

Kritik des Kritikbegriffs

(Paul Geyer)

(Eröffnungsvortrag zum Symposium "Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert" am 18.09.2000)

Gliederung:

0) Methodologische Vorüberlegungen

1) Der vormoderne, vorautonome Kritikbegriff

2) Das Zerschlagen des vorautonomen Kritikbegriffs im Prozeß der Herausbildung und Entdeckung der modernen Subjektivität

3) Der moderne, autonome Kritikbegriff

4) Was könnte eine „Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert“ leisten?

5) Bibliographie

0. Methodologische Vorüberlegungen

Wer eine „Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert“ in den Blick nimmt, muß zunächst einmal einen - wie auch immer vorsichtig heuristischen - Begriff von „Kritischer Theorie“ und von „Subjektivität“ entwerfen. Ich will hier in diesem Eröffnungsvortrag die Aufmerksamkeit auf den Begriff der „Kritik“ zentrieren, wobei schnell deutlich werden wird, daß der Kritikbegriff und der Subjektbegriff, spätestens seit dem 18. Jahrhundert, wechselseitig aufeinander verweisen, ja aufeinander angewiesen sind.

Im gleichen heuristisch-zirkulären Verhältnis wie dieser Vortrag zum gesamten Symposium steht schon der Titel des Vortrags „Kritik des Kritikbegriffs“ zum Inhalt des Vortrags selbst. Der Titel setzt voraus, was im Vortrag erst entwickelt werden soll: einen oder sogar zwei Begriffe von Kritik. Problematisch ist dabei eben dies, daß der Titel zwei verschiedene Begriffe von Kritik miteinander konfrontiert: der erste Begriff scheint sich der Kriterien seiner Kritik sicher zu sein, der zweite, wie sich zeigen wird, verliert gleichsam vor dem prüfenden Blick des ersten zunehmend seine Selbstsicherheit.

Zum ersten der beiden Kritikbegriffe, der hier ja als methodischer Leitfaden dienen soll, sei eingangs nur so viel gesagt: Der Titel „Kritik des Kritikbegriffs“ spielt natürlich auf die drei Kantischen Kritiken an, deren dritte, die Kritik der Urteilkraft eigentlich auch schon die Kritik eines bestimmten Kritikbegriffs war. Kritik als Verfahrensweise meint dabei ganz allgemein die Prüfung der Reichweite und Grenzen menschlicher Erkenntnisvermögen oder wissenschaftlicher Methodenparadigmen oder auch regulativer Begriffe wie des Kritikbegriffs selbst.

Entscheidend im Falle einer „Kritik des Kritikbegriffs“ ist nun, daß der erste Teil des Titels logisch exakt und wertfrei und quasi von einem überhistorischen Standpunkt aus zu analysieren und zu argumentieren verspricht, während der zweite Teil des Titels, das also,

was kritisch unter die Lupe genommen wird, eine sehr bewegte Begriffsgeschichte hatte und zum Teil sehr stark normativ aufgeladen war und ist. Ob eine derartige methodische Applikation überhaupt wissenschaftlich sauber gelingen kann, ist sehr fraglich; Max Weber hält es aber für möglich:

die wissenschaftliche Behandlung der Werturteile möchte nun die gewollten Zwecke und die ihnen zugrunde liegenden Ideale nicht nur verstehen und nacherleben lassen, sondern vor allem auch kritisch beurteilen lehren. Diese Kritik [...] kann verhelfen zur Selbstbesinnung auf die letzten Wertmaßstäbe, von denen der Wollende unbewußt ausgeht oder - um konsequent zu sein - ausgehen müßte. (Max Weber, „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, 1904, 151)

Letztlich hängt an der Möglichkeit der wertfreien Betrachtung von Werturteilen die Bedingung der Möglichkeit von Geisteswissenschaften überhaupt.

[zum Seitenanfang](#)

1) Der vormoderne, vorautonome Kritikbegriff

Es hat ziemlich lange gedauert, bis sich der *Begriff* der Kritik, der im 18. und 19. Jahrhundert erarbeitet worden ist und der sich heute vielleicht gerade wieder auflöst, bis sich dieser Begriff also an das Wort „Kritik“ ankristallisieren konnte. In der Antike bedeutet *kritiké téchne*, wie das *Historische Wörterbuch der Philosophie*, aber noch viel anschaulicher und prägnanter mein Berater in „altphilologicis“, Stefan Büttner, erklären, die Kunst des Unterscheidens, Beurteilens, Urteilens, also in Kantischer Begrifflichkeit die Urteilskraft im weitesten Sinne als bestimmende und reflektierende Urteilskraft zugleich. Das setzt ein mit ‚einfachen‘ Unterscheidungsleistungen in der sinnlichen Wahrnehmung zur Orientierung in unserer natürlichen Umwelt und reicht bis zu Orientierungsleistungen in unserer gesellschaftlich-kulturellen Umwelt durch ethisch-politische oder richterliche Subsumtion konkreter menschlicher Handlungen oder Verhaltensweisen unter allgemeine Regeln und Gesetze, wobei jeweils im Subsumtionsprozeß diese positiven Normen indirekt auch noch einmal auf dem Prüfstand stehen können hinsichtlich ihrer Wahrheit und Güte.

Wenn solch ein Normenkontrollverfahren selbst in Gang gesetzt wird, heißt das aber zunächst noch nicht, daß Zweifel an der universellen Normierbarkeit menschlicher Praxis überhaupt geltend gemacht werden. Sokrates, der alte Cato, Jesus oder Luther (in gewisser Hinsicht sogar noch Karl Marx) verstehen sich mit ihrer Bewußtseinskritik nicht als Normzerstörer oder revolutionäre Neuerer, sondern nehmen für sich lediglich in Anspruch, die Intentionen der alten Normen besser zu erfüllen als ihre Zeitgenossen. Claus von Bormann charakterisiert diesen vormodernen, vorautonomen Kritikbegriff so:

Auch wenn Normen selbst kritisiert werden, geben immer wieder höhere Normen die Kriterien ab. Insofern ist Kritik immer nur funktional und instrumental verstanden. [...] eine solche Kritik kann nie das Ganze der Praxis

in den Blick bekommen. Der ethisch Handelnde kann nie ganz aus seiner eigenen Praxis heraustreten, um sie in die Prüfung der Reflexion einzuholen. (Claus von Bormann, Art. „Kritik“, 1973, 810/813)

Prinzipiell steht also bei diesem vormodernen Kritikbegriff nicht in Frage, daß es ein letztes abschließendes Kriterium der Kritik, einen Schlußstein in der Wertehierarchie geben müsse, selbst wenn man sich fundamental über die Interpretation dieses Kriteriums streiten kann. Kritik als Prozeß im doppelten Sinne von methodischem Verfahren und Normprüfungsverfahren erscheint daher auch noch als prinzipiell in einem punktuellen Urteil abschließbar, und noch nicht als offener unabschließbarer Prozeß. Dies hat der vormoderne Begriff der Kritik auch mit dem etymologisch verwandten Begriff der „Krisis“ gemein, der ursprünglich den einmaligen Moment der Entscheidung im Prozeß meint, wodurch der Prozeß - z. B. auch die kritische Zuspitzung einer Krankheit - zu seinem guten oder schlechten Ausgang kommt (cf. Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, 1959).

