

Die Analyse ist gut als Werkzeug der Aufklärung und der Zivilisation, gut, insofern sie dumme Überzeugungen erschüttert, natürliche Vorurteile auflöst und die Autorität unterwühlt, gut, mit anderen Worten, indem sie befreit, verfeinert, vermenschlicht und Knechte reif macht zur Freiheit. Sie ist schlecht, sehr schlecht, insofern sie die Tat verhindert, das Leben an den Wurzeln schädigt, unfähig, es zu gestalten.

Thomas Mann, Der Zauberberg

Reiner Winter

Die Dialektik von Kritik und Aufklärung¹

Die beiden Begriffe "Kritik" und "Aufklärung" sind spätestens seit Kant derart eng mit dem Begriff der abendländischen Philosophie selbst verbunden, dass ein Philosophieren ohne kritische oder aufklärende Intention kaum noch vorstellbar erscheint. Wie auch immer Philosophie begründet sein mag, sie setzt sich nun inhaltlich wie methodisch der Frage nach ihrem Verhältnis zu Kritik und Aufklärung aus, einer Frage, der sie eine fundierte Antwort schuldet. Freilich sind beide Begriffe, der eine aus der frühgriechischen Alltagssprache, der andere aus den bürgerlichen Emanzipationsbewegungen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts herkommend, von ihren jeweiligen Ursprüngen her selbst Gegenstände der philosophischen Reflexion gewesen. Zu bestimmen, was Kritik und Aufklärung denn eigentlich sei und worin ihr Nutzen oder Schaden bestehe, war und ist immer noch vorzüglich von philosophischem Interesse.

Mit der im Rahmen der historischen Aufklärungsbewegung verbundenen Kritik an kirchlichen und politischen Machtstrukturen aber rückte dann auch das spezifische Verhältnis von Kritik und Aufklärung thematisch in den Blick. Insbesondere die bekannten Formulierungen wie „Kritik der Aufklärung“, „Aufklärungskritik“ und „Kritik an der Aufklärung“, die ja untereinander wohlverschieden sind, erfordern eine genauere Untersuchung beider Begriffe und vor allem ihres Verhältnisses zueinander.

Schon eine erste, zu tieferem Nachdenken anregende Betrachtung des fraglichen Begriffsverhältnisses führt zu einer überraschenden, aber auch verwirrenden Einsicht; denn das Verhältnis von „Kritik“ und „Aufklärung“ zeigt sich zunächst als ein sonderbares Spiegelverhältnis. Zum einen ist Kritik (an etwas) doch in einer bestimmten, noch näher zu definierenden Weise selbst auch Aufklärung, nämlich Aufklärung über das Kritisierte; zum anderen ist Aufklärung ihrem historischen Begriff nach in einer (vielleicht ebenso?) bestimmten, und auch hier noch genauer zu erläuternden Weise auch Kritik, Kritik an genau dem, worüber aufgeklärt werden soll. So findet sich jeder der beiden Begriffe als Moment im jeweils Anderen wieder, oder metaphorisch ausgedrückt: der Begriff der Kritik wird von dem der Aufklärung und der Begriff der Aufklärung wird von dem der Kritik gleichsam² gespiegelt. Ein erstes Resultat dieser Spiegelungsbeziehung ist die Erkenntnis, dass die moderne Rede von der „Kritik an der Aufklärung“ sowohl selbst

eine bestimmte Aufklärung darstellt, nämlich eine Aufklärung über die Aufklärung, als auch eine Kritik an einer bestimmten Kritik beinhaltet; so dass vor jeder philosophischen Beschäftigung zum Thema „Kritik und Aufklärung“ zu allererst diese „bestimmte Weise“ historisch und logisch untersucht werden muss, in der beide Begriffe miteinander verknüpft sind.

