

Das Verhältnis der Kritischen Theorie zur Philosophie Kants

Wenn wir über das Verhältnis der Kritischen Theorie zur Philosophie Kants nachdenken, müssen wir mehrer Unterscheidungen treffen, denn die Kritische Theorie hat seit der Gründung des Instituts für Sozialforschung in den 1920iger Jahren verschiedene Entwicklungen durchlaufen, die eng mit den jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen vermittelt sind. Darüber hinaus stellt sie kein zu Gründungszeiten fixiertes Theoriegerüst oder System dar, das sich durch alle Zeiten unbeschadet erhalten hätte und schließlich sind ihre maßgeblichen Vertreter, unabhängig von der Epoche, der sie angehören, jeweils so eigenständig, daß in ihren Schriften alles Schulmäßige in den Hintergrund rückt.¹ Wir müssen also den Einfluß Kants auf die Kritische Theorie in dreifacher Weise untersuchen: aus allgemeiner, historischer und individueller Sicht, denn Kant wird in den 1930iger Jahren anders bewertet als in den 1950iger oder 1970iger Jahren und von einem Jürgen Habermas anders als von einem Max Horkheimer. Auch stehen bei den unterschiedlichen Denkern der Kritischen Theorie unterschiedliche Schriften Kants im Fokus, so daß auch hier noch einmal unterschieden werden muß, ob es eher die theoretische, die praktische oder gar die politische Philosophie Kants ist,

¹ Im allgemeinen wird die Kritische in drei Phasen eingeteilt. Als erste, gewissermaßen neomarxistische Phase gilt die Zeit von der Gründung des Instituts für Sozialforschung bis zur Flucht seiner Mitarbeiter in die USA (1922-33), die zweite Phase fällt in die Zeit des Exils (1933-1950), die geprägt ist von empirischen Untersuchungen zum autoritären Charakter, aber auch von Studien über das Mißverhältnis von technischem und moralischem Fortschritt (*Dialektik der Aufklärung*). Die dritte und längste Phase (1950-1990) erlebte ihre Hochzeit während der Studenten- und Jugendbewegungen von Mitte der 1960iger Jahre bis Mitte der siebziger Jahre und endet mit Habermas' großer Schrift *Faktizität und Geltung*, die 1992 erscheint und in der wesentliche Motive von Habermas Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit* aus dem Jahr 1962 wieder aufgenommen werden. Die Frage, ob am gegenwärtigen Institut für Sozialforschung unter der Leitung von Axel Honneth noch Kritische Theorie im ursprünglich gemeinten Sinne betrieben wird, kann hier nicht bearbeitet werden. Allenfalls ließe sich mit Blick auf die Fragestellung dieses Beitrags der Hinweis geben, daß die von Honneth entwickelte Anerkennungsethik, vermittelt durch Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, wohl auf dem Boden der praktischen Philosophie Kants steht. Zur Geschichte der ersten zwei Phasen der Kritischen Theorie vgl. vor allem M. Jay: *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950* (1973). Frankfurt 1976. Die Geschichte der dritten und vielleicht vierten Phase ist m. E. noch nicht geschrieben worden und hätte den Übergang der Kritischen Theorie zur sogenannten Frankfurter Schule in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts systematisch zu bearbeiten.

die ihren Einfluß geltend macht bzw. zur Kritik steht. Ganz gewiß kann trotz aller Differenzierung aber gesagt werden, daß es im Verhältnis der Kritischen Theorie zu Kant auch etwas Einigendes unter allen ihren Vertretern geben muß, sonst könnte man gar nicht von einer Bedeutung Kants für ihr Denken sprechen. Dieses Einigende besteht m. E. in der grundsätzlichen Anerkennung der philosophischen Redlichkeit Kants,² eine Anerkennung, die in der besonderen Wertschätzung der *Kritik der reinen Vernunft* zum Ausdruck kommt. Mit dieser Schrift habe Kant nämlich den Beweis angetreten, daß er es, wie in der Geisterseherschrift bereits angekündigt³, mit der Kritik als substantiellem Prinzip des Philosophierens ernst gemeint habe, die allein der wissenschaftlichen Scharlatanerie und einer sich selbst nicht durchschauenden Scholastik die Grenzen aufzeige.⁴