Die prinzipielle Abschließbarkeit des kritischen Geschäfts im vormodernen Sinne läßt sich auch gut an zwei weiteren Bereichen der Kritik illustrieren, auf die der Begriff frühzeitig sozusagen aus-griff: an der Textkritik und der Kunst- und Dichtungskritik. Die philologische Bearbeitung verderbter oder zweifelhaft tradierter Textstellen kann zumeist zu Recht davon ausgehen, daß es einen authentischen Urtext gab, wobei sich im einzelnen trefflich darüber streiten läßt, wie genau dieser Urtext ausgesehen haben mag. Und Literaturkritik im vormodernen Sinne meint noch über klassisch-zeitlose Kriterien zu verfügen, durch die sich Kunstwerke ein für allemal beurteilen lassen.

In der Neuzeit ändert sich zunächst noch nichts Grundlegendes am semantischen Gehalt des aus der Antike entlehnten Kritikbegriffs. Entscheidende Änderungen werden allerdings indirekt schon dadurch vorbereitet, daß das oberste Kriterium für moralische oder ästhetische Kritik gleichsam vom Himmel auf die Erde heruntergeholt wird: Statt im Ideenhimmel, im göttlichen „nous“ oder im christlichen Gott wird das oberste Kriterium für Kritik zunehmend in der Natur des Menschen selbst angesiedelt. Freilich leiten die Natur-Rechtslehren die Rechte und Pflichten des Menschen zunächst immer noch aus seiner überzeitlich-universell konzipierten Vernunft-Natur ab. Geschichtsschreibung, Moralistik und Dichtung räumen zwar auch der Unvernunft in der Menschennatur breiten Raum ein, lassen aber dahinter doch auch immer ein idealeres Menschenbild aufscheinen.

Dieser neuzeitliche Kritikbegriff ist zunächst rein wissenschaftsimmanent und in politischer und religiöser Hinsicht systemkonform verfaßt. Selbst die Ausweitung der Textkritik auf die Heiligen Schriften bleibt zunächst konfessionell eingebunden. Erst Pierre Bayles *Dictionnaire historique et critique* aus dem Jahre 1697 vollzieht den entscheidenden Schritt in Richtung auf einen praxisorientierten Kritikbegriff. Seine Textkritik wird überkonfessionell und religionskritisch im Sinne einer strikten Trennung von Religion und Wissenschaftlichkeit. In der zweiten Auflage des Dictionnaire wird Bayle deutlich:

Il faut nécessairement opter entre la philosophie et l'Evangile [...]: la combinaison de ces deux choses n'est guère plus impossible que la

combinaison des commodités de la figure carrée et de la figure ronde. (Pierre Bayle, « Ille Eclaircissement joint à la seconde éd. [1701] du *Dictionnaire historique et critique* [1697]», 317)

Man ist genötigt, zwischen der Wissenschaft und dem Evangelium zu wählen: die Verbindung dieser beiden ist nicht viel unmöglicher als die Verbindung der Vorteile eines quadratischen und eines runden Umrisses.

In dem Maße, wie der aufklärerische Begriff von Wissenschaft und Vernunft emphatisch wird, wird die Abgrenzung zur Religion polemisch. Damit ist aber indirekt der Weg schon gebahnt für ein Ausgreifen des Kritikbegriffs auf alle Bereiche der Praxis. Den Umschlag des klassisch-aufklärerischen Kritikbegriffs in politische Subversion belegt am eindrücklichsten der Artikel „critique“ in Diderots und D'Alemberts Encyclopédie, verfaßt von Jean-François Marmontel und erschienen im Jahre 1754. Der Artikel beginnt noch ganz harmlos mit der Behandlung von Textkritik, Wissenschaftskritik und Kunstkritik, um dann im Abschnitt „critique en Morale“/„Moralkritik“ plötzlich in politische Propaganda umzuschlagen (die entscheidenden Passagen sind unterstrichen):

l'Histoire, dans sa partie morale, est une espece de labyrinthe où l'opinion du lecteur ne cesse de s'égarer; c'est un guide qui lui manque : or ce guide seroit un *critique* capable de distinguer le droit de l'autorité et la vertu de la gloire; en un mot de réduire l'homme quel qu'il fût à la condition de citoyen; condition qui est la base des lois, la règle des mœurs, & dont aucun homme en société n'eut jamais droit de s'affranchir. Le *critique* [...] ne doit voir la société en général que comme un arbre immense dont chaque homme est un rameau, chaque république une branche, & dont l'humanité est le tronc. De-là le droit particulier & le droit public, qui ne sont l'un & l'autre que le droit naturel plus ou moins étendu, mais soumis aux mêmes principes invariables de l'équité naturelle.

(Jean-François Marmontel, Art. « Critique », s.f., *Encyclopédie etc.*, 1754, 494; Unterstreichungen P.G.)

unter moralischen Gesichtspunkten ist die Geschichte bzw. die Geschichtsschreibung eine Art Labyrinth, in dem sich der Leser unaufhörlich verirrt; es fehlt ihm ein Führer: Nun, dieser Führer wäre ein Kritiker, der in der Lage wäre, zwischen Recht und Autorität zu unterscheiden, zwischen Tugend und Ruhm; ein Führer mit einem Wort, der jedweden Menschen auf seine Eigenschaft als „citoyen“ zurückführen würde: eine Eigenschaft, die die Grundlage der Gesetze sowie die Regel der Sitten ausmacht und derer sich kein Mensch in Gesellschaft je entledigen darf. Der Kritiker muß die Gesellschaft im allgemeinen als riesigen Baum ansehen, an dem jeder einzelne Mensch einen Zweig darstellt, jede Republik einen Ast und die Menschheit insgesamt den Stamm. Daraus ergeben sich das Privatrecht und das öffentliche Recht, die nur mehr oder weniger ausgedehnte Varianten des Naturrechts sind, aber denselben unwandelbaren Prinzipien natürlicher Gerechtigkeit unterliegen.

Kaum verhüllt wird Kritik hier zur Kritik an den herrschenden politisch-sozialen Verhältnissen in Frankreich. Der Rousseausche Begriff des „citoyen“, ein Kampfbegriff gegen soziale Ungleichheit und für politisches Engagement, wird zum Inbegriff des Menschlichen

aufgewertet, Recht und Tugend werden polemisch gegen vererbte Autorität und aristokratische „gloire“ gesetzt, die Republik wird zur einzigen naturrechtlich legitimierten Staatsform erklärt.

