanzipatorische, also politische Praxis ist, das Instrumentarium der philosophischen Reflexion übersteigt. Philosophie ist nämlich zur zeitlich nachgeordneten Reflexion verdammt, auch dann, wenn sie Utopien aus dem Hier und Jetzt entwirft, während eine wissenschaftliche Disziplin, die die Gesellschaft selbst zum Gegenstand hat, auf die materialen und institutionellen Grundlagen der Gesellschaft zugreift, um damit einerseits bisherige gesellschaftliche Entwicklungen zu erklären und andererseits gesellschaftliche Tendenzen aufzuzeigen. Insofern diese neue Wissenschaft, die wir Soziologie oder Theorie gesellschaftlicher Praxis nennen können, auf Daten und Fakten zurückgeht, also auf Handelsbilanzen und Preisentwicklungen des Arbeits- und Warenmarkts sowie auf Kriegsberichtserstattungen – nicht umsonst hat Marx Jahre seines Lebens in den Archiven der Londoner Bibliotheken zugebracht<sup>25</sup> – überbietet sie eine auf Erfahrungshandeln beruhende Ethik, von Kant auch Sittenlehre oder praktische Anthropologie genannt, die den äußersten Rand dessen markieren, was nach Kant zur Philosophie in Form ihres empirischen Anteils noch dazugehört.<sup>26</sup>

Eine Erkenntnismethode, die empirisch gewonnenen Daten eine theoretische Aussagekraft zubilligt, befreit sich Schritt für Schritt aus der Klammer des Philosophischen und wird so zu einer selbständigen Wissenschaft von der Gesellschaft, die gesellschaftliche Entwicklungen nicht nur durch die Zusammenstellung von ökonomischen Daten und politischen Machtkonstellationen historisch rekonstruiert. Darüber hinaus richtet diese neue Wissenschaft ihre Anstrengungen auf die bewußte, also theoretisch angeleitete Veränderung der Gesellschaft und entzieht dieser damit alles Naturwüchsige. Gesellschaftliche Prozesse unterliegen jetzt nicht mehr einem zufällig gegebenen, sondern einem konstruierten Regelwerk und können deshalb auch bewußt, nämlich vermitteltst eines neuen Theoriekonstrukts, gesteuert oder wie es im Sprachduktus der Feuerbachthesen heißt, *verändert* werden. *Die Soziologie wird so zur Wissenschaft von der Veränderung der Gesellschaft.*

Diesen revolutionären Kern hat sich die Soziologie, nicht zuletzt dank des philosophischen Engagements der Kritischen Theorie erhalten. Ganz ohne Philosophie geht es nämlich bei der Wissenschaft von der Veränderung der Gesellschaft nicht, auch dann nicht, wenn ihr Geschäft Datenerhebung ist. So

---

<sup>25</sup> Inzwischen gibt es eine neue und interessante Biographie über die Jahrzehnte, die Marx und seine Familie in London zugebracht haben. A. Briggs u. J. Callow: Marx in London. London 2007.

<sup>26</sup> Vgl. I. Kant: Grundlegung der Metaphysik der Sitten (Vorwort). A. a. O.

notwendig es aus der Sicht der Kritischen Theorie war, dem um sich selbst nur kreisenden spekulativen Denken der Philosophenschulen empirisch soziologische Methoden gegenüberzustellen,<sup>27</sup> können Daten allein die Gesellschaft nicht verändern. Im Gegenteil: auf sich allein gestellt können Forschungsbefunde beliebig, je nach Interessenlage, zusammengestellt werden und entfalten nicht automatisch ein kritisches, gesellschaftsveränderndes, humanitäres Potential. Daher kann auch die Soziologie, jedenfalls nicht als kritische Theorie einer noch zu humanisierenden Gesellschaft, ohne die Spekulation, ohne dies spekulative „Sich-zu-weit-Vorwagen“ auskommen, oder sie würde zur „Abbreiviatur der Tatsachen, die sie damit unbegriffen, im eigentlichen Sinn vorwissenschaftlich ließe.“<sup>28</sup>