Mit Sicherheit kann gesagt werden, daß die Philosophie Kants auf die Kritische Theorie – denken wir an die beiden Hauptprotagonisten Adorno und Horkheimer – vor dem Erscheinen der *Dialektik der Aufklärung* eine geringere Rolle gespielt hat als in den nachfolgenden Schriften der dritten Phase. Hier denke ich insbesondere an Adornos Einführung in die *Philosophische Terminologie*, in der er sich mehrfach mit Kants Erkenntnistheorie und Wissenschaftsbegriff auseinandersetzt⁵ und an die *Negative Dialektik*, in der er den bürgerlichen und damit tendenziell repressiven Charakter des kantischen Freiheitsbegriffs thematisiert, der in einem „Strafbedürfnis“ zum Ausdruck komme.⁶ So sehr Adorno den durch Kant ausgelösten (erkenntnis-)theoretischen Paradigmenwechsel würdigt, den er

² In seinen Vorlesungen zur *Philosophischen Terminologie* spricht Adorno von einer „unerhörten Redlichkeit und Konsequenz Kants“, die an der Stelle anfangs, „wo sie sich gegen dieses Denken selbst kehrt und wo es gewissermaßen weh tut. Dies gerade“, so Adorno, „hat Kant in einem außerordentlichen Maß verwirklicht.“ Vgl. Th. W. Adorno: *Philosophische Terminologie* (1962). Frankfurt 1973. S. 23. Auch Horkheimer attestiert Kant eine besondere „Tiefe und Aufrichtigkeit seines Denkens“. Vgl. *Traditionelle und Kritische Theorie* (1937). In: *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie. Essays*. Frankfurt 1968. S. 161.

³ Vgl. I. Kant: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik* (1766). In: *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1902 ff. Bd. II.

⁴ Insbesondere die Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft*, in der Kant dem erkenntniskritischen Fragehorizont Vorrang einräumt gegenüber einem scholastischen „Sichauskennen“ im jeweiligen Wissenschafts- oder Erkenntnisssystem (vgl. B 860-65), gilt Adorno als Herzstück des kritischen Philosophierens. Kants „Kritik des Definierens“ sei es demnach zu verdanken, daß Kritik überhaupt als das wesentliche Geschäft der Philosophie in Anschlag gebracht werden könne. Vgl. dazu: Th. W. Adorno: *Philosophische Terminologie*. A. a. O. S. 18 (Erste Vorlesung).

⁵ Vgl. insbesondere die Vorlesungen 1-7.

⁶ Th. W. Adorno: *Negative Dialektik* (1966). In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. Frankfurt 1973. S. 257. Hier bezieht sich Adorno auf den Abschnitt *Kritische Beleuchtung der Analytik* (Erster Teil, I. Buch, 3. Hauptstück) in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*.

gleichwohl im Leibniz-Wolffschen Rationalismus angelegt sieht, so sehr unterzieht er Kants praktische Philosophie einer beinahe vernichtenden Kritik, die ihre Momente aus der Kritik der Junghegelianer am ideologischen, letztlich unmoralischen, Überbau der bürgerlichen Gesellschaft bezieht und sich darüber hinaus den Erkenntnissen der Psychoanalyse über die Triebstruktur der menschlichen Natur verdankt. Nicht zuletzt wegen der moralischen Unterlegenheit der Neigungen und Gefühle gegenüber dem Pflichtbewußtsein, in der Sprache der Psychoanalyse der Aufwertung des Über-Ich gegenüber der Libido, wird Kant beschuldigt, eine mitleidslose Ethik verfaßt zu haben⁷, die sich den mitleidslosen Verhältnissen, wenn auch ungewollt, andiene.⁸

Mit Hegel ist sich Adorno einig, daß Kants Erkenntnistheorie das wissenschaftliche Denken vorangebracht habe,⁹ während seine praktische Philosophie die gesellschaftlichen Widersprüche nicht aufnehme und seine politische Philosophie sich aufklärerischer Schwärmerei nicht entziehen könne und damit jenen populären Geschmack bediene, der von der Philosophie Erbauliches erwarte und damit ihr Todfeind werde.¹⁰ Diese typische Trennung von der theoretischen und praktischen Philosophie Kants und der nochmaligen Trennung von Moralphilosophie von Staatstheorie bzw. politischer Philosophie geht zweifellos auf die Bewertung der Kantischen Philosophie in Hegels *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* zurück, der sich Adorno im Großen und Ganzen anschließt. Richtig daran ist, daß Kant als Kritiker des Leibniz-Wolffschen Rationalismus aus der Sicht Hegels nicht der Systemphilosophie und demzufolge aus der post-hegelianischen Perspektive der Kritischen Theorie nicht dem Deutschen Idealismus, sondern der

⁷ Kant formuliert folgendermaßen: „Selbst das Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegten Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein.“ Vgl. I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft (1787). In: Werke in zwölf Bänden. Hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt 1977. Bd. VII. S. 248.