Auf dem Höhepunkt ihrer Selbstsicherheit leitet die klassische Aufklärung aus der von ihr statuierten allgemeinen Wesensnatur des Menschen politische Postulate ab, die der Revolution von 1789 als Leitideen dienen werden. Allerdings merkt Marmontel nicht, wie brüchig die Prinzipien schon geworden sind, auf die er seine Selbst- und Zukunftsgewißheit aufbaut. Ein Blick auf die Gesellschaftstheorie und die Geschichtsphilosophie seines Gewährsmannes Rousseau soll nun im 2. Teil das Zerschlagen der epistemologischen Basis dieses klassisch-aufklärerischen Kritikbegriffs vorführen.

[zum Seitenanfang](#)

2)Das Zerschlagen des vorautonomen Kritikbegriffs im Prozeß der Herausbildung und Entdeckung der modernen Subjektivität

Der klassisch-aufklärerische Kritikbegriff bezieht seine Selbstsicherheit in politisch-praktischer Hinsicht aus der Gewißheit seines obersten Kriteriums: der vernünftigen Menschen-Natur. Insofern kann sowohl dieser Kritikbegriff als auch der darauf bezogene Begriff von Subjektivität als vorautonom bezeichnet werden. Denn: wie der konkreten Kritik ihr Kriterium in der überzeitlichen Vernunft-Natur immer schon vorgegeben ist, so ist auch dem konkreten Einzelsubjekt mit dieser all-gemeinen Vernunft-Natur sein Identitätszentrum immer schon voraus-gesetzt.

Nun besitzt zwar einerseits dieser vorautonom-naive Kritikbegriff mit seiner vermeintlichen Kriteriengewißheit bis heute landläufige politisch-praktische Geltung, - ja er bezeugt seine vorautonome Verfaßtheit gerade darin, daß er im Gefolge der Revolutionen und Weltbürgerkriege seit 1789 von einem oppositionellen zu einem Herrschafts-Begriff aufgestiegen ist, mit dem nun nicht mehr nur Machtkritik geübt wird, sondern auch Kritik an denen, die die Natürlichkeit und Vernünftigkeit der herrschenden Tendenzen in Sein und Bewußtsein anzweifeln. *Andererseits* wurde aber die Basis dieses vorautonomen, klassisch-aufklärerischen Kritikbegriffs, nämlich der Begriff einer universellen vernünftigen Wesensnatur des Menschen, schon auf dem Höhepunkt der klassischen Aufklärung selbst, um 1750 herum, brüchig. Und es war ausgerechnet Rousseau, der wichtigste Gewährsmann nicht nur Marmontels sondern einer kritisch-revolutionären Theorie der Aufklärung überhaupt, der die vernünftig-naturrechtliche Basis des klassisch-aufklärerischen Kritikbegriffs als illusorische Projektion enthüllte.

Ein Jahr nach Marmontels Artikel „critique“ veröffentlicht Rousseau seinen *Discours sur l'inégalité*, in dem er die epistemologische Basis von Marmontels Kritikbegriff zerstört. Rousseaus Ausgangspunkt ist eine Kritik an der Methodik von Naturrechtslehrern wie Hobbes oder Locke. Diese hatten, um die Natur des Menschen herauszupräparieren, einfach ihre Zeitgenossen im England des 17. Jahrhunderts in einem Gedankenexperiment

ihrer sozialen Infrastrukturen beraubt und die Verhältnisse, die *dann* eintreten, wenn die staatliche Ordnungsmacht wegfällt, als Naturzustand des Menschen bezeichnet. Je nach Standpunkt war dabei eine mehr oder weniger aggressive Leidenschafts-Natur des Menschen herausgekommen, dem aber zugleich die Fähigkeit zu der vernünftigen Einsicht eingepflanzt war, daß es zur Vermeidung des permanenten Bürgerkriegs besser sei, genau jene staatliche Ordnungsmacht zu erfinden, von der im Gedankenexperiment vorübergehend abstrahiert worden war. Rousseau deckt den wichtigsten Konstruktionsfehler dieser Naturrechtskonzeptionen auf:

Les Philosophes qui ont examiné les fondemens de la société, ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de Nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. [...] tous ont transporté à l'état de Nature des idées qu'ils avoient prises dans la société; ils parloient de l'homme sauvage, et ils peignoient l'homme Civil (Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, 1755, 68).

Die Philosophen, die die Grundlagen der Gesellschaft untersucht haben, haben alle die Notwendigkeit verspürt, bis zum Naturzustand zurückzugehen, aber keiner von ihnen ist dort angekommen. Alle haben sie Vorstellungen auf den Naturzustand übertragen, die sie aus der Gesellschaft entnommen hatten. Sie sprachen vom Wilden und schilderten den vergesellschafteten Menschen.

Die neuzeitlichen Naturrechtslehrer hatten den ‚Naturzustand‘ des Menschen einfach analytisch aus den Verhaltensweisen ihrer Zeitgenossen extrapoliert. Rousseau erkennt, daß viele dieser Verhaltensweisen sich erst im Prozeß der Zivilisation herausgebildet haben. Dreht man diesen Prozeß spekulativ zurück, so muß man gleiches für den Prozeß der menschlichen Bewußtseinsbildung tun. Wir ahnen, wo man dann zuletzt ankommt:

Les seuls biens que l'homme naturel connoisse dans l'Univers, sont la nourriture, une femelle et le repos. Il avoit dans le seul instinct tout ce qu'il lui falloit pour vivre dans l'état de Nature [...]. Les hommes naturels ne connoissoient ni la vanité, ni la considération, ni l'estime, ni le mépris; ils n'avoient pas la moindre notion du tien et du mien, ni aucune véritable idée de la justice (ibd., 134/152).

Die einzigen Güter, die der Naturmensch in der Welt kennt, sind Nahrung, ein Weibchen und Ruhe. Im Instinkt allein besaß er alles, was er brauchte, um im Naturzustand zu leben. Die Naturmenschen kannten weder Eitelkeit noch Ansehen, weder Wertschätzung noch Verachtung; sie hatten nicht den geringsten Begriff von Dein und Mein, noch irgendeine wirkliche Vorstellung von Gerechtigkeit.