Diese Vorwissenschaftlichkeit, die Horkheimer der rationalistisch geprägten traditionellen Theorie attestiert<sup>29</sup> wird von Adorno im sogenannten *Positivismusstreit* gegen die analytische Wissenschaftstheorie erneut ins Feld geführt. Merkmal der analytischen Wissenschaftstheorie sei, daß sie sich nicht „bescheide“ und sich demzufolge (im Unterschied zu Kant) des notwendigen Maßes „an falscher Abstraktheit“, die zu jeder Theorie gehöre, nicht bewußt sei.<sup>30</sup> Dieser Typ vorwissenschaftlichen Denkens hänge auch der Soziologie an, wenn sie den Daten eine immanente Logik unterstellt, so als würden Daten ihren Zusammenhang jenseits eines ebenso selbsttätigen wie objektivierenden Denkens preisgeben. Soziologie, die sich ihrer spekulativen Momente vollkommen entledigte, die weder ins Unwahre der Utopie vorpreschen, noch die „objektiven Vermittlungen“<sup>31</sup> ihres subjektiven Erkenntnisstandpunkts reflektieren würde, fiele weit hinter die sich selbst beschränkende Erkenntniskritik eines Kant zurück, aber auch hinter die Emphase eines Gesellschaftsentwurfs, der den Klassenkampf und das durch ihn vermittelte

---

<sup>27</sup> Nicht zuletzt darum wurde ja 1923 das Institut für Sozialforschung gegründet. Als Paradestück empirischer Forschung gelten die *Studien über Autorität und Familie*, die 1936 in Paris publiziert wurden. Vgl. zur Geschichte des IfS die hervorragende Darstellung von Martin Jay: *The Dialectical Imagination* (Dt. *Dialektische Phantasie*). The Frankfurt School And The Institute Of Social Research 1923 - 1950. Boston 1973.

<sup>28</sup> Th. W. Adorno: *Theorie der Halbbildung*. (1959) In: *Gesammelte Schriften* Band 8. *Soziologische Schriften I*. S. 101.

<sup>29</sup> Hier ist insbesondere auf Horkheimers Programmschrift: *Traditionelle und Kritische Theorie* (1937) hinzuweisen, in der er die Einseitigkeit und Vorherrschaft des naturwissenschaftlichen Positivismus auf den Methodenstreit (Induktion – Deduktion) der Renaissance zurückführt, aus dem dann der cartesische Rationalismus siegreich hervorgegangen und damit zum Paradigma moderner Wissenschaftlichkeit avanciert sei, das bis in die Gegenwart seine Gültigkeit habe. Vgl. M. Horkheimer: *Traditionelle und Kritische Theorie*. In: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt 1985. Bd. 4.

<sup>30</sup> Th. W. Adorno: *Einleitung*. In: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied/Berlin 1969. S. 8.

<sup>31</sup> Ebd. S. 9.

Inhumane nur als historische Etappe und nicht als naturgegebenes, unhintergebares Schicksal begreift.

Wenn Horkheimer 1937 in seiner Programmschrift *Traditionelle und Kritische Theorie* den Historischen Materialismus und den Deutschen Idealismus als die beiden theoretischen Standbeine der Kritischen Theorie bezeichnet, dann bringt er zu einem recht frühen Zeitpunkt innerhalb der Geschichte des *Instituts für Sozialforschung* seine Skepsis gegenüber einem bloß empirischen Verständnis von Wissenschaft und einem entsprechend reduzierten Begriff gesellschaftlicher Praxis zum Ausdruck. In gewisser Weise war den Hauptprotagonisten des Instituts für (empirische) Sozialforschung – Adorno, Horkheimer, Marcuse und Fromm – der Marxsche Ruf nach der „wirklichen, positiven Wissenschaft“<sup>32</sup> von Anfang an nicht ganz geheuer. Daß der von Kant kommende und der philosophischen Ästhetik nahestehende Adorno von vornherein in einem gebrochenen Verhältnis zur positiven Wissenschaft stand, und zwar unabhängig davon, ob sie im Gewand einer historisch materialistischen Gesellschafts- oder einer analytischen Wissenschaftstheorie auftritt, dürfte nicht verwundern. Aber auch Horkheimer, Marcuse und Fromm versäumen es nicht in den *Studien über Autorität und Familie*, den empirischen Untersuchungen einen umfangreichen allgemeinen Teil unter dem Titel „Theoretische Entwürfe“ voranzustellen, in dem aus sozialhistorischer, soziopsychologischer und ideengeschichtlicher Perspektive die empirischen Studien reflektiert und interdisziplinär geordnet werden.<sup>33</sup>