⁸ Th. W. Adorno: Negative Dialektik. A. a. O. 258. Ähnlich formulierte der Junghegelianer Ludwig Feuerbach seine Kritik an der Kantischen Ethik, der er vorwirft, nur eine Ethik für Philosophieprofessoren, nicht aber für „Tagelöhner und Holzhauer, Bauern und Handwerker“ zu sein. Vgl. L. Feuerbach: Zur Ethik: Der Eudämonismus. In Sämtliche Werke. Hrsg. v. F. Jodl. Stuttgart/Bad Cannstatt 1960. Bd. X. S. 291.

⁹ Vgl. G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (1820). In: Werke in zwanzig Bänden. Hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel. Frankfurt 1971. S. 331.

¹⁰ In der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes schreibt Hegel, wohl gegen die Aufklärungsphilosophie gerichtet, daß sich Philosophie hüten davor hüten müsse, erbaulich zu sein und zu gefallen. In: Werke in zwanzig Bänden. A. a. O. Bd. S. 17.

Aufklärungsphilosophie zuzuordnen sei.¹¹ Falsch ist es nun aber, die Aufklärungsphilosophie als bloß erbaulich oder populär zu diskreditieren und damit als Ausdruck eines sich nicht reflektierenden Herrschaftswissens zu verstehen, das zugleich bewußt als Unterdrückungsinstrument gegenüber den arbeitenden Klassen eingesetzt werde. Der Vorwurf gegenüber der Aufklärungsphilosophie, respektive gegenüber Kant, besteht also darin, daß sie sich ihres geschichtlichen, politischen und letztlich ökonomischen Vermittlungszusammenhangs nicht bewußt sei – dieser Vorwurf wird in den Schriften Horkheimers aus den dreißiger Jahren und noch in der *Dialektik der Aufklärung* bis in die Erkenntnistheorie durchdekliniert¹² – und dadurch, entgegen ihrer Absicht, die bürgerliche Gesellschaft nicht humanisiere, sondern die ihr inhärente Inhumanität perpetuiere.

Im Unterschied zu Hegel, der Kant zwar zugestand, die alte Systemphilosophie demontiert, aber selbst kein tragfähiges System der Wissenschaft auf die Beine gestellt zu haben,¹³ wird Kant nun aus der Sicht der Kritischen Theorie doch der „großen (System-) Philosophie“ zugeschlagen, in erster Linie wohl, um ihn vom Verdikt einer bloß erbaulichen, „anti-intellektuellen“ Aufklärungsphilosophie¹⁴ zu befreien, also seine theoretische Redlichkeit in Anschlag zu bringen. Zweitens unterliegt Kant als neu definierter Systemphilosoph nun aber auch dem gleichen Verblendungs- bzw. Ideologiezusammenhang des Deutschen Idealismus, dessen Metaphysik in Gestalt einer immer schon existierenden Vernunft¹⁵ bzw. eines sich immer selbst gleichen absoluten Geists¹⁶ den wissenschaftlichen Positivismus nicht begrenze, sondern ihm zuarbeite. Im Kontext seiner praktischen und politischen Philosophie scheitert Kant so betrachtet an seinem bürgerlichen Erbe, auf dem Gebiet der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie scheitert er durch seine

¹¹ Hegel unterstellt Kant eine „gedankenlose Inkonsequenz“, so daß er es nicht zu einer „spekulativen Einheit“ seines Systems bringe. Vgl. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. A. a. O. S. 388.

¹² Vgl. zur Kritik der Transzendentalphilosophie vor allem: M. Horkheimer: Traditionelle und Kritische Theorie. A. a. O. S. 160 ff und vergleichbare Passagen in der mit Adorno gemeinsam verfaßten *Dialektik der Aufklärung* von 1947 (Frankfurt 1969), hier insbesondere *Exkurs II: Juliette oder Aufklärung und Moral* (ebd. S. 88 ff.)

¹³ Seltsamerweise wiederholt Hegel an diesem Punkt die Kritik Mendelssohns, der Kant vorgeworfen hatte, wohl das Wolffsche System zertrümmert zu haben, ohne aber ein neues System an dessen Stelle zu setzen. Seltsam ist der Anschluß deshalb, weil sich Hegel hier der Argumentation der von ihm als bloß erbaulich diskreditierten Populärphilosophie der Aufklärung bedient.

¹⁴ Vgl. Th. W. Adorno: Philosophische Terminologie. A. a. O. S. 66.

¹⁵ Zur Kritik des „Faktums der Vernunft“ vgl. Th. W. Adorno: Negative Dialektik. A. a. O. S. 258.

¹⁶ Zur Kritik des Hegelschen Weltgeists vgl. Th. W. Adorno: Negative Dialektik. A. a. O. S. 317 ff.