Am Ursprung der Menschheit findet Rousseau den Menschenaffen. Damit bricht er das wichtigste Tabu der klassischen Anthropologie: die gattungslogische Trennung zwischen Mensch und Tier. Dieses Dogma war zugleich die wichtigste Triebfeder des metaphysischen Denkens überhaupt: Metaphysik läßt sich geradezu durch die Bemühungen definieren, den Menschen auf den Begriff einer zeitlos mit sich selbst identischen und von der Tiernatur radikal verschiedenen Wesensnatur zu bringen. Mit anderen Worten ging es darum, Geschichte in Zeitlosigkeit aufzuheben. Bei Rousseau offenbart die menschliche Natur

erstmalig ihren Zeitkern. Anstatt die Geschichtlichkeit des Menschen im klassischen Naturbegriff aufzuheben, hebt er die Natur des Menschen im geschichtlichen Prozeß auf:

Le Genre-humain d'un âge n'est pas le Genre-humain d'un autre âge ; [...] l'ame et les passions humaines changent pour ainsi dire de Nature (ibd., 264).
Das Menschengeschlecht eines Zeitalters ist nicht das Menschengeschlecht eines anderen Zeitalters; die Seele und die Emotionalität des Menschen wechseln sozusagen ihre Natur.

„Changer de Nature“/„Seine Natur wechseln“ ist im klassischen Denken eine unsinnige Aussage. Rousseau hebt das Unerhörte der Begriffszusammenstellung durch ein „pour ainsi dire“/„sozusagen“ noch hervor. Wenn sich aber die Natur des Menschen in einen Prozeß verflüchtigt, an dessen Anfang der Nicht-Mensch, das Tier, steht, dann ist auch das Ende offen. Im klassischen Denken ist das Telos im Ursprung aufbewahrt. Der Verlust der Ursprungsgewißheit geht einher mit dem Verlust der Orientierung. Der Mensch ist ein Zufall:

la perfectibilité, les vertus sociales, et les autres facultés, que l'homme Naturel avoit reçues en puissance ne pouvoient jamais se developper d'elles mêmes, [...] elles avoient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvoient ne jamais naître, et sans lesquelles il fut demeuré éternellement dans sa condition primitive (ibd., 166).

die Perfektibilität, die sozialen Tugenden und die anderen Eigenschaften, die der Naturmensch potentiell besaß, konnten sich niemals von selbst entfalten, sondern bedurften hierfür des zufälligen Zusammentreffens mehrerer äußerer Ursachen, die auch niemals hätten auftreten können und ohne die der Mensch ewig in seinem Urzustand geblieben wäre.

Alles, was den Menschen ausmacht, ja selbst die Perfektibilität, seine gegenüber Tieren erhöhte Entwicklungsfähigkeit, hätte sich nicht unbedingt entwickeln müssen. Natürlich muß die Menschwerdung möglich gewesen sein, denn sie ist ja in der Tat eingetreten; und deshalb spricht Rousseau von „faculté en puissance“. Aber es gibt auch viele Möglichkeiten, die sich im Laufe der Geschichte zufällig nicht realisieren; das hätte der Menschheit selbst genauso ergehen können. Was das metaphysische Denken immer zu verdrängen gesucht hat, drängt sich nun auf: die radikale Kontingenz des Menschen, kontingent im Sinne von etwas, das da ist, genausogut aber anders oder überhaupt nicht da sein könnte. Und was für die Gattung als Ganze gilt, gilt natürlich auch fürs individuelle Subjekt, bzw. von „Gattung“ kann man nach Auflösung des Begriffs menschlicher Natur eigentlich gar nicht mehr sprechen; vielmehr bildet nunmehr jedes Subjekt eine Gattung für sich. Und selbst diese Anleihe bei der Begriffslogik hinkt: eine logische Gattung wäre ja immerhin mit sich selbst identisch. Und nicht einmal dies läßt sich vom modernen Subjekt sagen.

Die menschliche Natur ist also ein offener Prozeß, der ex nihilo, nämlich beim Nicht-Menschen, begann und dessen Zukunft offen ist. Lassen sich aber aus einem Prozeß Normen menschlichen Verhaltens und Zusammenlebens ableiten und damit auch Kriterien für Kritik? Rousseau ist ja der erste Kulturkritiker im modernen Sinne und gerade mit seiner

Abhandlung über die Ungleichheit und deren Ursprünge beabsichtigt er harsche Kritik an der sozialen Ungleichheit im absolutistischen Ständestaat. Aber, wohl zu seiner eigenen Überraschung muß er im Laufe seiner Abhandlung feststellen, daß sich in einem offenen Prozeß aus früheren, ursprünglicheren Aggregatzuständen keine Normen für spätere ableiten lassen.

Rousseau entwirft im *Discours sur l'inégalité* spekulativ eine historische Phänomenologie der Bewußtseinsformen vom Vormenschen bis zu seiner Gegenwart. Die wichtigste Triebfeder in diesem Prozeß ist die zunehmende Ausdifferenzierung des Einzelbewußtseins aus dem kollektiven Bewußtsein. Zunächst, in weniger ausdifferenzierten Gesellschafts- und Bewußtseinsformen findet das einzelne Individuum den Schwerpunkt seiner Identität noch eher in seiner Gemeinschaft. Auf dieser Stufe können öffentliches und privates Interesse noch nicht ernstlich in Widerspruch geraten, weil das Einzelbewußtsein sich vom kollektiven Bewußtsein noch nicht ausreichend emanzipiert hat. Genau dieser Antagonismus bricht aber im Prozeß der sozialen Ausdifferenzierung auf und vertieft sich zunehmend:

C'est à cette ardeur de faire parler de soi, à cette fureur de se distinguer qui nous tient presque toujours hors de nous mêmes, que nous devons ce qu'il y a de meilleur et de pire parmi les hommes, nos vertus et nos vices, nos Sciences et nos erreurs, nos Conquérans et nos Philosophes (ibd., 256).

Diesem glühenden Eifer, von sich reden zu machen, dieser Wut, sich hervorzutun/sich auszuzeichnen/sich zu unterscheiden, die einen fast immer außer sich sein läßt, verdanken wir das Beste und das Schlimmste unter den Menschen: unsere Tugenden und Laster, unsere Wissenschaften und Irrtümer, unsere Eroberer und Philosophen.

Die Ausdifferenzierung des Einzelsubjekts aus der Gemeinschaft äußert sich als eine Art Bewußtseinsspaltung. Das autonomer gewordene Subjekt kann nämlich seine Identität nicht aus sich selbst heraus stabilisieren. Es bleibt von der freiwilligen Anerkennung seiner Einzigartigkeit durch andere Einzelsubjekte abhängig und kann dadurch wesentlich leichter als vorautonome Subjekte völlig „außer sich“ geraten. Im Antagonismus dieser labilen intersubjektiven Vermittlungsdynamik siedelt Rousseau nun den Motor geschichtlicher Entwicklung an. Mit Kategorien wie Fortschritt oder Rückschritt ist diese Entwicklung gar nicht mehr zu fassen: „dieser ‚fureur de se distinguer‘ verdanken wir das Beste und das Schlimmste“, wie es im Zitat heißt. Sinnlos wäre es auch, im nachhinein Kritik an fundamentalen Tendenzen der Entwicklung üben zu wollen. Und so schließt Rousseau seine Abhandlung mit einem überraschenden Ergebnis:

Il suit de cet exposé que l'inégalité étant presque nulle dans l'état de Nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'Esprit humain, et devient enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des Loix (ibd., 270).

