

Dietmar Köveker

Zur Aktualität der Kritischen Theorie

Die Kritische Theorie hat, rechnen wir vom Zeitpunkt der Gründung des Instituts für Sozialforschung im Jahr 1924 an, gut und gerne die durchschnittliche Lebenserwartung eines Bundesbürgers erreicht. Steht also ihr baldiges Ableben bevor? Oder ist sie am Ende schon tot? Derlei launig wirkende Bemerkungen sind natürlich wenig geeignet, um den Erwartungen an eine akademische Antrittsvorlesung gerecht zu werden. Vor allen Dingen aber, und das wiegt im Zusammenhang der Beschäftigung mit der Kritischen Theorie ungleich schwerer, sind sie nicht geeignet, die Dringlichkeit dieser Fragen vor Augen zu führen, die ihnen aller scheinbaren Launenhaftigkeit zum Trotz zukommt. Und zwar resultiert diese Dringlichkeit nicht zuletzt aus der Eigenart des theoretischen Selbstverständnisses der Kritischen Theorie selber. Ich werde deshalb im folgenden der Frage nachgehen, was es mit dieser hier behaupteten Dringlichkeit und Unabweisbarkeit der Frage nach der Aktualität der Kritischen Theorie auf sich hat. Ich werde dabei im wesentlichen in zwei Schritten vorgehen: In einem ersten Teil behandle ich die Frage, worauf dieser Aktualitätsbezug sich stützt und wodurch er sich auszeichnet. Vor dem Hintergrund dieser skizzenhaften Herausarbeitung dieses besonderen Moments kritischen Theorieverständnisses werde ich in einem zweiten Schritt der Frage nachgehen, was dazu aus der Sicht des Jahres 2004 zu sagen ist. Ich werde diese Frage wiederum unter einem zweifachen Gesichtspunkt erörtern: zunächst mit Hinblick auf die derzeitige Forschungspraxis der Kritischen Theorie, sodann mit Blick auf einige sich daraus ergebende theoretische Fragen und forschungsstrategische Desiderate.

I. Der Aktualitätsgedanke in der älteren Kritischen Theorie

Mir scheint, wie gesagt, außer Frage zu stehen, dass der besondere Aktualitätsbezug der Kritischen Theorie einen integralen Bestandteil ihres spezifischen theoretischen Selbstverständnisses zumindest in der Gründungsphase der Kritischen Theorie darstellt. Um meine These zuzuspitzen: ohne eine angemessene Herausarbeitung dieses

Aktualitätsbezuges und seiner Implikationen ist es unmöglich, die Besonderheit Kritischer Theorie in den Blick zu bringen.

a) Um diesen besonderen Aktualitätsbezug jetzt deutlicher zu machen, möchte ich zunächst einen Blick auf Adornos eigene Antrittsvorlesung werfen. Er hielt sie im Jahr 1931, und sie trug keineswegs zufällig den Titel »Die Aktualität der Philosophie«. Eine von Adornos Hauptüberlegungen in diesem Text lautet, dass philosophische Erkenntnis nur in dem Maße »wahr« sein kann, wie es ihr gelingt, die konkreten geschichtlichen Bedingungen zu berücksichtigen und in ihre Begriffe einzubeziehen, unter denen eine solche Erkenntnis gerade jetzt möglich wurde. In diesem Sinn sagt er zunächst, Philosophie müsse »stets und stets und mit dem Anspruch auf Wahrheit deutend verfahren (...), ohne jemals einen gewissen Schlüssel der Deutung zu besitzen«¹, Philosophie müsse »stets von neuem anheben«.² Weiter heißt es dort in einer Weise, die bereits sehr an verschiedene Varianten einer differenztheoretisch inspirierten Zurückweisung der Möglichkeit der Entzifferung eines globalen Sinns etwa der Geschichte denken lässt, wie wir sie dann später etwa bei Derrida oder Foucault finden:

»Wer deutet, indem er hinter der phänomenalen Welt eine Welt an sich sucht, die ihr zugrunde liegt und sie trägt, der verhält sich wie einer, der im Rätsel das Abbild eines dahinter liegenden Seins suchen wollte, welches das Rätsel spiegelt, wovon es sich tragen läßt: während die Funktion der Rätsellösung es ist, die Rätselgestalt blitzhaft zu erhellen und aufzuheben, nicht hinter dem Rätsel zu beharren und ihm zu gleichen. Echte philosophische Deutung trifft nicht einen hinter der Frage bereit liegenden und beharrenden Sinn, sondern erhellt sie jäh und augenblicklich und verzehrt sie sogleich.«³

Wichtig an diesen Formulierungen ist im vorliegenden Zusammenhang und im Hinblick auf das Spezifikum Kritischer Theorie zweierlei: zum einen der, wie schon angedeutet, für die Wahrheit einer Erkenntnis unabdingbare Gegenwartsbezug im Sinne ihrer Aktualität, zum andern und in engstem Zusammenhang damit ihr Praxisbezug. Diese beiden Momente zusammengenommen lautet Adornos Auskunft an dieser Stelle, dass die Wahrheit theoretischer Konstruktionen sich nicht nur praktisch *bewähren* muss. Das wäre für seinen Geschmack noch viel zu konventionell und im Sinn der traditionellen Auffassung des Verhältnisses von Hypothesenformulierung und empirischer Verifikation bzw. Falsifikation gedacht. Nein, die materialistische Pointe und der

¹ Th. W. Adorno, »Die Aktualität der Philosophie«, in : ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Philosophische Frühschriften*, hg. von R. Tiedemann, Frankfurt/M. 1973, 325-344 (hier 334).