Verbindung mit den großen Systemen des Deutschen Idealismus, die die alte Metaphysik trotz aller Anstrengung noch nicht überwunden haben und das Grundgerüst jenes Wissenschaftspositivismus liefere, der die moralische Frage nicht mehr stellt.

In dem Augenblick, in dem die Kritische Theorie Kants grundsätzliche Kritik aller philosophischen Großsysteme als Werke von „Luftbaumeistern“¹⁷ dadurch ausblendet, daß sie Kant umstandslos in die Tradition der deutschen Systemphilosophie von Leibniz bis Hegel re-integriert, wertet sie ihn nur vorübergehend gegenüber der Populärphilosophie auf, um ihn sogleich mit der gesamten Systemphilosophie in den Abgrund der falschen Metaphysik zu stürzen, vor der Kant doch so eindringlich gewarnt hatte. Zugleich unterschlägt die Kritische Theorie ihren eigenen Traditionszusammenhang, denn niemand anderes als Kant hat Kritik nicht nur als Erkenntnismethode, sondern auch als Programm verstanden, dem ein moralischer, mit den Worten der Kritischen Theorie, ein humanitärer Wahrheitsanspruch, innewohnt. Kein philosophisches System, keine Wissenschaftstheorie können nach Kant das dem Menschen zugängliche Wissen vollständig abbilden, noch können sie die Welt besser machen oder den Menschen moralisieren, denn „aus so krummem Holze als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“.¹⁸ Allein im Fortschreiten der Vernunft bzw. des kritischen Denkens, das auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Theoriebildung *auch* moralisch praktische Maßstäbe anlegt und im Bereich des individuellen Handelns und der gesellschaftlich politischen Praxis *auch* nach Maßgabe reiner, nicht aus der Erfahrung gewonnener Vernunftprinzipien urteilt, kann die Humanisierung der bürgerlichen Gesellschaft als noch ausstehender, nichtsdestowenig notwendiger Prozeß der Menschwerdung gedacht werden – und dies nicht, weil dem Menschen nach Lesart der alten Metaphysik objektiv ein höherer Wert als allen anderen Lebewesen zugesprochen werden könnte. Vielmehr kann kein vernünftiger oder logisch zwingender Grund dafür gefunden werden, warum der Mensch, der immer auch Naturwesen ist, mit Verstand ausgestattet sein sollte, ohne dazu bestimmt zu sein, von ihm in vollem Umfang, also auch in moralischer Absicht, Gebrauch zu machen.¹⁹

Nun hat aus Sicht der Kritischen Theorie, die sich hier ganz in die Tradition der Junghegelianer und ihrer Bewertung der Hegelschen Philosophie als höchsten

¹⁷ I. Kant: Träume eines Geistersehers ... a. a. O. Drittes Hauptstück.

¹⁸ I. Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784). In: Werke in zwölf Bänden. A. a. O. Bd. XI. S. 41.

¹⁹ Ebd. S. 35.

Standpunkt des „neueren“ Denkens stellt,²⁰ die praktische und politische Philosophie Kants den Nachteil, daß sie die bürgerliche Gesellschaft, dessen idealisierter Ausdruck sie ist, nicht als ein zu überwindendes, ökonomisch geerdetes System von Herr- und Knechtschaftsverhältnissen begreift. Vielmehr würde der Anschein erweckt, daß es nur des guten Willens und einer gewissen Vernunftfeinsicht der herrschenden Klasse bedürfe, um das Volk gemäß des erreichten Wissensstands zu bilden, also aufzuklären,²¹ Frieden zwischen den europäischen Dynastien zu schaffen, den Klassenkampf durch die Konstituierung eines parlamentarisch kontrollierten bürgerlichen Rechtsstaats zu verhindern, die instrumentelle Vernunft durchs moralische Gesetz zu begrenzen und ein der bürgerlich kapitalistischen Produktionsweise geschuldetes individuelles Profitstreben in eine am Allgemeinwohl ausgerichtete gesellschaftliche Kooperation umzuwandeln. In Wirklichkeit sei der gute Wille ein klassenspezifisches Merkmal und ebensowenig eine anthropologische Konstante wie der freie Wille, denn der Trieb, sich selbst zu erhalten, begrenzt den individuellen Entscheidungsrahmen und ist der freien Selbstunterwerfung unter das moralische Gesetz vorgeschaltet. Wer seine Grundbedürfnisse infolge einer auf Profitlogik ausgerichteten Produktionsweise nicht befriedigen kann – und auch hier zeigt sich die Kritische Theorie einig mit der jung- bzw. linkshegelianischen Kritik der Kantischen Ethik – der verfügt nur über einen stark eingeschränkten Handlungsradius und würde, sofern er sich aus freiem Willen dem moralischen Gesetz unterwirft und damit die Legitimität seiner Grundbedürfnisse faktisch negiert, dessen naturrechtliche Basis zugleich mitnegieren, wodurch der Grundwiderspruch des moralischen Gesetzes freigelegt ist. Der Arbeiter, der sich in höchster Pflichterfüllung „bis auf den Hungertod entwirkt“,²² der nicht stiehlt, obgleich sein Lohn nicht ausreicht, seine Grundbedürfnisse und die der fürsorgepflichtigen Kinder zu befriedigen, tritt den konkreten Beweis dafür an, daß er nicht unter dem Schutz des moralischen Gesetzes steht, auch dann nicht, wenn er es befolgt oder wenigstens guten Willens ist.