Was die Mitglieder des Instituts für Sozialforschung über den autoritären Charakter in der bürgerlichen (Klassen-)Gesellschaft der dreißiger Jahre empirisch herausfanden, z. B. in welchen Milieus er zu Hause ist und durch welche Merkmale er sich verrät, wußten sie im Grunde genommen schon, bevor sie die Interviews führten, die Fragebogen formulierten und auswerteten. Auf der Grundlage der Daten konnte man nun aber den theoretisch erschlossenen Verdacht hinsichtlich des Zusammenhangs von bürgerlicher Gesellschaft, kapitalistischer Produktionsweise, technischem Wissenschaftsverständnis, personaler Selbstentfremdung und politischer Unmündigkeit in Zahlen ausdrücken und damit objektivieren. Doch der Sprung von der Abstraktion in die „wirkliche, positive Wissenschaft“ wäre durch die Erhebungen nicht geglückt ohne die der positiven Wissenschaft vorgelagerte abstrahierende Theorie, der alle wissenschaftlichen Thesen entstammen. Denn nicht jede Behauptung taugt als wissenschaftliche These und genau diese Tauglichkeit muß im theoretischen Vorfeld empirischer Untersuchungen geprüft werden, sonst kann man die Fragen nicht so stellen, daß sie Auskunft geben. Wer z. B.

---

<sup>32</sup> K. Marx u. F. Engels: Die Deutsche Ideologie. A. a. O. S. 22.

<sup>33</sup> Vgl. M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse et al: Studien über Autorität und Familie (1936). Neuauflage Lüneburg 1987.

heute ermitteln will, ob es in bestimmten Bevölkerungsgruppen eine latente Sympathie für den Faschismus gibt, fragt nicht allein, ob man Hitler, Mussolini oder Franco für erfolgreiche Politiker ihrer Zeit halte, sondern man fragt zugleich, ob in bestimmten ökonomischen Krisenszenarien eine starke Hand erforderlich sei, die sich gegebenenfalls über demokratische Verfahrensregeln hinwegsetze. Schon im Vorfeld kann man sagen, daß die Ergebnisse beider Fragen innerhalb der gleichen Befragungskohorte voneinander abweichen werden, und daß die erste Frage nur in der differenten Beantwortung zur zweiten Frage wirklich auskunftsträchtig ist. Man muß also im theoretischen Vorfeld erstens vermuten, daß nicht nur ein offen agierendes, sondern auch ein versteckt agierendes oder zuarbeitendes faschistisches Milieu existiert, man muß sich zweitens der Möglichkeit unterschiedlicher Werteskalen bewußt sein und man muß schließlich die eigene Befangenheit, also die klassenspezifische Vermitteltheit des Fragenden reflektieren, um überhaupt zu so etwas wie objektivierenden Daten kommen zu können.

Datenerhebung war insgesamt betrachtet nicht das Geschäft der Kritischen Theorie. Ihr Geschäft war eher das spekulative Denken auf dem Gebiet einer sich gegenseitig vermittelnden Sozial- und Ideengeschichte. Aus diesem Vermittlungszusammenhang erwachsen ihre Thesen und schrieben reale Wissenschaftsgeschichte und Gesellschaftstheorie, ohne je positiv zu werden. Erst infolge ihrer Verschulung, an der Habermas, der Wortführer der zweiten Generation, nicht ganz unschuldig ist, hat sie sich in Gestalt einer pragmatisch ausgerichteten Theorie diskursiver Verfahrensrationalität wieder der Positivität Marxscher Provenienz angenähert. So wie Marx zu dem Resultat kommt, daß mit Feuerbach die theoretische Arbeit, die Entmystifizierung des spekulativen Denkens, geleistet sei,<sup>34</sup> zieht Habermas den Schluß, daß das kritische Geschäft innerhalb der Soziologie zum Abschluß gekommen und Theorie sich Gehör im Diskurs der Macht verschaffen müsse, wenn sie „wirklich“ werden wolle. Die Theorie muß den Gang durch die Institutionen antreten und sich in Verfahrensrationalität übersetzen. Innerhalb dieses neuen pragmatischen Geltungsanspruchs von Theorie verbinden sich sozialgeschichtlicher Materialismus, kosmopolitischer Idealismus und analytische Wissenschaftstheorie zu einem Positivismus, dem das Nicht-Identische, das Nicht-Positive der eigentliche Feind geworden ist.