² Ebd.

³ A.a.O., 335.

theoretische Niederschlag der Marxschen These, dass das Sein das Bewusstsein bestimme, liegt hierbei gerade darin, dass sich Wahrheit in gewisser Weise praktisch zeigen muss; anders gesagt: Wahrheit hat für Adorno in letzter Konsequenz den Charakter eines praktischen Ereignisses, so seine Variation von Kants These über den Primat der praktischen Vernunft. Der Kryptopragmatismus einer ganzen Reihe von Adornos Formulierungen aus diesem Zusammenhang ist unverkennbar, und so ist sein Hinweis, der von ihm vertretenen dialektischen Auffassung einen ausdrücklichen »Pragmatismus« gegenüberzustellen sei »überflüssig«⁴, alles andere als überraschend.

Im Hinblick auf spätere Überlegungen besonders bedeutsam scheint mir hierbei Adornos Klarstellung, es gehe dabei in keiner Weise, wie gemutmaßt werden könnte und gemutmaßt wurde, um eine irgendwie besonders avancierte Form von Mystizismus. Vielmehr betont er,

»die Rätselantwort sei nicht der ›Sinn‹ des Rätsels in der Weise, daß beide zugleich bestehen können; daß die Antwort im Rätsel enthalten sei; daß das Rätsel lediglich seine Erscheinung bilde und als Intention die Antwort in sich beschließe. Vielmehr steht die Antwort in strenger Antithesis zum Rätsel; bedarf der Konstruktion aus den Rätselementen und zerstört das Rätsel, das nicht sinnvoll, sondern sinnlos ist, sobald die Antwort ihm schlagend erteilt ward. Die Bewegung, die hier im Spiel sich vollzieht, vollzieht der Materialismus im Ernst. Ernst heißt dort: daß der Bescheid nicht im geschlossenen Raum von Erkenntnis verbleibt, sondern daß ihn Praxis ereilt. Die Deutung der vorgefundenen Wirklichkeit und ihre Aufhebung sind aufeinander bezogen.«⁵

Diese und ähnliche Formulierungen sind erkennbar ein Niederschlag von Adornos Marxrezeption und Ausdruck des Versuchs einer materialistischen Neubestimmung der Aufgabe bzw. Rolle philosophischer Tätigkeit am Anfang des 20. Jahrhunderts. Wenn auch aus heutiger Sicht der dialektische Ballast dieser Formulierungen befremden mag, so sind die beiden genannten Elemente von bleibender Bedeutung für die Aktualität kritischen Denkens.

»Philosophie aber, die die Annahme der Autonomie nicht mehr macht; die nicht mehr die Wirklichkeit in der ratio begründet glaubt, sondern stets und stets die Durchbrechung der autonom-rationalen Gesetzgebung durch ein Sein annimmt, das ihr nicht adäquat und nicht als Totalität rational zu entwerfen ist, wird den Weg zu den rationalen Voraussetzungen nicht zu Ende gehen, sondern dort stehen bleiben, wo irreduzible Wirklichkeit einbricht; begibt sie sich weiter in die Region der Voraussetzungen, so wird sie diese allein formal und um den Preis jener Wirklichkeit erlangen können, in welcher ihre eigentlichen Aufgaben gelegen sind. Der Einbruch des Irreduziblen aber

⁴ A.a.O., 339.

⁵ A.a.O., 338.

vollzieht sich konkret geschichtlich und darum gebietet die Geschichte der Denkbewegung zu den Voraussetzungen hin halt.«⁶

b) Dass diese Sichtweise nicht einer theoretischen Idiosynkrasie Adornos aus dem Frühstadium seiner philosophischen Bemühungen zuzuschreiben ist, vielmehr, wie hier behauptet, integrales Moment des »kritischen« Theoriebegriffs von Adorno und Horkheimer ist, zeigt dessen berühmte programmatische Studie »Über traditionelle und kritische Theorie« aus dem Jahr 1937⁷. Horkheimer geht in dieser Arbeit der Frage nach, welche Folgen die fortgeschrittene kapitalistische Produktion im allgemeinen und deren Rückkopplung mit dem technischen und wissenschaftlichen Fortschritt im besonderen für ein sozialwissenschaftliches Theorieverständnis hat. Den *traditionellen*, am Modell der Naturwissenschaften orientierten Theoriebegriff hält er dabei für ungeeignet, dieser besonderen Rolle sozialwissenschaftlicher Theoriebildung gerecht zu werden.