Bürgerliche Moral und bürgerliche Produktionsweise sind vom Standpunkt der Kritischen Theorie nicht voneinander zu trennen. Rechtsgleichheit und das Recht des Stärkeren widersprechen sich in einer wettbewerbsorientierten Gesellschaft

²⁰ Vgl. in diesem Zusammenhang etwa: L. Feuerbach: Vorlesungen über die Geschichte der Neueren Philosophie (1835/36). Hrsg. v. C. Aschieri u. E. Thies. Darmstadt 1974. Vgl. auch: F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (1888). In: MEW. Berlin 1969. Bd. 21.

²¹ Adorno spricht in diesem Zusammenhang von einem „tierischen Bildungsglauben“. Vgl. Philosophische Terminologie. A. a. O. S. 97.

²² K. Marx: Ökonomisch-Philosophische Manuskripte (1844). In: Frühe Schriften. Hrsg. v. J. J. Lieber u. P. Fürth. Darmstadt 1981. Bd. I. S. 561.

nicht. Jeder hat das gleiche Recht zum Marktführer zu werden, so wie jeder Newcomer das Recht hat, den Marktführer zu verdrängen. Chancengleichheit im wirtschaftlichen Wettbewerb ist die tragende Säule der bürgerlichen Gesellschaft, die sich inmitten der Ständegesellschaft entfaltet, an deren Erbe auch der auf Chancengleichheit reduzierte bürgerliche Rechtsstaat trägt. Wer seine Chance nicht wahrnimmt, sich auf dem Markt als der Stärkere zu behaupten, hat gewissermaßen auch seine bürgerlichen Rechte verwirkt. Rechtsgleichheit gilt nur für jene, die auf Grund ihres Eigentümerstatus miteinander in Vergleich und in Konkurrenz treten können. Privateigentümer und Tagelöhner, die nicht einmal ihre Arbeitskraft ihr Eigen nennen können, stehen dagegen in keinem Vergleich, fallen de facto nicht unter das gleiche Recht²³ und handeln auch nicht nach Maßgabe gleichartiger ethischer Maximen. Der kategorische Imperativ, der ein Handeln aus Pflicht einfordert ungeachtet der unter Umständen desolaten Lebenslage der in die Pflicht Genommenen, ist vom ökonomie- und sozialkritischen Standpunkt aus betrachtet das Grundprinzip einer bloß bürgerlichen Ethik und nicht etwa einer universalen Moral.

Aus diesem Grund hält die Kritische Theorie Marxens Kritik der bürgerlichen Ökonomie und den daraus resultierenden Imperativ, die bürgerliche Gesellschaft revolutionär „aufzuheben“,²⁴ aus theoretischer Perspektive für weniger widersprüchlich als die bürgerliche Moralphilosophie eines Kant, die nur eine repressive, auf Triebunterdrückung beschränkte Freiheit, aber keine die Klassenschranken übergreifende gesellschaftliche Freiheit kenne. Aus praktischer Perspektive erscheint der materialistische Imperativ darüber hinaus konsequenter, da innerhalb der bürgerlichen Klassengesellschaft die von Kant in Aussicht gestellte gesellschaftliche und politische Realisation des moralischen Gesetzes infolge der ökonomischen Voraussetzungen zum Scheitern verurteilt sei. Die bürgerliche Klassengesellschaft, die durch die ungleiche Verteilung von Arbeit und Privateigentum definiert sei, könne dementsprechend auch nur eine Moral hervorbringen, die sich innerhalb dieses Mißverhältnisses bewegt, ohne den ihr innewohnenden Widerspruch benennen zu müssen. Im Einklang mit den ökonomischen und rechtlichen Grundprinzipien der bürgerlichen Gesellschaft kann so betrachtet weder ein universaler Vernunft- noch Moralanspruch formuliert oder gar realisiert werden, weshalb Hegel, so die Vermutung, so unrecht nicht hatte,

²³ Schutzgenossen, wie Kant diejenigen nennt, die nicht im Stand des Privateigentümers sind, haben nach Kants Rechtsauffassung weder ein aktives noch passives Wahlrecht und sind dementsprechend von der politischen Öffentlichkeit – und das bedeutet von der bürgerlichen Öffentlichkeit insgesamt – ausgeschlossen. Vgl. I. Kant: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In Werke in zwölf Bänden. A. a. O. S. 150.