Aus dieser Darstellung folgt, daß die Ungleichheit, die im Naturzustand gleich null ist, ihre Macht und ihr Wachstum aus der Entwicklung unserer Fähigkeiten und den Fortschritten des menschlichen Geistes bezieht und durch die Etablierung von Eigentum und Gesetzen schließlich dauerhaft und legitim wird.

Der Begriff der „*inégalité*“ ist im Laufe der Abhandlung sozusagen semantisch tiefergelegt worden und hat seine sozialkritische Intention zugunsten einer bewußtseinsanalytischen Bedeutung ausgeweitet und neutralisiert. Er umfaßt nun den Prozeß der Individualisierung und der Entfremdung des Einzelbewußtseins vom Kollektiv und von sich selbst. Das autonome Subjekt konstituiert sich in einer komplexen Dialektik von Gleichheit und Ungleichheit, und Rousseau führt im einzelnen aus, wie seine Autonomie durch die medialen Instanzen Sprache, Arbeit, positives Recht, Eigentum, Macht sowohl mitkonstituiert als auch wieder relativiert wird. Rousseau sieht dabei die Gefahr des völligen Selbstverlustes im total gewordenen Beziehungs- und Vermittlungsgeflecht:

L'homme originel s'évanouissant par degrés, la Société n'offre plus aux yeux du sage qu'un assemblage d'hommes artificiels et de passions factices qui sont l'ouvrage de toutes ces nouvelles relations, et n'ont aucun vrai fondement dans la Nature (ibd., 266).

Der ursprüngliche Mensch verschwindet nach und nach, und die Gesellschaft stellt in den Augen des Weisen nur mehr eine Ansammlung künstlicher Menschen und gekünstelter Emotionen dar, die das Werk all dieser neuen Beziehungen sind und keinerlei wirkliche Grundlage in der Natur haben.

Kriterien für seine Kritik kann Rousseau aber nicht mehr angeben, da er ja den Naturbegriff, auf den er sich hier am Schluß des Zitats beruft, im *Discours sur l'inégalité* selbst destruiert hat. Und auch die Zukunft des Entwicklungsprozesses der Menschheit bleibt für Rousseau letztlich offen und unvorhersehbar. Zwischen Tendenzen zur totalen Vermachtung der zunehmend entkernten Subjekte und Tendenzen zum Widerstand sieht er die Zukunft der Menschheit als permanenten Krisenzustand:

Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions (*Emile*, 1762, 224),

Wir nähern uns einem Zustand der Krise und einem Zeitalter der Revolutionen,

schreibt Rousseau 1762 im *Emile*. Wie Koselleck ausführt, ist er damit der erste, der den Begriff der „Krisis“ zum Dauerzustand eines permanenten Strukturwandels umdeutet. Allgemeinverbindliche Kriterien für Kritik, d.h. ein verbindliches Menschenbild, lassen sich in solch einem krisenhaften Prozeß nicht mehr angeben. Der Prozeß reißt die einzelnen entkernten Subjekte gleichsam mit, - andere Subjekte, die hinhaltend Widerstand leisten wie Rousseau selbst, setzen die Kriterien ihrer Kritik dezisionistisch aus sich selbst heraus. Seine Autobiographie beginnt Rousseau so:

Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaud pas mieux, au moins je suis autre. (*Les Confessions*, 1765-70, 3)

Ich bin wie niemand, den ich sonst kenne; ich wage zu glauben, daß ich bin wie niemand, der sonst existieren mag. Wenn ich auch nicht besser bin, so bin ich wenigstens anders.

Seine subjektive Einzigartigkeit ist das eine der beiden ethischen Kriterien, das Rousseau zuletzt noch gelten läßt; als Richter über sich selbst akzeptiert er nur sich selbst:

Que la trompette du jugement dernier sonne quand elle voudra; je viendrai ce livre [*Les Confessions*] à la main me présenter devant le souverain juge. Je dirai hautement : voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus.[...] Etre éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables : qu'ils écoutent mes confessions. [...] Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur avec la même sincérité; et puis, qu'un seul te dise, s'il l'ose : je fus meilleur que cet homme-là (ibd.).

Wann immer die Trompete des Jüngsten Gerichts erschallen möge, werde ich mit diesem Buch [*den Confessions*] in der Hand vor den Höchsten Richter treten. Ich werde mit lauter Stimme sagen: hier steht, was ich getan habe, was ich gedacht habe und was ich war. Ewiges Wesen, versammle die unendliche Menge meiner Mitmenschen um mich: sie mögen meine Bekenntnisse hören. Jeder von ihnen möge seinerseits sein Herz mit der gleichen Aufrichtigkeit öffnen; und dann soll einer Dir sagen, wenn er es wagt: *ich war besser als dieser Mensch da*.

Rousseau funktioniert das Jüngste Gericht um zu einer Performance Jean-Jacques', der dem lieben Gott sein Buch des Lebens in Form seiner *Confessions* gleich selbst mitgebracht hat. Und als zweites ethisches Kriterium neben die subjektive Einzigartigkeit tritt hier die unbedingte Aufrichtigkeit gegenüber sich selbst als Richter über sich selbst. Bedenkt man, daß „Jüngstes Gericht“ im griechischen *Neuen Testament* auch „Krisis“ heißt, dann wird hier der Begriffswandel von Krise und Kritik noch einmal sinnfällig: Nicht mehr erscheinen alle Menschen vor dem Richterstuhl der universellen Wahrheit und Güte, um das abschließende Urteil, die abschließende Kritik ihres Lebens zu erfahren, sondern manche leben bewußtlos und ungerichtet vor sich hin, während andere ihre eigenen Beurteilungen verfassen und sie den anderen zu einem unabschließbaren Prozeß des Vergleichens vorlegen.

[zum Seitenanfang](#)

3) Der moderne, autonome Kritikbegriff

Die deutsche Theorie von Kant bis Marx zieht die Konsequenzen aus der Auflösung des naturrechtlich-verbindlichen Kriteriums für Kritik durch Rousseau. „Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx“ ist in dem kanonischen Werk von Kurt Röttgers mit dem Obertitel *Kritik und Praxis* aus dem Jahre 1975 eigentlich alles gesagt. Ich perspektiviere seine Ergebnisse vielleicht etwas anders als er; das tut er selbst inzwischen freilich auch.