»Theorie gilt in der gebräuchlichen Forschung als ein Inbegriff von Sätzen über ein Sachgebiet, die so miteinander verbunden sind, daß aus einigen von ihnen die übrigen abgeleitet werden können. Je geringer die Zahl der höchsten Prinzipien im Verhältnis zu den Konsequenzen, desto vollkommener ist die Theorie.«⁸

Dieses Theorieverständnis ist kraft seiner Orientierung am Modell naturwissenschaftlicher Forschung insbesondere durch die strenge Trennung zwischen den (hypothetischen) theoretischen Satzsystemen einerseits und den empirischen Tatsachen oder Gegenständen andererseits ausgezeichnet. Dem traditionellen Wissenschaftsverständnis ist der damit verbundene »Dualismus von Denken und Sein, Verstand und Wahrnehmung (...) natürlich«.⁹

Voraussetzung für ein spezifisch »kritisches« Theorieverständnis in den Sozialwissenschaften ist nun nach Horkheimer gerade die Einsicht, dass dieser Dualismus sich nicht auf deren Gegenstandsbereich übertragen lässt. Vielmehr sei zu berücksichtigen, dass die sozialwissenschaftlichen »Gegenstände« auf spezifische Weise mit ihrer theoretischen Konstitution rückgekoppelt sind, anders gesagt: dass hier der Subjekt-Objekt-Dualismus historisch geworden und gesellschaftlich produziert ist. Der »Einfluß der

⁶ A.a.O., 343.

⁷ M. Horkheimer, »Über traditionelle und kritische Theorie«, in: ders., *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt/M. 1981, 12-64.

⁸ A.a.O., 12.

⁹ A.a.O., 19.

gesellschaftlichen Entwicklung auf die Struktur der Theorie gehört zu ihrem eigenen Lehrbestand«¹⁰, lautet Horkheimers Variation der These vom spezifischen Praxisbezug kritischen Theorieverständnisses.

Was dessen zweites Spezifikum betrifft, den am Beispiel Adornos bereits angesprochenen Aktualitätsbezug, so finden sich gegen Ende von Horkheimers Aufsatz und im sogenannten »Nachtrag«¹¹ dazu die diesbezüglich interessantesten Hinweise. Dort wird zunächst als Kennzeichen einer jeden dialektischen Theorie genannt, sie urteile »nicht nach dem, was über die Zeit, sondern nach dem, was an der Zeit ist.«¹² Daraus folgt mit Blick auf das traditionelle Theorieverständnis die Zurückweisung all dessen, was wie »die mathematische Naturwissenschaft, (...) als ewiger Logos erscheint«¹³. Kritischem Denken sei vielmehr eigentümlich, dass »die Theorie ein einheitliches Ganzes bildet, das nur [sic!] in der *Bezogenheit auf die gegenwärtige Situation* seine eigentümliche Bedeutung hat.«¹⁴ Und: »Die logischen Schwierigkeiten, die der Verstand in jedem Gedanken entdeckt, der ein lebendiges Ganzes spiegelt, gründen vornehmlich in dieser Eigenheit«¹⁵, die wiederum in engstem Zusammenhang mit den »Kämpfen der Gegenwart«¹⁶ steht.

Horkheimer bricht die Erörterung dieser Fragestellungen hier ab, was zweifellos mit den besonderen »Schwierigkeiten« zu tun hat, das Verhältnis von Denken, Zeit und Praxis zu erfassen. Wir werden darauf zurückkommen. Soviel dürfte allerdings inzwischen klar geworden sein: Kritische Theoriearbeit, um das in den scheinbar so launigen Eingangsformulierungen dieses Vortrags verwendete Bild noch einmal aufzugreifen, ist nur lebendig als der unablässige Versuch der Aktualisierung philosophischer Reflexion und operativer Sozialwissenschaft am offenen Herzen der Gesellschaft.

¹⁰ A.a.O., 53.

¹¹ Erstveröffentlichung in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 6 (1937), Heft 3, 625 ff., hier a.a.O., 57 ff.

¹² A.a.O., 62.

¹³ A.a.O., 21.

¹⁴ A.a.O., 53 (Hervorhebungen D. K.).

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

II. Zum gegenwärtigen Stand Kritischer Theorie

II.1 Die derzeitige Forschungspraxis des Instituts für Sozialforschung

Aus dem soeben skizzierten theoretischen Selbstverständnis resultiert nicht zuletzt die Frage, wie Kritische Theorie heute möglich ist, ohne, um es pointiert zu formulieren, in ihrer eigenen Tradition zu erstarren. Diese Fragestellung hat sich vor exakt 15 Jahren dramatisch zugespitzt. Der Fall der Berliner Mauer und der damit verbundene Zusammenbruch der diversen Versuche eines staatlich organisierten Sozialismus hat schlaglichtartig vor Augen geführt, was quer durch philosophische Überlegungen, sozialwissenschaftliche Diskussionen und in der politischen Theoriebildung schon seit längerem verhandelt wurde: dass die philosophischen Grundlagen und der theoretische Bezugsrahmen nicht nur der Marxschen Lehre, sondern im Grunde sämtlicher neomarxistischer Versuche zu deren wie auch immer reformulierten oder transformierten Wiederbelebung dem zunehmenden Verdacht ausgesetzt sind, kein oder kein ausreichendes *fundamentum in re* zu haben. Die Frage nach der Aktualität Kritischer Theorie hat sich deshalb durch die weltgeschichtlichen Ereignisse vom Herbst 1989 in der Tat lediglich *zugespitzt*. Der Sache nach war eine grundlegende Neuorientierung der am Produktionsparadigma und dem Widerspruch von gesellschaftlicher Arbeit und privater Aneignung von deren Erzeugnissen ausgerichteten sozialphilosophischen Theoriebildung, und damit eine Neuorientierung der Kritischen Theorie selber, längst an der Zeit.