²⁴ Vgl. dazu: K. Marx: [Die bürgerliche Gesellschaft und die Revolution]. In: MEW. A. a. O. Bd. 3. S. 537.

keine Ethik zu verfassen und statt dessen die Grundzüge des bürgerlichen Rechts systematisierte. Nicht zuletzt wegen der nicht vorgelegten Ethik, die ja als eine auf den Begriff gebrachte ihrer Positivität nicht entkommen kann, wird Hegel seitens der frühen Kritischen Theorie gegenüber Kant der Verzug gegeben.²⁵ Erschien bereits im Bereich der theoretischen Philosophie die transzendente Methode der dialektischen insofern unterlegen, als sie infolge ihrer scholastischen Erblast einem starren Formalismus unterliege, so gilt dies aus Sicht der frühen Kritischen Theorie auch im Bereich der politischen Philosophie, weil Hegel die Positivität des Rechts nicht im Stil der Aufklärer naturrechtlich zu begründen versuche, sondern als Ausdruck eines überwundenen Grundwiderspruchs der bürgerlichen Klassengesellschaft deute und damit immerhin diesen Grundwiderspruch reflektiere. Insofern Hegel aber glaube, die bürgerliche Gesellschaft mitsamt ihren Widersprüchen im Staat aufheben, die Dialektik also still stellen zu können,²⁶ gelange er – im Unterschied zu Marx – nicht zu einer „dialektischen Kritik der politischen Ökonomie“²⁷, sondern entfalte – und dies nun im Unterschied zu Kant – eine nur affirmative Vernunft, die schon tätig werde, „bevor noch die Wirklichkeit als vernünftige zu bejahen ist.“²⁸

Wenn Horkheimer in einem Nachtrag zur 1937 verfaßten Programmschrift *Traditionelle und Kritische Theorie* betont, daß die Kritische Theorie zu gleichen Teilen auf dem theoretischen Fundament des Deutschen Idealismus und des Historischen Materialismus stehe, denkt er gewiß an eine mit Kant erkenntnistheoretisch abzusichernde Gesellschaftstheorie, die die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft vermittelt des dialektischen Instrumentariums Hegels auf den Begriff bringt, um sie auf der Grundlage der „Marxschen Kritik der politischen Ökonomie“ zu überwinden.²⁹ Angesichts der despotischen Ausformung des Marxismus im Sowjetkommunismus läßt sich eine als kritisch definierte Gesellschaftstheorie weder als marxistische, noch kommunistische Theorie der Gesellschaft positiv auf den Begriff bringen, auch dann nicht, wenn sie an Forderungen des *Manifests der Kommunistischen Partei*, wie etwa der Vergesellschaftung der Produktionsmittel, festhält. Ungeachtet ihrer tiefen Verwurzelung in der Marxschen Kritik der bürgerlichen Ökonomie ist und bleibt die die Kritische Theorie eine bürgerliche Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, denn

²⁵ In den 1960iger Jahren wird die Kritik an Hegel deutlicher. Adorno geht sogar soweit den späten Hegel der Geschichts- und Rechtsphilosophie jener „faden Erbaulichkeit“ zu bezichtigen, „die er noch in der Phänomenologie verabscheute.“ Vgl. *Negative Dialektik*. A. a. O. S. 331.

²⁶ Ebd.

²⁷ M. Horkheimer: *Traditionelle und Kritische Theorie*. A. a. O. S. 164.

²⁸ Ebd. S. 161.

²⁹ Vgl. M. Horkheimer: *Nachtrag (1937)*. In: *Zur gesellschaftlichen Funktion der Philosophie*. A. a. O. S. 201-202.

nichts weniger als deren Humanisierung hat sie sich zur Aufgabe gestellt. In gewisser Weise begreift sie sich als wissenschaftlicher Partner einer zwar noch ausstehenden, aber von ihr auf den Weg geschickten politischen Praxis, der ihre durchgängige Erneuerung kraft eines kritischen Selbstverhältnisses eingeschrieben wäre, wodurch sie sich zugleich von den üblichen Zwängen des politischen Pragmatismus lösen kann. „Wir müssen“, so schreibt Horkheimer 1940 aus dem Exil, „dafür kämpfen, daß die Menschheit durch die grauenhaften Ereignisse der Gegenwart nicht gänzlich entmutigt wird, daß der Glaube an eine menschenwürdige, friedliche und glückliche Zukunft der Gesellschaft nicht von der Erde verschwindet.“³⁰