Mit dem Verlust überzeitlich-verbindlicher Wertkriterien für Kritik wie für authentische Subjektivität wird Kritik bodenlos und autonom zugleich. Nach Koselleck wird Kritik in der Moderne zur Hypokritik oder Hypokrisie, weil sie ihre Bodenlosigkeit verschleiern oder verdrängen muß, um wirksam bleiben zu können. Stellt sich aber die Kritik in der Moderne

dem Verlust apriorischer Wertkriterien, dann muß sie ihre Kriterien im Prozeß des Kritisierens selbst, also autonom, setzen. Auf diese Situation kann eine Kritische Theorie auf zweierlei Art reagieren: entweder sie zieht sich aus der Praxis zurück und wird transzendental wie bei Kant oder sie wird zum politischen Kampfbegriff wie bei Marx.

Immanuel Kant stellt klar, daß das Einzelbewußtsein im überindividuellen Vernunftprinzip des „cogito“ keine Kriterien für Authentizität mehr findet. In der Kritik der reinen Vernunft heißt es:

Daß aber Ich, der ich denke, im Denken immer als Subjekt gelten müsse, bedeutet nicht, daß ich, als Objekt, ein, für mich, selbst bestehendes Wesen, oder Substanz sei, [...] kann also auch nicht die Identität der Person bedeuten (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781/87, B 407s.).

Kant konstatiert die totale Kontingenz als fundamentale Existenzbedingung moderner Subjektivität:

die empirische Einheit des Bewußtseins, durch Assoziation der Vorstellungen, ist ganz zufällig (ibd., B 139s.).

Unter diesen Bedingungen kann Kritik, will sie wissenschaftlich-objektiv sein, nur noch Selbstkritik der Vernunft und ihrer dogmatischen Anmaßungen sein. Diese Art der transzendentalen Vernunftkritik kann zwar durchaus noch auf indirekt-negativem Wege praktisch werden, wie die Vernunftkritik der Romantik, der *Dialektik der Aufklärung* oder des Dekonstruktivismus zeigen. Aber sie muß auf die Setzung positiver Kriterien für praktische Kritik verzichten.

Dieser Konsequenz stellt sich Kant in seiner praktischen Philosophie und seiner Ästhetik zwar noch nicht direkt, aber in der Folgezeit wird schnell klar werden, daß sein kategorischer Imperativ in Anbetracht der Komplexität der modernen Gesellschaften und des modernen Bewußtseins nicht praktikabel und daß die Instanz im Bewußtsein, an die er appelliert, viel zu unzuverlässig ist. Indirekt werden die Aporien von Kants praktischer Philosophie daran deutlich, daß er den drei Grundfragen der Vernunft aus der Kritik der reinen Vernunft, also

1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? (ibd., B 833),

in seinen Vorlesungen die vierte und fundamentalste hinzufügt:

4. Was ist der Mensch? (Kant, Vorlesungen, Jäsche 1800, 25).

Und Kant ergänzt an dieser Stelle, daß die drei ersten Fragen von der Beantwortung der vierten abhängen. Wenn der Mensch aber ein offener Prozeß ist, wie wir seit Rousseau wissen, und wenn sich das menschliche Einzelsubjekt auf seine Gattung gar nicht mehr zurückführen läßt, dann greifen universale und zeitlos konzipierte anthropologische

Konstanten wie der Kategorische Imperativ sowieso zu kurz.

Hegels Geschichtsphilosophie begreift das menschliche Bewußtsein zwar immerhin als Prozeß, aber als abschließbaren bzw. bereits abgeschlossenen, vernunftgelenkten Prozeß. Diese Illusion zerstob zwischen 1815 und 1848, als Karl Marx sich daran machte, ein weiteres Kapitel in der Phänomenologie menschlicher Bewußtseinsformen zu schreiben. Von Hegel hatte Marx gelernt, in den in sich widersprüchlichen Tendenzen des geschichtlichen Prozesses selbst nach Elementen von Vernünftigkeit zu suchen. Nur konnte Marx Hegels Zuversicht nicht mehr teilen, daß sich die Vernunft in der Geschichte von selbst realisieren würde. Da würde der Mensch nach Marx schon tatkräftig in denkerischen und politischen Auseinandersetzungen mitwirken müssen. Voraussetzung für kritisches, eingreifendes Denken aber ist es auch nach Marx noch, daß die Praxis selbst zumindest schon Spuren von Vernunft enthält, an denen Kritik ansetzen kann:

Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen. (Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1844, „Einleitung“, 386).

Nun schien in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts in West- und Mitteleuropa tatsächlich eine in sich widersprüchliche Konstellation von Sein und Bewußtsein gegeben, die Tendenzen zu einer positiven Veränderung der Praxis in sich trug und insofern dem Gesellschafts- und Bewußtseinskritiker Kriterien für eine Kritische Theorie liefern konnte: Zum einen propagierte die bürgerliche Ideologie humanistische Ideale, die sich kritisch auf die Realität des bürgerlichen Kapitalismus zurückbeziehen ließen. Zum anderen existierte eine potentiell revolutionäre Klasse, die die ihnen vorenthaltenen materiellen und geistigen Güter aktiv für sich einzufordern begann. Und zum dritten gab es eine zwischen der bürgerlichen Ideologie und dem Proletariat vermittelnde Schicht von Intellektuellen und Künstlern, die eine engagierte Theorie und Kunst schufen.

Noch in Max Horkheimers Programmschrift „Traditionelle und kritische Theorie“ aus dem Jahre 1937 hallen die humanistischen Ideale aus der Hoch-Zeit der bürgerlichen Ideologie nach. Die Schrift wird gleichsam rhythmisiert durch Begriffe wie

Humanität, Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität, Autonomie, Selbstbestimmung, Emanzipation, das Glück aller Individuen, die Versöhnung von Individuum und Gesellschaft, ein harmonisches kulturelles Ganzes, die Gemeinschaft freier Menschen (Max Horkheimer, „Traditionelle und kritische Theorie“, 1937, passim),

ja zuletzt durch heutzutage so altertümlich wirkende Begriffe wie

Aufrichtigkeit, Lauterkeit, Treue (ibd.).

Oberbegriff all dieser Wertbegriffe ist für Horkheimer immer noch die

Vernunft (ibd.).

Und in einem aus demselben Jahr stammenden Nachtrag zu seiner Schrift bekräftigt Horkheimer noch einmal:

Das Ziel einer vernünftigen Gesellschaft, das heute freilich nur in der Phantasie aufgehoben scheint, ist in jedem Menschen wirklich angelegt (ibd., „Nachtrag“, 224).

Wenn das Adjektiv „vernünftig“ in diesem Zitat all das zusammenfaßt, was Horkheimer vorher an humanistischen Idealbegriffen aufgezählte hat, dann ist dieser Satz freilich ein Irrtum und ein idealistischer Rückfall vor Marx, ja vor Rousseau. Realistischer wirkt Horkheimer am Schluß seines Nachtrags:

Wenn die Persönlichkeit nach Goethe als Glück gilt, so hat Pirandello eben erst hinzugefügt, daß auch ihr Besitz sozial gestiftet ist und jederzeit verloren gehen kann (ibd., 225).