Habermas versucht, die Kritische Theorie in Gestalt einer Diskurstheorie anschlussfähig für all das zu machen, was nach Kant der empirisch verfahrenen

---

<sup>34</sup> Marx beginnt seine 1843 geschriebene Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1841 war Feuerbachs *Wesen des Christentums* erschienen) mit dem Satz: „In Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.“ K. Marx: *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843). In: *Frühe Schriften*. Hrsg. v. H. J. Lieber u. P. Fürth. Darmstadt 1981. Bd. I. S. 488.

praktischen Anthropologie als Unterabteilungen zugeordnet werden kann: für die Ethik (Sitten- oder Rechtslehre), für die Politik (Staatslehre), für die Soziologie (Gesellschaftslehre) und für die Psychologie (Seelen- oder Triebfederlehre). Übersetzt in eine universale Kommunikationstheorie des wissenschaftlichen und politischen Diskurses wird Theorie demnach erstens ins Empirische verlagert und zweitens instrumentalisiert, wodurch ihr nicht-affirmativer Kern verloren geht. Dieser nicht-affirmative Kern der Kritischen Theorie, welcher in deren Verbundenheit mit dem Junghegelianismus begründet ist, der sich wiederum aus einer den Hegelschen Positivismus umgehenden Aufklärungsphilosophie erhebt,<sup>35</sup> ist allerdings ihr *signum* und seit ihrer theoretischen Entfaltung, die mit Kant ihren selbstreflexiven Anfang nahm, auch der Maßstab dafür, welche Theoreme und Thesen sich unter dem Prinzip Kritik versammeln können.

Nichts hat die Kritische Theorie so sehr gefürchtet wie ihre eigene Verschulung bzw. ihr Positivwerden. Kants Erkenntniskritik war immer ein Regulativ sowohl gegen die Emphase einer existentialistischen Philosophie des „wirklichen“, metaphysisch völlig entzauberten Menschen Feuerbachscher Prägung, als auch gegen den Positivismus der empirischen Wissenschaften, die phänomenologisch arbeiten. So wird Hegels phänomenologisch konstruierte Wissenschafts- bzw. Systemtheorie, die ihre Dialektik in den Stillstand des Systems treibt<sup>36</sup> zum Vorreiter des wissenschaftlichen Positivismus, dem auch der Historische Materialismus nicht entkommen kann, weshalb ihm aus Sicht der Kritischen Theorie Kants Erkenntniskritik unbedingt zur Seite gestellt werden muß. Es ist Kant, welcher der Kritischen Theorie ihren Namen stiftet oder anders gesagt, seine „Bescheidenheit“ hinsichtlich dessen, was Philosophie kann und wo ihre Grenzen liegen, machen ihn zur kritischen Autorität, zur Autorität der Selbstbegrenzung der Theorie auf das Nicht-Identische, das Nicht-Positive.

In gewisser Weise haben die Junghegelianer das Erbe der Aufklärung durch Hegel hindurch und an Hegel vorbei in die Kritische Theorie getragen.<sup>37</sup> Diese Verbindung erkennt auch Habermas,<sup>38</sup> um sie zugleich aufzulösen, denn die

---

<sup>35</sup> Vgl.: U. Reitemeyer: Feuerbach und die Aufklärung. In: Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie. Hrsg. v. W. Jaeschke u. Francesco Tomasoni. Berlin 1998.

<sup>36</sup> Zu diesem Ergebnis kommt Herbert Marcuse in seiner als Habilitationsschrift gedachten Studie: Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Geschichtlichkeit. Frankfurt 1932. Obgleich Marcuse diese Schrift Heidegger widmet (ebd. S. 8), reicht er sie in Freiburg nicht ein, vermutlich wegen Heideggers offenem Bekenntnisses zum Nationalsozialismus und seiner aktiven antisemitischen Wissenschaftspolitik.

<sup>37</sup> Dies ist eine der Hauptthesen in meinem Buch: Umbruch in Permanenz. Eine Theorie der Moderne zwischen Junghegelianismus und Frankfurter Schule. Münster 2007.