Im Grunde genommen schließen die Gründungsväter der Kritischen Theorie an die Losung der Aufklärung an, von oben, also vom Standpunkt der Theorie bzw. des wissenschaftlichen Überbaus aus, den Kant in einer Gelehrtenrepublik positiv aufgehoben hatte, die ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse umzuwälzen, ein emanzipatorisches Bewußtsein zu stärken und die instrumentelle Vernunft der positiven Wissenschaften, in Kants Worten die technisch praktische Vernunft, in den Dienst der Humanität, also unter das moralische Gesetz, zu stellen. Bei aller Kritik an der Philosophie der Aufklärung im allgemeinen und der Philosophie Kants im besonderen, sei es auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie, der praktischen oder der politischen Philosophie, bleibt die Kritische Theorie dem Grundprinzip der Aufklärung, nämlich der Erziehung zur Mündigkeit, zur Kritikfähigkeit, ebenso treu wie dem von Kant auf den Begriff gebrachten moralischen Gesetz, das die Würde des Menschen als höchstes Gut definiert. Mit ihrer Forderung, daß alle theoretische Arbeit sich in den Dienst des Humanisierungsprojekts der bürgerlichen Gesellschaft zu stellen habe, um deren inhumane, die Würde des Menschen tretende und ökonomisch bedingte Klassenstruktur abzuschaffen, erweisen sich auch die Gründungsväter der Kritischen Theorie als Kantianer, und zwar als Kantianer, die durch Hegels Logik und durch Marxens Ökonomiekritik hindurchgegangen sind, aber nichtsdestoweniger jenem Kant treu bleiben, der den kategorischen Imperativ nur als Formel braucht, um das Individuum, seinen Leib, seinen Geist und seine Seele zu schützen. Der „reale Humanismus“, den Alfred Schmidt insbesondere Adorno bescheinigt,³¹ ist nicht zuletzt jener Verbindung der Kritischen Theorie mit dem Junghegelianismus geschuldet, der seinerseits an den bürgerlichen

³⁰ M. Horkheimer: Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie (1940). In: Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie. A. a. O. S. 290.

³¹ A. Schmidt: Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus. In: Th. W. Adorno zum Gedächtnis. Hrsg. v. H. Schweppenhäuser. Frankfurt 1971.

Emanzipationsanspruch der Aufklärung anschließt,³² den wohl niemand eindringlicher auf den Begriff brachte als Kant in seiner Analyse der Öffentlichkeit als konstitutives Prinzip des bürgerlichen Rechtsstaats.³³

In der dritten Phase der Kritischen Theorie, die vor allem von Habermas angeführt wird, zeigt sich die Verbindung zur Kantischen Moral- und der darin eingebetteten Staatsphilosophie noch deutlicher. Bereits in seiner frühen Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit* setzt sich Habermas mit Kants politischer Philosophie dezidiert auseinander und unterzieht vor allem den Begriff der bürgerlichen Öffentlichkeit einer sozialphilosophischen Kritik. Weil die bürgerlichen Klassengesellschaft nur eine bürgerliche Öffentlichkeit hervorbringe, deren Zugänglichkeit so geregelt sei, daß bestimmte gesellschaftliche Gruppen von ihr *eo ipso* ausgeschlossen seien,³⁴ kann der wirkliche Rechtsstaat nicht innerhalb und nicht mit den Mitteln der bürgerlichen Gesellschaft realisiert werden – es sei denn, so der späte Habermas, daß sich – wohl infolge einer nachhaltigen Bildungsoffensive – eine „nicht-vermachtete“, politische Öffentlichkeit³⁵ konstituiere, die sich gegen die Klassenstrukturen durchsetzt und dadurch jenen Rechtsstaat erst realisiert, der ihr als Idee im Kantischen Sinne zugrunde liegt.