Und zwar, so möchte man präzisieren, kann Goethes Begriff der Person nicht nur „jederzeit“, sondern „für alle Zeit“ verloren gehen. Zwischen Goethe und Pirandello haben sich das Bewußtsein und sein Sein so radikal geändert, daß sich die Wirklichkeit des Menschen, mit Marx gesprochen, nicht mehr zum Gedanken der Goetheschen Person hindrängt. Und einen Gedanken, dem in der Wirklichkeit keine einigermaßen greifbare Tendenz entspricht, einen solchen Gedanken kann man der Wirklichkeit auch nicht aufdrängen.

Nach Karl Marx schreiben Freud, Sartre und Adorno die nächsten Kapitel in der Phänomenologie menschlicher Bewußtseinsformen. Insbesondere Adorno sieht sich gezwungen zu konstatieren, daß die Möglichkeit von Ideologiekritik, und damit von Kritik in Marxscher Tradition überhaupt, vergänglich ist:

Mit der Gesellschaft ist die Ideologie derart fortgeschritten, daß sie nicht mehr zur wie immer brüchigen Selbständigkeit sich ausbildet, sondern nur noch als Kitt: falsche Identität von Subjekt und Objekt. Die Individuen sprechen auf die herrschende abstrakte Allgemeinheit an, als wäre sie ihre eigene Sache. Umgekehrt ist das Allgemeine, dem sie sich beugen, ohne es noch zu spüren, derart auf sie zugeschnitten [...], daß sie sich frei und leicht und freudig binden (Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, 1966, 341).

Ideologie büßt nun, im nachbürgerlichen und nachproletarischen Zeitalter, ihr idealistisches und damit potentiell kritisches Superstrat ein. Ideologie heißt nun, daß die Interessen, Herrschaftsverhältnisse und Rollenspiele des sozialen Lebens so unmerklich ins Bewußtsein einsickern, daß das Einzelbewußtsein mit ihnen identisch wird. Die Subjekte, und zwar sowohl diejenigen, die eher von den sozialen Verhältnissen zu profitieren scheinen als auch die anderen, werden tendenziell wieder zu bewußtlosen, dabei nicht unbedingt unglücklichen, Funktionären der Verhältnisse, in denen sie leben. Für den Ideologiebegriff

bedeutet dies nun, thesenhaft komprimiert und im Sinne Adornos formuliert, der selten einmal etwas auf den Punkt bringt:

Ideologie ist, wenn das Bewußtsein sein Sein unreflektiert (im Sinne von „unkritisch“) reflektiert (im Sinne von „widerspiegelt“).

Dieser Ideologiebegriff destruiert sich aber selbst, weil der Ideologiebegriff in Marxscher Tradition kontrafaktische Ideale für sich instrumentalisiert, die zum Kriterium für Kritik am ideologischen Bewußtsein und seinem Sein werden können. Das nachmoderne Bewußtsein ist weder ideologisch noch kritisch, es wird einfach identisch mit seinem Sein. Das nachmoderne Bewußtsein kehrt den neuzeitlichen *Strukturwandel der Öffentlichkeit* um, durch den sich der Spalt zwischen Innerlichkeit und Öffentlichkeit, zwischen Sein und Bewußtsein ausgebildet und fortwährend vertieft hat. Schreibt man Hegels Abfolge der Bewußtseinsformen aus der Phänomenologie des Geistes fort, so kann man der Reihe des stoischen, des skeptischen, des unglücklichen und des zerrissenen Bewußtseins heute das heiter-eindimensionale Bewußtsein der Nachmoderne hinzufügen. Gelangt dieses Bewußtsein zu einem gewissen Reflexionsniveau, so ergibt es sich in zynisches Einverständnis. Kritik an beiden Bewußtseinsformen der Nachmoderne erscheint zunehmend als rückwärtsgewandte Verweigerungshaltung vor den real-existierenden Tendenzen im Seinbewußtsein und damit definitiv als grundlos. Kritik verliert damit wieder ihren politisch-kämpferischen Charakter, den sie so lange hatte, wie sie sich wenigstens noch auf gewisse Tendenzen in Sein und Bewußtsein berufen und sich für diese Tendenzen gegen andere reale Tendenzen engagieren konnte. Als reine Setzung, ohne Verankerung in der Realität, erreicht der moderne Kritikbegriff seinen höchsten Grad an Autonomie und schlägt zugleich in Utopie zurück. So z.B. der Kritikbegriff des späten Michel Foucault, den mir Andrea Eckert näher gebracht hat. In Schriften und Vorträgen wie „Qu'est-ce que la critique“, „Le sujet et le pouvoir“ und „Qu'est-ce que les Lumières“ sucht Foucault seine modernistischen und existenzialistischen Wurzeln:

La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement (Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique », 1978, 39)

Das Wortspiel mit "désassujettissement" ist unübersetzbar, weil das Wort zum einen Machtkritik (wörtlich „Entunterwerfung“) als wichtigste Funktion von Kritik setzt und zum anderen die Freisetzung des Einzelbewußtseins von definitiven Festlegungen seiner Identität postuliert. Wobei man bedenken muß, daß das Wort „sujet“ als philosophische Kategorie im Französischen erst spät aus dem Deutschen importiert wurde und immer durch seine ursprüngliche Bedeutung des „Untertans“ belastet blieb. Zur Illustration eines von Herrschaft und Selbstfestlegungen relativ freien Subjekts, das er dann auch wieder „sujet autonome“ nennt, verweist Foucault in seinem Aufsatz „Qu'est-ce que les Lumières“ auf den Baudelaireschen Begriff der „modernité“, und in den letzten Sätzen dieses Aufsatzes knüpft er indirekt an Sartre an, wenn er das Projekt einer kritischen Ontologie des modernen Subjekts skizziert:

L'ontologie critique de nous-mêmes, [...], il faut la concevoir comme une

attitude, un *éthos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible. [...] le travail critique nécessite, je pense, toujours le travail sur nos limites, c'est-à-dire un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté. (Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières », 1984, Schluß)

Die kritische Ontologie unserer selbst muß man als Haltung, als Ethos, als philosophisches Leben auffassen, in dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich historische Analyse unserer Grenzen und Prüfung ihrer möglichen Überschreitung ist. Die kritische Arbeit erfordert, denke ich, immer ein Un-Abarbeiten an unseren Grenzen, d.h. ein geduldiges Bemühen, in dem die Ungeduld der Freiheit Form gewinnt.