Diese Problemkonstellation findet denn auch ihren sinnfälligen Niederschlag in der jüngsten programmatischen Ausrichtung der Forschungsarbeit des Instituts für Sozialforschung, wie seine vor drei Jahren begonnene neue Schriftenreihe unter dem Titel »Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie« sie dokumentiert. Der erste Band dieser Reihe, herausgegeben von Axel Honneth, trägt den Titel *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*. Wie der Herausgeber in seiner Einleitung zu dem Band ausführt, handelt es sich dabei um »eine Reihe von ersten Vorüberlegungen zur Bestimmung eines neuen Forschungsthemas«. Die Beiträge des Bandes eine die Überzeugung, dass

»die Tradition des Instituts heute nur fortgesetzt werden kann, wenn die empirischen Forschungen und die gesellschaftstheoretische Reflexion auf eine einheitliche Fragestellung gerichtet werden.«¹⁷

Die Rede von der »Tradition des Instituts« mag, insbesondere vor dem Hintergrund des im vorausgegangenen Teil meiner Ausführungen Gesagten, irritieren: die Vorstellung einer Tradition der Kritischen Theorie klingt in diesem Licht eher wie eine *contradictio in adiecto*, und das Institut für Sozialforschung erscheint als denkbar ungeeigneter Ort für Traditionsbildung. Wie indessen Honneths weitere Ausführungen klarstellen, geht es in der Tat auch eher ums Gegenteil.

»Es ist die erdrückende Wirkungsgeschichte der eigenen Tradition gewesen, die im Institut dazu geführt hat, dass die Forschungsarbeit stets wie selbstverständlich am Marx'schen Begriff des ›Widerspruchs‹ oder der ›Krise‹ ausgerichtet wurde. Noch vor aller wirklichen Analyse schien festzustehen, dass die gesellschaftlichen Entwicklungen des Kapitalismus entweder ›widerspruchsvoll‹ oder ›krisenhaft‹ verlaufen müssen; je nach vorherrschender Bewusstseinslage wurde daher geradezu reflexhaft nach sozialen Indikatoren gesucht, die eine Entgegensetzung klassenspezifischer Interessen oder eine Zuspitzung der gesellschaftlichen Krise belegen konnten.«¹⁸

Mit dieser Bemerkung leitet Honneth ein zu der in seinen darauf folgenden Ausführungen umrissenen Neubestimmung der theoretischen Orientierung und des kategorialen Rahmens der Institutsarbeit. Unter Betonung des hypothetischen Charakters dieser Neuorientierung wird deutlich, dass letztere im Kern darin besteht, das dem Marx'schen Theorieansatz entnommene Leitparadigma gesellschaftlicher Widersprüche, die sich dialektisch krisenhaft zuspitzen, aufzugeben. An die Stelle der Begriffe von Widerspruch und Krise tritt der auch im Untertitel des Bandes verwendete Paradoxiebegriff. Er sei eher geeignet, so Honneth, die empirisch beobachtbaren uneinheitlichen und nicht in das Schema einer dialektischen Entwicklungsdynamik zu bringenden Phänomene einer theoretischen Beschreibung zugänglich zu machen.

»Mit der Entscheidung, sich statt an der Widerspruchs- oder Krisensemantik an dem Begriff der ›Paradoxie‹ zu orientieren, entfällt (...) die Bevorzugung der Produktionssphäre: Die Verkehrung von normativen Fortschritten in das Gegenteil einer wachsenden Entmündigung und Ausschließung findet heute nicht nur im Bereich der industriellen Arbeit statt, sondern lässt sich ebenso sehr in den Sphären des Rechts, der individuellen Sozialisation oder der sozialen Beziehungen beobachten.«¹⁹

¹⁷ A. Honneth, »Einleitung«, in: ders. (Hg.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt/M. 2002, 7.

¹⁸ A.a.O., 8.

¹⁹ A.a.O., 11.

Die Aufzählung ließe sich problemlos verlängern, wie etwa ein Blick auf das eklatante Auseinanderklaffen zwischen der objektiven Bedeutung der gegenwärtigen Transformation der europäischen Staatenwelt zeigt und der verbreiteten, zum Teil wachsenden politischen Indifferenz in den davon betroffenen Gesellschaften oder *demoi* gegenüber diesem Prozess. Die hierfür spezifischen paradoxen Sowohl-als-auch-Phänomene, zum Beispiel des Verlustes von (»legaler«) Souveränität der EU-Mitgliedstaaten bei gleichzeitigem Gewinn von (»materieller«) Souveränität, haben Ulrich Beck und Edgar Grande unlängst energisch und in sehr vielversprechender Weise herausgearbeitet.²⁰ Insofern scheint die hier vorgeschlagene theoretische und kategoriale Umorientierung sinnvoll und erforderlich. Es muss indessen gefragt werden, ob diese Umorientierung weit genug geht und insbesondere, ob sie die mit ihr verbundene Erschließung neuer theoretischer Ressourcen weit genug treibt. Hier möchte ich Zweifel anmelden und komme damit zum zweiten Abschnitt dieses zweiten Teils meiner Ausführungen, den eingangs angesprochenen theoretischen Implikationen der genannten Umorientierung.