Es ist schon interessant, daß auch die letzten authentischen Vertreter der Kritischen Theorie, zu denen ich Jürgen Habermas und auch Alfred Schmidt zähle, von Hegel über Marx zu Kant, der die Kritik zum philosophischen Programm erhob, zurückkehren. Am Ende bedarf es nämlich doch einer normativen Theorie gesellschaftlichen Handelns, die Hegel, dem das Ethische vielleicht zu profan war, nicht geliefert hat, und ohne die eine Kritische Theorie der Gesellschaft, die selbst in höchstem Grad normativ ist, wohl nicht auskommen kann. Normativität ist nicht zwingend affirmativ, wie es die frühe Kritische Theorie noch dachte und deshalb Kants praktische Philosophie, die dieser erstmalig mit der theoretischen Philosophie untrennbar verband, beiseite schob zugunsten einer an den logischen Kategorien Hegels orientierten Strukturanalyse der bürgerlichen Gesellschaft. Daß die Methode der „negativen Arbeit“ bzw. der „Arbeit am Begriff“ allein noch keinen Ausblick in „eine menschenwürdige, friedliche und glückliche Zukunft der Gesellschaft“ liefert, um die es am Ende aller am Humanitätsprinzip festhaltenden theoretischen Anstrengung doch geht, daß philosophische Reflexion, um als solche

³² Vgl. dazu: U. Reitemeyer: *Umbruch in Permanenz: Eine Theorie der Moderne zwischen Junghegelianismus und Kritischer Theorie*. Münster 2007.

³³ Vgl. hierzu den Anhang von Kants Spätschrift *Zum ewigen Frieden* (1795). In: *Werke in zwölf Bänden*. A. a. O.

³⁴ J. Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962). Darmstadt u. Neuwied 1979 (Zehnte Aufl.). S. 107-108.

³⁵ J. Habermas: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt 1992. S. 439.

zu gelten, normativ auch dann ist, wenn sie die Norm als ideologisches Schema enttarnt und ablehnt, wußte die Kritische Theorie von Anfang an und schrieb es auch so in ihr Programm. Wenn Horkheimer anlässlich der historischen Studie zur Kritischen Theorie *Dialektische Phantasie* von Martin Jay im Jahr 1971 formuliert, daß der „sozialphilosophische Impuls“ der Kritischen Theorie, also ihr humanitärer, mitmenschlicher Kern, im Verlauf ihrer historischen Entfaltung über die Jahrzehnte „zu einer positiveren Einschätzung bestimmter metaphysischer Tendenzen“ geführt habe,³⁶ dann ist damit nicht zuletzt die von Kant nur metaphysisch zu begründende Einheit von technisch praktischer und moralisch praktischer Vernunft gemeint. Diese Einheit der Vernunft war für die Kritische Theorie immer unverhandelbar³⁷ und vielleicht ihr stärkstes Argument gegen den von ihr bekämpften wissenschaftlichen Positivismus³⁸ und entpersonalisierten Existentialismus.³⁹

Ohne Kants kategorischen Imperativ, den die Kritische Theorie, ganz in der Tradition der Junghegelianer, als einen Imperativ der angemessenen Teilhabe am gesellschaftlich produzierten Wohlstand und der demokratischen Teilhabe aller Klassen am (bürgerlichen) Rechtsstaat übersetzt, ohne diesen normativen Geltungsanspruch wäre die Kritische Theorie substanzlos. Dies hat nicht erst Habermas erkannt, dem daher von den Hardlinern Verrat an dem Prinzip des radikalen „Nein-Sagens“ zum Bestehenden vorgeworfen wird, das „schlecht“ allein dadurch sei, daß es besteht, also als *positivum* definiert werden kann. Insofern dem Bestehenden, dem *status quo*, immer sein Defizitäres anhängt, nämlich nicht einmal annähernd seinen ursprünglichen Entwurf widerzuspiegeln, ist es natürlich immer „schlecht“, aber nicht allein aus logischen Gründen. Daß der Entwurf bzw. die Idee einer besseren Gesellschaft und die gesellschaftliche Realität nicht nur weit auseinander liegen, sondern – wie bürgerlicher Rechtsstaat und bürgerliche Klassengesellschaft – sogar als diametral entgegengesetzt erscheinen, kann zwar logisch erklärt, aber mit den Mitteln der Logik nicht beseitigt werden. Dazu bedarf es eines politischen, eines guten Willens, eines Willens zur Realisation des moralischen Gesetzes, und zwar unabhängig davon, ob es sich macht- oder wirtschaftsstrategisch rechnet. Diesem moralischen Grundsatz ist die Kritische Theorie immer treu geblieben und damit ihrem Kant, dessen Methode und Programm sie in ihrem Namen verewigt hat und dadurch in besonderer Weise würdigt.

³⁶ Vgl. M. Horkheimer: Vorwort. In: M. Jay: *Dialektische Phantasie*. A. a. O. S. 10.

³⁷ T. W. Adorno: *Philosophische Terminologie*. A. a. O. S. 73.

³⁸ Vgl. dazu: Th. W. Adorno et al: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied und Berlin 1969.

³⁹ Vgl. dazu: Th. W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie (1962-64)*. In: *Gesammelte Schriften Bd. 6*. A. a. O.