Zu diesem Anliegen sei zunächst ein die folgenden Betrachtungen gliedernder Überblick vorangeschickt, um kurz über die beabsichtigte Schrittabfolge der Erörterung zu informieren. In den ersten beiden Teilen soll an Bekanntes aus der Geschichte der Wörter „Kritik“ und „Aufklärung“ erinnert werden. Dabei geht es aber weniger um eine lückenlose Darlegung ihrer Bedeutungsgeschichte - dies ist in diesem Rahmen auch gar nicht möglich - als vielmehr um den Versuch, auf dem Wege dieser begrifflichen Entwicklung diejenigen Momente festzuhalten, die eine genauere Bestimmung von „kritischem Denken“ und „aufklärendem Denken“ ermöglichen. Im dritten Teil dann, dem Kernstück der Betrachtung, wird das begriffslogische Verhältnis von kritischem und aufklärendem Denken mit Hilfe der dialektischen Grundstruktur des „übergreifenden Allgemeinen“ im Sinne von Hegel und Josef König als das von übergreifender Gattung und übergriffener Art aufgefasst. In einem vierten Teil möchte ich das Entwickelte in Beziehung setzen zu dem Buch „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer und Adorno, um mit dem erreichten Begriffsniveau aufzuzeigen, dass die Autoren dort das Wort „Aufklärung“ in mindestens vierfacher (!) Weise äquivok verwenden und damit den Begriff der Aufklärung nivellieren. Abschließend soll in einem fünften Teil die vorliegende Betrachtung reflexiv auf sich selbst angewendet werden, um ihr Verhältnis zu den durch sie untersuchten Begriffen zu bestimmen. Das Ergebnis wird, so hoffe ich, eine aufklärende Parteinahme für die Aufklärung sein.

I. Teil

In der Alltagssprache wird das Wort „Kritik“ heute vorwiegend in einem eingeschränkten Sinne normativ als abwertende, tadelnde Beurteilung einer Sache gebraucht. Für Beurteilungen aber, die mehr einen aufwertenden, lobenden Charakter haben, verwendet man das Wort „Kritik“ in enger Verbindung mit dem Adjektiv „positiv“. Im Gegensatz dazu ist dann auch von „negativer Kritik“ die Rede, so dass im differenzierten Denken der Gebrauch der beiden Adjektive „positiv“ und „negativ“ dem Wort „Kritik“ erst die normative Bedeutung zu geben scheint. Interessant am Rande ist hierbei, dass ausgerechnet diese beiden Adjektive von ihrem Wortursprung her: positivus, d.h. gesetzt, gegeben und negativus, d.h. verneint, gar keine normative Grundbedeutung transportieren. Doch das ist eine eigene, hier nicht thematische Wortgeschichte. Diese erste Beobachtung zeigt für unser Anliegen aber schon zweierlei: erstens wird mit dem Wort „Kritik“ alleine nicht schon notwendig eine Abwertung einer Sache, eine „negative“ Kritik gedacht und zweitens wird es im Sinne von „Beurteilung“ oder „Urteil“ verwendet. In der Tat zeigt ein Blick in die reiche Bedeutungsgeschichte des Wortes „Kritik“, dass mit dem soeben Festgehaltenen sogar die wichtigsten Wurzeln dieses Begriffs freigelegt wurden.

Das Wort „Kritik“ hat seinen Ursprung in der frühgriechischen Sprache und geht zurück auf das Verb „krinein“³, was soviel bedeutet wie: scheiden, sondern, unterscheiden, später dann: entscheiden, urteilen und beurteilen. Mit „krinein“ und dem zugrundeliegenden

Wortstamm „krin-“, hängen noch weitere Ableitungen zusammen, deren Bedeutungen für das Verständnis des Wortfeldes von „Kritik“ sehr hilfreich sind: das Wort „krisis“ z.B. bedeutet Trennung, Scheidung, Entscheidung und wird insbesondere in der Medizin zur Bezeichnung des Höhepunktes oder Wendepunktes einer Krankheit verwendet. Mit dem Wort „krites“ wird der (Schieds-) Richter, der im Streitfall eine Entscheidung trifft, mit „kritérion“ der Prüfstein, das Kennzeichen oder Merkmal bezeichnet. Schließlich ist der „kritikós“ derjenige, der unterscheidet, entscheidet, urteilt und beurteilt, die „kritiké (téchné)“ dann die Kunst oder Fähigkeit der Beurteilung. Aus der ursprünglichen, weiter gefassten Bedeutung des Verbs „krinein“ entwickelte sich bald ein engerer Gebrauch des Wortes im Sinne von „beurteilen“ und „entscheiden“ besonders in moralisch-ethischen, politischen und juristischen Fragen.