II.2 Theoretische Probleme der Neuorientierung

Die mit der Rede von »Widersprüchen« verbundene Vorstellung eines gesellschaftlichen Basisantagonismus zwischen zwei bestimmenden gesellschaftlichen Makrosubjekten einerseits und der aus der Perspektive des historisch unterlegenen dieser beiden Subjekte gedachte revolutionäre Akt der Selbstermächtigung andererseits sind, wie Martin Hartmann in seiner programmatischen Studie am Ende des soeben schon zitierten Bandes über die »Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus« ausgeführt hat, theoretisch unterkomplex und empirisch entkräftet: auch die Vorstellung von gesellschaftlichen Makrosubjekten bleibt in gewisser Hinsicht den Prämissen der Bewusstseinsphilosophie verhaftet, und die reale politische Entwicklung im Kapitalismus hat keineswegs den Verlauf genommen, der nach Maßgabe der historisch-materialistischen Geschichtskonzeption zu erwarten gewesen wäre. Dem gegenüber geht es nun darum, so Hartmann, »die Eigenheiten ›paradoxe‹ Phänomene und Prozesse genauer in den

²⁰ U. Beck/E. Grande, *Das kosmopolitische Europa*, Frankfurt/M. 2004 (zum »Sowohl-als-auch-Prinzip« 27 ff. und 50 ff., zu den genannten paradoxen Aspekten 123 ff. u. ö.).

Blick zu bekommen.«²¹ An dem dabei vorgenommenen Durchgang durch verschiedene Positionen sozialwissenschaftlichen Denkens von Marx über Habermas, Claus Offe und Daniel Bell bis Wolfgang Schluchter und Anthony Giddens sowie insbesondere an dem Versuch der Klärung des »Begriffs der Paradoxie« fällt jedoch auf, dass bei diesem Versuch eine der sowohl problem- wie theoriegeschichtlich bedeutsamsten und wichtigsten Paradoxien unberücksichtigt bleibt. Ich spreche vom Zeitparadox. Augustinus hat es im 11. Buch seiner berühmten *Bekenntnisse* unter anderem so gefasst:

»Die Gegenwart (...), wenn sie stetsfort wäre und nicht in Vergangenheit überginge, wäre nicht mehr Zeit, sondern Ewigkeit. Wenn also die Gegenwart nur dadurch zu Zeit wird, daß sie in Vergangenheit übergeht, wie können wir dann auch nur von der Gegenwartszeit sagen, daß sie ist, da doch ihr Seinsgrund eben der ist, daß sie nicht sein wird?«²²

So sehr es grundbegrifflich sinnvoll und empirisch gerechtfertigt erscheint, die von Honneth skizzierte Ersetzung des Widerspruchsbegriffs durch den der Paradoxie ins Auge zu fassen, so folgenreich, ja theoretisch letztlich fatal wäre es, dabei das Zeitparadox unberücksichtigt zu lassen. Das mag auf den ersten Blick übertrieben klingen, wird doch landauf landab die Zeitproblematik nur als eine unter vielen, wenn nicht gar unter ferner liefen betrachtet. Sie in sozialwissenschaftlich relevanter Weise ins Spiel zu bringen, ist bis dato ohnedies eher auf empirisch-vergleichende Untersuchungen wie etwa Robert Levines *Geography of Time*²³ beschränkt. Castoriadis' Buch über *Gesellschaft als imaginäre Institution*²⁴ ist hier eine erfreuliche Ausnahme. In Wahrheit ist mit dieser Frage des theoretischen Verhaltens zum Zeitproblem aber eine grundsätzliche und folgenreiche theoretische Weichenstellung verbunden. Ich will das kurz unter zwei Gesichtspunkten erläutern.

a) Zunächst einmal kann festgestellt werden, dass für die französische Philosophie des 20. Jahrhunderts allgemein, aber insbesondere für den sogenannten Poststrukturalismus, und zwar in allen seinen Varianten, die Zeitproblematik ein zentraler theoretischer Bezugspunkt ist. Andreas Niederberger und ich haben das in einem Sammelband an einigen ausgewählten Beispielen vor einigen Jahren dokumentiert, im französischen

²¹ M. Hartmann, »Widersprüche, Ambivalenzen, Paradoxien – Begriffliche Wandlungen in der neueren Gesellschaftstheorie«, in: *Befreiung aus der Mündigkeit*, a.a.O., 221-251 (hier 222).

²² Augustinus, *Bekenntnisse*, lat.-dt., eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, Frankfurt/M. 1987, 629.

²³ R. Levine, *A Geography of Time*, New York 1997.

²⁴ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975 (*Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt/M. 1984).

Sprachraum gibt es mehrere solcher Dokumentationen, die das besondere Interesse an zeitphilosophischen Fragestellungen innerhalb der französischen Kultur eindrucksvoll belegen.²⁵ Die genannten Ansätze sind in einem solchen Ausmaß von diesem *rapport au temps*, wie Lyotard sagte, imprägniert, dass jedem Versuch, theoretisch und philosophisch etwas aus ihnen lernen zu wollen, ohne diesem Aspekt die ihm zukommende Aufmerksamkeit zu widmen, von vornherein enge Grenzen gezogen sind. Ich muss das hier nicht im einzelnen ausführen: ich habe in meiner Habilitationsschrift²⁶ ebenso wie in der Einleitung zu dem soeben erschienenen Band zur Frankfurter Lyotard-Konferenz vom Oktober 2000²⁷ gezeigt, inwieweit die Ausblendung dieses Aspekts etwa in Manfred Franks Interpretation von Lyotards Widerstreitkonzeption zwangsläufig zu deren kompletten Fehldeutung führt. Mein Vortrag im Januar an dieser Stelle hat diese Zusammenhänge am Beispiel von Levinas' Heideggerkritik dokumentiert.²⁸ Ich denke angesichts der Bedeutung des französischen Denkens generell muss nicht eigens betont werden, inwiefern es hierbei um theoretisch folgenreiche Fragen des Rezeptionsverhaltens geht.