<sup>38</sup> Etwa in einer Vorlesung: Drei Perspektiven: Linkshegelianer, Rechtshegelianer und Nietzsche. Dort heißt es: „Wir verharren bis heute in einer Bewußtseinslage, die die Junghegelianer, indem sie sich von Hegel und der Philosophie überhaupt distanzieren, herbeigeführt haben. Seit damals sind auch jene auftrumpfenden Gesten wechselseitiger

„normative Grundlage für eine in praktischer Absicht entworfenen Gesellschaftstheorie finden wir nicht mehr, wie in gewisser Weise noch Marx, in der dialektischen Logik“, die ein „Zwangszusammenhang“ sei,<sup>39</sup> der sich mit den Mitteln der Logik selbst nicht auflösen lasse. Zwar haben gerade die Junghegelianer, allen voran Feuerbach, den „Zwangsscharakter“ der selbstbezüglichen dialektischen Logik kritisiert, ohne ihr offenbar entkommen zu können, nicht einmal in Gestalt einer materialen Theorie der Gesellschaft. Daher muß an die Stelle des logischen Grundgerüsts, das in dialektische Bewegung gebracht sowohl Subjekt als auch Substanz des wissenschaftlichen Denkens sei, ein neuer „systematischer Zusammenhang zwischen der logischen Struktur einer Wissenschaft und der pragmatischen Struktur möglicher Verwendung“<sup>40</sup> treten. Es geht Habermas, und dies völlig entgegengesetzt zum Antipositivismus der Kritischen Theorie, um nichts weniger als um „das Programm einer Wissenschaftstheorie ..., die den Konstitutions- und Verwendungszusammenhang wissenschaftlicher Theorien ... systematisch erfassen soll“<sup>41</sup>. Kritisch sei an diesem Programm, daß es seinen „(strukturellen) Entstehungs-“ und seinen „(potentiellen) Verwendungszusammenhang“ selber reflektiere<sup>42</sup>, was wohl soviel bedeutet, daß eine universale Theorie des (öffentlichen) Diskurses erstens ihr theoriegeschichtliches Quellenstudium sozialgeschichtlich einzubetten habe und zweitens auch ihren möglichen Mißbrauch im Zeitalter des beschleunigten Informationsaustauschs durch immer „dichter gespannte Kommunikationsnetze“<sup>43</sup> berücksichtigen müsse.

Legitimationsdefizite, wie sie für universalpragmatische Entwürfe typisch sind, versucht Habermas dadurch zu kompensieren, daß er sein wissenschafts- bzw. kommunikationstheoretisches Programm der Idee der „Mündigkeit“<sup>44</sup> unterwirft und damit eine Positivität unterstellt, die eigentlich nur durch ihr Gegenteil, die faktische Unmündigkeit, logisch erschlossen und nicht normativ gesetzt werden kann. So gelingt es Habermas zwar, dem „Zwangszusammenhang“ der dialektischen Logik zu entkommen, doch um einen hohen Preis: das Kritische wird zu einem Teilaspekt der Theorie, paßt sich mit dieser dem jeweiligen Anwendungsbereich an, der selbst nicht mehr in Frage gestellt wird. Damit büßt das Kritische nicht nur seine substantielle theoretische Bedeutung als Negation des Irrationalen im Rationalen ein. Viel schwerer wiegt die Reduktion des

---

Überbietung im Umlauf, mit denen wir uns gern über die Tatsache hinwegsetzen, daß wir Zeitgenossen der Junghegelianer geblieben sind. Hegel hat den Diskurs der Moderne eröffnet; erst die Junghegelianer haben ihn dauerhaft etabliert.“ In: J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt 1984. S. 67.

<sup>39</sup> J. Habermas: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt 1972. S. 23.

<sup>40</sup> Ebd. S. 15 – 16.

<sup>41</sup> Ebd. S. 15.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd. S. 12.

<sup>44</sup> Ebd. S. 24 – 25.

Praxisbegriffs auf das Nicht-Theoretische, die allem Pragmatismus und Positivismus eigentümlich ist. Was Kant so mühsam unter dem Dach der einen Vernunft zusammenbrachte, die technischen bzw. positiven Wissenschaften auf der einen und die erkenntnis- bzw. wissenschaftskritische Reflexion auf der anderen Seite,<sup>45</sup> wird durch die Umwandlung der Kritik in eine pragmatische Wissenschaftstheorie um exakt jene Selbstreflexivität gebracht, die wissenschaftliches Denken von bloßer Theoriebildung und bewußte gesellschaftliche Praxis von bloß praktischem Funktionieren unterscheidet.