Platon und Aristoteles dann gaben dem vorliegenden Bedeutungsfeld von „Kritik“ die ersten wichtigen philosophischen Bestimmungen. Bei Platon erhält „krinein“ eine erkenntnistheoretische Bedeutung im Sinne des „unterscheidenen Erkennens“, um vornehmlich das Richtige vom Falschen zu sondern und zu entscheiden, was das Wahre ist. Aristoteles hingegen gab dem Kritikbegriff schon Bestimmungen, wie sie noch heute in den deutschsprachigen Formulierungen wie „kritisches Denken“, „kritische Einstellung“ usw. aufgehoben sind. Innerhalb seines Verständnisses von „kritiké“ unterscheidet er das eingeschränkte, enge Urteilsvermögen eines Spezialgelehrten, der wissenschaftlich ein fest umgrenztes Fachgebiet erforscht, von demjenigen weitumfassenden Urteilsvermögen des allseitig gebildeten Menschen, der über die Spezialdisziplinen hinaus auch moralisch-ethische, gesellschaftliche, kulturelle und ästhetische Probleme zu beurteilen versteht. Hier denkt man an ein altes, in der griechischen Sprache bis auf Herodot zurückgehendes Begriffsverhältnis, nämlich das von „doxa“ und „sophía“⁴. Und dieses Verhältnis zielt nicht nur terminologisch in das Zentrum des Philosophiebegriffs selbst.

Die „doxa“ stellt ursprünglich die (begrenzte) Meinung, Schein(wissen) dar, während mit dem Wort „sophia“ ein umfassendes, wahres Wissen, Weisheit bezeichnet wird. Diesen Gegensatz finden wir heute noch in dem Verhältnis von Dogmatismus und Philosophie wieder. Der Begriff des „dogmatischen Denkens“ erhält mithin im Rahmen der Entwicklung des Kritikbegriffs eine wichtige Bedeutung insofern, als er sich in einem eigentümlichen, inneren Negationsverhältnis zum Ganzen des Kritikbegriffs befindet. Ein solcher innerer Unterschied im Begriff der Kritik ist dem aristotelischen Verständnis des „kritikós“ geschuldet; denn Aristoteles schreibt: „Dieser (nämlich der allseitig Gebildete) ist nach unserem Urteil sozusagen eine Art von Kritiker über alle Fragen.“⁵ Der Unterschied zwischen dem Urteilsvermögen schlechthin und demjenigen Vermögen, „über alle Fragen“, also insbesondere über ethische, juristische und politische, zu urteilen, dieser besondere Unterschied innerhalb des aristotelischen Kritikverständnisses wird im dritten Abschnitt dieser Betrachtung zum besonderen Thema.

Die weitere Entwicklung des Kritikbegriffs bis hin zu den drei „Kritiken“ von Kant ist für die vorliegende Betrachtung nur insofern von Belang, als sie zeigt, dass mutatis mutandis der ursprüngliche Wortsinn von Unterscheidung, Entscheidung und Beurteilung stets erhalten bleibt. Bei Kant wird dann eine wichtige Eigenschaft deutlich, nämlich die der Reflexivität oder Selbstanwendbarkeit. Kant hat in seinen drei Kritiken, der „Kritik der reinen Vernunft“ als seiner kritischen Erkenntnislehre, der „Kritik der praktischen

Vernunft“ als seiner kritischen Ethik und der „Kritik der Urteilskraft“ als seiner kritischen Ästhetik versucht, jeweils die Regeln und Grenzen des Urteilsvermögens selbst zu untersuchen und zu beurteilen. Die Beurteilung des Beurteilungsvermögens aber ist eine Kritik der Kritikfähigkeit.