b) Anstatt die Details dieses Verhaltens hier in Erinnerung zu rufen, will ich den fraglichen Punkt exemplarisch an Hand von Foucault erhellen. Dies scheint mir deshalb im Rahmen der sie heute freundlicher Weise interessierenden Problematik erforderlich, weil, ich muss das hier in aller kollegialen Offenheit hinzufügen, der Umstand, dass Axel Honneth in seiner Studie zur *Kritik der Macht*²⁹ die spezifische Rolle dieses Zeitbezugs etwa in Foucaults Archäologie der Diskurspraktiken gänzlich unberücksichtigt lässt, zu einer völlig unnötigen Einengung der Reichweite seiner Überlegungen führt. (Insofern handelt es sich hier um ähnliche Rezeptionsprobleme wie im Falle von Franks Lyotardinterpretation.) Ich spreche zunächst bewusst *nicht* von Foucaults inzwischen berühmten Vorlesung über »Was ist Aufklärung?« von 1984, in der die Kon-

²⁵ Vgl. etwa C. Malabou (Hg.), *Le temps*, Paris 1996, oder R. Shusterman (Hg.) *Des histoires du temps. Conceptions et représentations de la temporalité*, Bordeaux 2003, um nur einige zu nennen.

²⁶ D. Köveker, *Sprache, Zeit und Differenz. Elemente einer Kritik der reinen Diskursvernunft*, Frankfurt/M. 2005.

²⁷ D. Köveker (Hg.), *Im Widerstreit der Diskurse. Jean-François Lyotard und die Idee der Verständigung im Zeitalter globaler Kommunikation*, Berlin 2004.

²⁸ Vgl. D. Köveker, »Levinas als Kritiker Heideggers«, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturwissenschaft* 2 (2004), 88-101.

²⁹ A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1986².

zeption einer »historischen Ontologie« der Gegenwart umrissen wird. Auch dieses Konzept, dessen Bedeutung beispielsweise Ian Hacking in seiner jüngsten Veröffentlichung mit dem Titel *Historical Ontology*³⁰ erneut unterstrichen hat, ist ohne die Berücksichtigung dieses spezifischen Zeitbezugs nicht wirklich zu verstehen. Honneths Studie erschien indessen im gleichen Jahr wie die in Rede stehende Vorlesung Foucaults und konnte sich folglich schwerlich darauf beziehen. Foucault nimmt jedoch 1984 in gewisser Weise lediglich erneut eine Problematik auf, die bereits in seiner *Archäologie des Wissens*³¹ eine entscheidende Rolle spielte.

Ich will die aus Honneths nicht nur Unterbelichtung, sondern vollständigen Ausblendung der zeittheoretischen Tiefenstruktur von Foucaults Überlegungen resultierenden Probleme hier stellvertretend an einem Beispiel exemplifizieren. Gegen Ende seiner Interpretation der *Archäologie des Wissens* in Kapitel 4 von *Zur Kritik der Macht* heißt es bei Honneth grundsätzlich:

»den Diskurs als ein soziales Medium begreifen zu wollen, um dessen Aneignung soziale Akteure untereinander konkurrieren, heißt, ihn als etwas schon Gegebenes, als eine sprachliche Realität voraussetzen zu müssen; der Diskurs muß ein fertiges Symbolgebilde schon sein, bevor Herrschaftsinteressen oder auch Triebansprüche sich seiner bemächtigen können.«³²

In der *Archäologie des Wissens*, so Honneth weiter, habe Foucault die genau umgekehrte Vorstellung vertreten: Diskurse seien danach das *Produkt* von Herrschaftsinteressen. Foucault vertrete zwar im Verlauf seiner Ausführungen beide Auffassungen, nehme dabei aber nicht ihre Unvereinbarkeit zur Kenntnis. Er löse daher auch

»die Schwierigkeit nicht auf (...), das Formationsprinzip zu erklären, kraft dessen kontingente und unverbundene Aussagen zu der Ordnung eines Diskurses verknüpft werden.«³³

Es muss hier nicht besonders hervorgehoben werden, dass die Behauptung von Widersprüchen, in die sich ein Autor verwickle, als *ultima ratio* der hermeneutischen Vernunft anzusehen ist. Werden sie vorschnell konstatiert, ist das oft Folge davon, dass die eigenen *Erwartungen* an den zu prüfenden Text zu eng sind und sich demgemäß enttäuscht sehen. Etwas derartiges scheint in der Tat bei Honneths in vielen Hinsichten

³⁰ I. Hacking, *Historical Ontology*, Cambridge/Mass. 2004.

³¹ M. Foucault, *Archéologie du savoir* (im weiteren AS), Paris 1969 (*Archäologie des Wissens*, übers. von U. Köppen, Frankfurt/M. 1981, im weiteren AW).

³² Honneth, *Kritik der Macht*, 164.