Dieser schon in Habermas' Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit*<sup>46</sup> implizierte Pragmatismus, der Habermas von der Kritischen Theorie bis heute trennt und der ihn vielleicht auch befürchten ließ, daß Horkheimer und Adorno seine Schrift nicht würden passieren lassen, verhindert am Ende den Übergang der Praktischen Philosophie in eine Philosophie der Praxis, die als Wissenschafts-, Ideologie- und Gesellschaftskritik selbst Praxis wäre inmitten eines Geflechts gesellschaftlicher Teilpraxen, die auf sich allein gestellt sich weder ihres Partizipellen, noch ihrer „objektiven Vermittlungen“ bewußt sind. Praxisphilosophie ist so betrachtet weder Wissenschaftstheorie, auch nicht im Sinne einer universalen Metatheorie, noch zuschlagender Pragmatismus<sup>47</sup> etwa im Namen der Mündigkeit. Vielmehr ist Praxisphilosophie immer noch und in erster Linie eine sich ihrer objektiven, gesellschaftlichen Vermittlungen bewußten Theorie des wissenschaftlichen Erkennens, das erst als geläutertes, als durch die (Selbst-) Kritik hindurchgegangenes Erkennen auf eine gesellschaftliche Praxis zielt, und zwar nicht wie sie ist, sondern wie sie sein soll. Dies utopische Vorpreschen der Kritischen Theorie als Praxisphilosophie ist nach Adorno ihr unhintergebares spekulatives Element und führt im Verlauf ihrer Entwicklung, wie Horkheimer sich ausdrückt, zu einer „Höherbewertung bestimmter metaphysischer Tendenzen“.<sup>48</sup> Damit entzieht sich der eigentümliche „sozialphilosophische Impuls“<sup>49</sup>, der die Kritische Theorie zugleich zu einer Theorie gesellschaftlicher Praxis, also zur Praxisphilosophie erhebt, jenes von Habermas postulierten pragmatischen Verwendungszusammenhangs, der ja – und dies verschweigt Habermas – in Wirklichkeit ein Verwertungszusammenhang ist, der den gleichen Regeln unterworfen ist wie die kapitalistisch geordnete Warenproduktion insgesamt. Der „sozialphilosophische Impuls“, den die Kritische Theorie aus dem spekulativen Denken bezieht und der ihren tiefen metaphysischen Kern

---

<sup>45</sup> Vgl. U. Reitemeyer: Kant und das Problem der Einheit der Vernunft. In: Mensch - Geschichte - Kultur III. Hrsg. von Eugen Andreanský und L'ubomír Belás. Presov 2009.

<sup>46</sup> J. Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied 1962.

<sup>47</sup> Vor dem Zuschlagen des „unmittelbaren Tuns“, das „unvergleichlich viel näher an Unterdrückung“ sei, „als der Gedanke, der Atem schöpft“, warnt Adorno in seinen Marginalien zu Theorie und Praxis. In: Stichworte. Frankfurt 1970. S. 185.

<sup>48</sup> M. Horkheimer: Vorwort. In: M. Jay: Dialektische Phantasie. Frankfurt 1976. S. 10.

<sup>49</sup> Ebd.

ausmacht, läßt sich weder in eine das Nicht-Identische ausschließende Positivität umwandeln, noch in eine Produktionsstätte gesellschaftlicher Metatheorien.

Als Theorie einer humanitären gesellschaftlichen Praxis, die auch als sich realisierende nie realisiert ist, verbleibt die Kritische Theorie notwendig im Theoretischen oder Negativen. Wäre es anders, hätte sie ihren Platz eingenommen in den UN-Kommissionen oder im Ethikrat. Dort sitzt sie bis heute nicht und hat trotzdem im Verein mit der Aufklärungsphilosophie und dem Junghegelianismus dafür gearbeitet, daß diese Institutionen, ohne die alles noch schlimmer geworden wäre, wie sich der Kulturpessimist Rousseau bereits 1761 ausdrückt<sup>50</sup>, Teil der gesellschaftlichen Praxis geworden sind. In der Arbeit am Begriff liegt das praktische Vermächtnis der Kritischen Theorie und zugleich ihr theoretisches Versprechen.

---

<sup>50</sup> J. J. Rousseau: „Emile“ oder über die Erziehung. A. a. O. S. 9.