Ungeachtet des schwierigen philosophischen Problems, welches darin besteht, dass die Grenzen der Fähigkeit zur Kritik bei der Kritik der Kritikfähigkeit eine solche Kritik verunmöglichen könnten - das ist hier nicht thematisch-, wird deutlich, dass der Kritikbegriff bei Kant die besondere Eigenschaft zeigt, selbstanwendbar oder reflexiv zu sein; denn es kann philosophisch nach der Kritik der Kritik gefragt werden.

Marx und Engels haben in ihrer materialistischen Philosophie die Reflexivität des Kritikbegriffs dann so radikalisiert, dass Kritik, als Überbauphänomen begriffen, selbst kritisch auf die materiellen Bedingungen ihrer Möglichkeit und Bestimmtheit verwiesen wird. Im Rahmen der Schriften „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik“ und „Die deutsche Ideologie“⁶ entwickeln sie einen Ideologiebegriff, mit dem sie zeigen, dass Kritik nicht das Resultat eines „reinen Denkens“ ist, sondern ihre materielle Voraussetzung, ihren gesellschaftlichen Status und ihre Wirkung im Hinblick auf politische Veränderungen in der menschlichen Lebenspraxis hat, aus der allein sie hervorgeht und für die sie von Bedeutung ist.

Hier möchte ich jetzt den Blick von der Bedeutungsgeschichte des Wortes „Kritik“ wieder abwenden; denn zum einen, wie schon gesagt, ist in diesem Rahmen ein lückenloser Nachvollzug weder möglich noch notwendig, zum anderen aber ist mit dem oben Dargelegten der begriffliche Boden bereitet, auf dem eine erste Bestimmung des „Kritischen“ in der Verwendung des Ausdrucks „kritisches Denken“ gegeben werden kann. Demnach können wir unter dem Terminus „kritisches Denken“ - im Gegensatz zu dem eingeschränkten Alltagsgebrauch - allgemein jedes unterscheidende, beurteilende, untersuchend-urteilende Denken begreifen. Dabei muss für den weiteren Fortgang dieser Betrachtung im Auge behalten werden, dass diesem Kritikbegriff erstens ein innerer Unterschied analog dem Verhältnis von „doxa“ und „sophia“ eigen ist, und dass er zweitens die logische Eigenschaft der Selbstanwendbarkeit oder Reflexivität hat.

II. Teil

Hatte der Begriff der Kritik seinen Ursprung in der frühgriechischen Alltagssprache, aus der er sich, seine Wurzeln stets bewahrend, organisch zu einem kennzeichnenden Begriff der abendländischen Philosophie entwickelte, so verdankt der Begriff der Aufklärung seine Entstehung der bürgerlichen Emanzipations- und Bildungsbewegung des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts in Westeuropa. Die ideelle Widerspiegelung jenes historischen Prozesses fand in den sprachlichen Formulierungen der die damalige Zeit des Aufbruchs charakterisierenden Metaphorik des Lichtes und der Erleuchtung⁷ ihre prägnanten Bezeichnungen: „age of enlightenment“, „siede des lumières“ und „secolo illuminato“ nannte man stolz das 18. Jahrhundert. Das englische Verb „to enlighten“, das französische „eclairer“, das italienische „illuminare“ und die deutschsprachige Übertragung „aufklären“ drücken dabei zunächst einen Übergang aus von allem Dunklen, Finsteren, Verschwommenen hin zum Hellen, Erleuchteten, Klaren. Ein solcher natürlicher Vorgang der Erhellung vermöge des Lichtes wird gleichnishaft

auf das menschliche Denken bezogen.

Man spricht dann innerhalb einer solchen Metapher, die naturhafte Kraft des Lichtes übertragend, von der Erleuchtung der Vernunft, der Aufhellung des Verstandes und schließlich von der Aufklärung des Menschen, wenn Unbewusstes, Unverstandenes und Verworrenes in Bewusstes, Verstandenes und klar Erkanntes überführt wird. Schon Descartes hatte in seinem einflussreichen „Discours de la Méthode“ die durch das „lumen naturale“ verbürgte Grundregel der philosophischen Methode in lichtmetaphorischer Weise formuliert: „Die erste (Regel) besagte, niemals eine Sache als wahr anzuerkennen, von der ich nicht evidentermaßen erkenne, dass sie wahr ist, d.h. Übereilung und Vorurteile sorgfältig zu vermeiden und über nichts zu urteilen, was sich meinem Denken nicht so klar und deutlich (si clairement et si distinctement) darstellte, dass ich keinen Anlass hätte, daran zu zweifeln.“⁸

Mit der eher literarischen Erläuterung des Wortes „Aufklärung“ ist der Begriff der Aufklärung philosophisch jedoch noch nicht hinreichend expliziert, wengleich die Lichtmetapher schon auf eine bestimmte Selbstgewissheit oder Selbstbestimmung des menschlichen Denkens hinzielt.