³³ A.a.O., 164 f.

forcierten Foucaultlektüre der Fall zu sein, denn ein etwas geduldigerer und weniger von bestimmten Erwartungen an den Text geleiteter Blick hätte Honneth genau das sehen lassen, was er als »Formationsprinzip« bezeichnet bzw. als dasjenige, was die Vereinbarkeit der beiden Lesarten gewährleistet: es ist, wie schon erwähnt, Foucaults spezifische Behandlung dessen, was er als die »Zeit der Diskurse« bezeichnet. Erst unter Berücksichtigung dessen wird zudem die Pointe von Foucaults Diskursanalyse sichtbar, die im Gegensatz zu Honneths unangemessenen und Foucaults Denkstil völlig fremden Vorstellung des Diskurses als »etwas schon Gegebenes« bzw. eines »fertigen Symbolgebildes« sich unter anderem so anhört:

»Der (...) Diskurs ist keine ideale und zeitlose Form, die obendrein eine Geschichte hätte. Das Problem besteht also nicht darin, sich zu fragen, wie und warum er zu diesem Zeitpunkt hat auftauchen und Gestalt annehmen (sic!) können. Er ist durch und durch historisch: Fragment der Geschichte, Einheit und Diskontinuität in der Geschichte selbst, und stellt das Problem seiner eigenen Grenzen, seiner Einschnitte, seiner Transformationen, der spezifischen Weisen seiner Zeitlichkeit eher als seines plötzlichen Auftauchens inmitten der Komplizitäten der Zeit.«³⁴

Doch was zeichnet nun diese besondere Zeitlichkeit von Diskursen aus? Wie diese Stelle ganz klar sagt, ist es offenbar die Tatsache, dass der Diskurs *beides zugleich* ist: Einheit *und* Diskontinuität in der Geschichte, »*unité et discontinuité dans l'histoire elle-même*«. Um vor diesem »und«, dieser Konjunktion von Sinnanzem (daher die »Positivität« der Diskurse) und seiner *gleichzeitigen* Diskontinuität, um vor dieser hermeneutischen Zumutung nicht kapitulieren zu müssen, ist es erforderlich, die *Brechung* der Kontinuität der linearen historischen Zeit (im traditionellen Sinn, der sich das Einheitsmoment verdankt) durch die diskontinuierliche Zeit des Diskurses zu verstehen.

Um es anders (und einfacher) zu sagen: die traditionelle Vorstellung der historischen Zeit, deren wir uns im Alltag bedienen und die tief in unserer Art und Weise zu denken verankert ist, besteht aus einer linearen Abfolge unterschiedlich weit zurückliegender Ereignisse. Diese Abfolge selber nennen wir Vergangenheit, und diese reicht bis an die

³⁴ AW, 170 (»Le discours (...) n'est pas une forme idéale et intemporelle qui aurait, de plus, une histoire; le problème ne consiste donc pas à se demander comment et pourquoi il a pu émerger et prendre corps en ce point-ci du temps; il est, de part en part, historique, – fragment d'histoire, unité et discontinuité dans l'histoire elle-même, posant le problème de ses propres limites, de ces coupures, de ses transformations, des modes spécifiques de sa temporalité plutôt que de son surgissement abrupt au milieu des complicités du temps.« AS, 153).

Gegenwart heran, ist aber von ihr ebenso kategorial wie nach Maßgabe der Alltagsverständnisses getrennt. Der problematische Punkt in dieser Vorstellung ist derjenige des *Übergangs* von der Vergangenheit in die Gegenwart bzw. umgekehrt, und genau diesen Punkt visiert Foucault an (wie übrigens schon Bergson und, wie gesehen, in gewisser Weise Augustinus): wo ziehen wir die Trennlinie zwischen Vergangenheit und Gegenwart? Auf der Grundlage welcher Kriterien? Und welche »historischen« Konstruktionen resultieren daraus? Die Pointe von Foucaults Diskursanalyse besteht nun in zweierlei: zum einen darin, diese lineare Zeitvorstellung durch die Berücksichtigung der Diskontinuität in der Gegenwart selbst zu brechen, und zum andern in dem Annahme, dass dieser Bruch *im Diskurs stattfindet* und die spezifische »Zeit der Diskurse«, »le temps des discours«³⁵ stiftet.

Was das erste betrifft, so ist diese Diskontinuität in der Gegenwart bzw. die oben betonte Konjunktion und Gleichzeitigkeit von linearer Kontinuität und momentaner Diskontinuität ersichtlich eine Variante des Zeitparadoxons und der Rückgang darauf, wie erwähnt, im französischen Denken des 20. Jahrhunderts einschlägig. Was die Verknüpfung dieser Problematik mit dem Diskurs und damit die spezifische Zeitlichkeit derselben betrifft, so muss ich mich hier abschließend auf wenige Hinweise beschränken. Foucaults Ausführungen dazu in den Abschnitten 4 und 5 des zentralen dritten Kapitels der *Archäologie des Wissens* sind diesbezüglich jedoch, wird erst einmal diese Verschränkung von linearer und diskontinuierlicher Zeit ins Auge gefasst und Ernst genommen, hinreichend deutlich.

Der genannte fünfte Abschnitt ist dem gewidmet, was Foucault das »historische Apriori der Archive« nennt. »Historisches Apriori«, ein Ausdruck, den er mit deutlichem Bewusstsein für seine Gewagtheit einführt, bezieht sich auf diejenigen Bedingungen, die das Vorbringen bestimmter Aussagen (auf Kosten anderer) ermöglichen: Foucault spricht von den »conditions d'émergence des énoncés«³⁶. Mit Archiv bezeichnet Foucault einerseits die Gesamtheit von Gruppen bzw. Systemen solcher Aussagen oder *énoncés*; freilich nicht im Sinne einer einfachen Summe, die wiederum ohne Rücksicht auf die besonderen temporalen und, wie mit Blick auf die Knappheit

³⁵ AS, 160.