Die Begriffe des „franchissement de ses limites/Überschreitens seiner Grenzen“ und des „travail sur ses limites/Sich-Abarbeitens an seinen Grenzen“ erinnern an Sartres Begriff der Selbsttranszendenz oder an Roland Hagenbüchles Begriff des Subjekts als Grenzgängers und rufen die ganze moderne Tradition der Kritik an Entfremdung und Inauthentizität auf, sowohl in Kunst und Literatur als auch in Kritischen Theorien. Zugleich liegt aber eine nostalgische Abschiedsstimmung über solchen Subjekt- und Kritikbegriffen, weil die historische Möglichkeit ihrer Realisierung, sollte sie sich je eröffnet haben, sich vielleicht endgültig wieder verschließen könnte und damit selbst ihre kompensatorische Realisierung im imaginären Raum der Kunst nicht mehr gelingen mag. Das nachmoderne Bewußtsein überschreitet die Grenzen der modernen, bürgerlichen Subjektivität so radikal, daß jeder Kritikbegriff an ihm abprallt.

[zum Seitenanfang](#)

4) Was könnte ein „Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert“ leisten?

Von der skizzierten Krise des modernen Kritikbegriffs scheint auf den ersten Blick der transzendente Kritikbegriff weniger betroffen zu sein als der praktisch-engagierte. Eine Art positivistisches Minimalziel des Symposiums wäre eine kritische Prüfung von Erscheinungsweisen und Konzepten menschlicher Subjektivität im 20. Jahrhundert, wie sie sich durch den Filter der Literatur und Kunst sowie der wissenschaftlichen Disziplinen darstellen. Im Kantischen Sinne geht es dabei durchaus auch um eine Kritik dogmatischer Anmaßungen selbstherrlicher Subjektivitäts- und Kritikkonzepte, wobei diese Kritik freilich von avancierter Kunst, Literatur und Theorie der Moderne seit der Romantik immer schon selbst geübt wurde.

Fraglich bleibt, ob es einen objektiven Standpunkt geben kann, von dem aus verschiedene Erscheinungsformen von Subjektivität zu vergleichen sind. Einen objektiven Standpunkt, von dem aus verschiedene Erscheinungsformen von Subjektivität *wertend zu beurteilen* sind, gibt es sicher nicht mehr. Was eine „Kritische Theorie“ heute noch anstreben kann, ist, im Anschluß an das, was Max Weber im 1. Zitat auf den ausgeteilten Blättern sagt: die Wertmaßstäbe herauszuarbeiten, die menschliche Subjekte in ihrem Handeln und

Sprachhandeln aus sich heraussetzen. Zuletzt geht es um verschiedene Menschenbilder, um wertbesetzte Konzepte menschlichen Lebens und Zusammenlebens. Erst wenn die Alternativen bewußt gemacht werden, kann man Stellung beziehen und es ergeben sich (vielleicht) Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten. Und dann spricht Jean-Paul Sartres Maxime, mit der ich schließen will, vielleicht doch noch eine gewisse Wahrheit aus:

dévoiler c'est changer (Jean-Paul Sartre, « Qu'est-ce que la littérature », 1948, 73).

Bewußtmachen heißt Verändern.

[zum Seitenanfang](#)

5) Bibliographie

- Adorno, Theodor W.: „Beitrag zur Ideologienlehre“ (1954), in: Th.W.A., Soziologische Schriften I, ed. R. Tiedemann, Frankfurt/M. 1972, 457-477.
- Adorno, Theodor W., Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1966.
- Bayle, Pierre: Dictionnaire historique et critique (1697), ed. A.J. Beuchot, 15 vol., Paris 1820-24.
- Bormann, Claus von: Art. „Kritik“, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, eds. H. Krings et al., vol.2, München 1973, 807-823.
- Bormann, Claus von: Der praktische Ursprung der Kritik, Stuttgart 1974.
- Bormann, C.v. / Tonelli, G. / Holzey, H.: Art. „Kritik“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, vol. 4, eds. J. Ritter / K.Gründer, Basel/Stuttgart 1976, 1249-1282.
- Foucault, Michel: „Qu'est-ce que la critique“(1978), in: Bulletin de la Société française de Philosophie 84/1990, 35-63.
- Foucault, Michel: „Le sujet et le pouvoir“ (1982), in : M.F., Dits et écrits 1954-1988, eds. D. Defert / F. Ewald, vol. 4, Paris 1994, 222-243.
- Foucault, Michel : „Qu'est-ce que les Lumières?“ (1984), ibd., 562-578.
- Geyer, Paul: Die Entdeckung des modernen Subjekts. Anthropologie von Descartes bis Rousseau, Tübingen 1997.
- Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (1962), Neuwied/Berlin 1969.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes (1807), Nachdruck der Erstausgabe, Frankfurt/M. 1980.
- Horkheimer, Max: „Traditionelle und kritische Theorie“ (1937), in: M.H., Kritische Theorie, vol. 2, ed. Alfred Schmidt, Frankfurt/M. 1968, 137-225.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung (1944/47), Neuausgabe Frankfurt/M. 1969.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft (1781/87), ed. I. Heidemann, Stuttgart 1966.
- Kant, Immanuel: Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen 1765-1800, bearb. v. G. B. Jäsche, Königsberg 1800, in: Akademie-Ausgabe, vol. 9, Berlin/Leipzig 1923.
- Koselleck, Reinhart: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt/M. 1959.
- Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der

- fortgeschrittenen Industriegesellschaft (engl.1964, dt. 1967), trad. Alfred Schmidt, München 1994.
- Marmontel, Jean-François : Art. „Critique, s.f. “, in : Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, eds., D .Diderot / J.L.R. D'Alembert, vol. 4, Paris 1754, 490-497.
 - Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, „Einleitung“ (1844), in: Karl Marx / Friedrich Engels, Werke, vol.1, Berlin 1981, 378-391.
 - Röttgers, Kurt: Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx, Berlin/New York 1975.
 - Röttgers, Kurt: Art. „Kritik“, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, ed. H.J. Sandkühler, vol. 2, Hamburg 1990, 889-898.
 - Rousseau, Jean-Jacques: Discours sur l'inégalité/Diskurs über die Ungleichheit (1755), ed.crit., trad., comm. H. Meier, Paderborn etc. (2)1990.
 - Rousseau, Jean-Jacques: Emile (1762), eds. F. et P. Richard, Paris 1964.
 - Rousseau, Jean-Jacques: Les Confessions (verf. 1765-1770), in: J.-J. R., Œuvres complètes, eds. B. Gagnebin / M. Raymond, vol.1, Paris 1959.
 - Sartre, Jean-Paul: L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique (1943), Paris 1976.
 - Sartre, Jean-Paul: „Qu'est-ce que la littérature“, in : J.-P. S., Situations II, Paris 1948, 55-330.
 - Weber, Max: „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ (1904), in: M.W., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, ed. J. Winckelmann, Tübingen 1988, 146- 214.
 - Weber, Max: „Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“ (1917), ibd., 489-540.

zum Seitenanfang