³⁶ AS, 167.

(»rareté«, Köppen übersetzt, etwas unglücklich, mit »Seltenheit«) von Diskursen hinzuzufügen ist, *zeitökonomischen* Bedingungen gedacht wäre. Vielmehr unterliegt, andererseits, die Anordnung innerhalb der historischen Positivität eines Archivs wiederum der Verschränkung von linearen mit diskontinuierlichen (Zeit-) Strukturen. Das Ende dieses Abschnitts macht das sehr deutlich, wo es von der Beschreibung des Archivs heißt:

»sie nimmt uns unsere Kontinuitäten; sie löst diese zeitliche Identität auf, worin wir uns gerne selbst betrachten, um die Brüche der Geschichte zu bannen; sie zerreißt den Faden der transzendentalen Teleologien; und da, wo das anthropologische Denken nach dem Sein des Menschen oder seiner Subjektivität fragte, läßt sie das Andere und das Außen aufbrechen. Die so verstandene Diagnose erreicht nicht die Feststellung unserer Identität durch das Spiel der Unterscheidungen. Sie stellt fest, daß wir Unterschiede sind, daß unsere Vernunft der Unterschied der Diskurse, unsere Geschichte der Unterschied der Zeiten (...) ist.«³⁷

Erst unter Berücksichtigung der theoretischen Reichweite dieser besonderen Zeitform von Diskursen im Sinne Foucaults ist es möglich, seinem Ansatz gerecht zu werden und Missverständnisse zu vermeiden, die den Versuch, den Autor da anzugreifen wo er am stärksten ist, einstweilen unmöglich machen.

III. Schluss

Foucault stellte in einem der letzten Interviews vor seinem Tode, seinem Gespräch mit Gérard Raulet, fest, er hätte sich eine Menge Arbeit sparen können, wären ihm die Arbeiten der Kritischen Theorie [der ersten Generation] früher bekannt gewesen. Die durch Adorno und Horkheimer in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts vorgenommene Bestimmung der Aktualität, des Gegenwartsbezugs und damit des besonderen Zeitbezugs der Kritischen Theorie steht zweifellos im Hintergrund dieser Feststellung und stellt einen der (freilich erst noch auszuschöpfenden) theoretischen Anknüpfungspunkte für Foucault dar. Will die aktuelle Kritische Theorie nicht der-

³⁷ AW, 190 (»elle nous dépend de nos continuités; elle dissipe cette identité temporelle où nous aimons nous regarder nous-mêmes pour conjurer les ruptures de l'histoire; elle brise le fil des téléologies transcendantales; et là où la pensée anthropologique interrogeait l'être de l'homme ou sa subjectivité, elle fait éclater l'autre, et le dehors. Le diagnostic ainsi entendu n'établit pas le constat de notre identité par le jeu des distinctions. Il établit que nous sommes différence, que notre raison c'est la différence des discours, notre histoire la différence des temps.«AS, 172 f.).

maleinst gezwungen sein, ein ähnliches Fazit im Hinblick auf ihre eigene fragmentarische und selektive Rezeption bestimmter Schlüsseltheoreme des sogenannten Poststrukturalismus zu ziehen, scheint mir deren ebenfalls noch ausstehende ernsthafte Rezeption, insbesondere im Sinn der Erschließung des theoretischen und methodischen Potentials eines chronologisch verstandenen Rückgangs auf die Zeit und deren Paradoxien, unabdingbar. Dies dürfte zudem das einzige Mittel sein, um zu vermeiden, dass die Wahl der Titel für die eigenen Publikationen zu einer retroaktiven Bestätigung vormals für theoretisch unbrauchbar und politisch fragwürdig erklärter Positionen auswächst: der Titel »Befreiung aus der Mündigkeit« für den ersten Band der neuen *Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie* ist nicht zuletzt die mit der Verspätung von rund einem Vierteljahrhundert eintreffende schließliche Anerkennung der Relevanz bestimmter Thesen Lyotards. Allen augenzwinkernden Vorbehalten zum Trotz, mit denen Honneth diese Formulierung versehen wissen will: was ist dieser Titel anderes als ein aussichtsreicher Kandidat für den Preis zur besten Zusammenfassung der Kernaussage von Lyotards einst so bekämpftem Traktat über *La condition postmoderne*? Dessen Hauptthese, ich erinnere gerne noch einmal daran, bestand in der Aussage, dass die Versprechungen der großen humanistischen Emanzipationserzählungen über die Entwicklung des Menschengeschlechts zu immer größerer Mündigkeit sich metaphysischen Rahmenerzählungen verdanken, die sich als philosophisch inkonsistent und empirisch ausgesprochen fragwürdig erwiesen haben.

Antrittsvorlesung Dietmar Kövekers an der Johann Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main im Dezember 2004. Copyright © Dietmar Köveker.

Im Verlag Humanities Online (www.humanities-online.de) hat Köveker – gleichzeitig als Buch und als digitale Ausgabe (PDF) – im Frühjahr 2005 veröffentlicht: *Sprache, Zeit und Differenz. Elemente einer Kritik der reinen Diskursvernunft*.