Die bekannte Forderung von Kant, sich seines Verstandes selbst zu bedienen, um den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“⁹, also die Aufklärung, wie er sie versteht, einzuleiten, ist eine erste, philosophisch greifbare Bestimmung des Aufklärungsbegriffs. Es handelt sich dabei um die Autonomie des menschlichen Subjektes. Frei von Bevormundung durch religiöse und politische Mächte, Autoritäten und Dogmensysteme soll der einzelne über den Verlauf seines Lebens in eigener Verantwortung selbst bestimmen können, so lautet die idealistisch-utopische Vorstellung von der Autonomie des menschlichen Individuums. Mit dem Autonomiegedanken schwingt bei Kant sofort die Idee der Freiheit mit. Freiheit als „Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein“¹⁰ und als „Befugnis, keinen äußeren Grenzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung haben geben können“¹¹ drückt so nur eine andere Seite seines Autonomiebegriffes aus.

Doch bei Kant tritt neben dem Autonomie- oder Freiheitsgedanken noch ein weiterer, wichtiger, aber häufig unbeachteter Aspekt der Aufklärung auf, der zwar nicht in dem oft zitierten Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ zu finden ist, aber dennoch den Aufklärungsbegriff weiter ausleuchtet. In seiner Schrift „Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ stellt Kant die Menschwerdung als autonome Befreiung des Menschen aus seinem „Naturzustand“ hin zu einem „naturgewollten“ Ziel dar: „Die Natur hat gewollt: dass der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft, verschafft hat. (...) der Mensch sollte, wenn er sich aus der größten Rohigkeit dereinst zur größten Geschicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsort, und (soviel auf Erden möglich ist) dadurch zur Glückseligkeit emporgearbeitet haben, hievon das Verdienst ganz alleine haben.“¹²

Die Bestimmung, um die es hier geht, drückt Kant mit einem Wort aus, das uns vielleicht etwas altmodisch anmutet: „Glückseligkeit“. Heute würden wir kurz „Glück“, „menschliches Lebensglück“ oder „Glücklich-Sein“ sagen. Kant erinnert so einmal mehr

daran, dass der Glücksbegriff eines der großen Themen der Aufklärungsepoche war. Der Wunsch nach Glück ist nicht bloß ein dringliches Motiv der Aufklärung gewesen, das Lebensglück selbst wurde auch als ihr Ziel formuliert. Damit aber tritt die Aufklärung das Erbe der platonisch-aristotelischen Ethik an. Platon und Aristoteles nämlich sahen in der „eudaimonia“, die gemeinhin als Glückseligkeit übersetzt wird¹³ das „höchste Gut“ von allem, was der handelnde Mensch praktisch an Gutem erreichen kann. Dieses höchste Gut der „eudaimonia“ umfasst nach Aristoteles nicht nur die ungehinderte Entfaltung der menschlichen Vernunft im Sinne der Ethik, Tugendhaftigkeit, Gerechtigkeit und des theoretischen Interesses, sondern auch äußere Lebensgüter wie „körperliches Wohlbefinden, würdige Freunde, Vermögen, angemessene soziale und politische Stellung u. dgl.“¹⁴

Auch Marx und Engels stehen in der Tradition der genannten Zielvorstellungen der Aufklärungsbewegung, aber sie tadeln, dass diese hehren Ziele und Ansprüche zunächst doch bloß als idealistische Utopiegedanken existieren, die zwischen Absicht und Wirklichkeit überhaupt nicht materiell-historisch vermittelt sind. In ihrer Schrift „Die deutsche Ideologie“ erheben sie gegen die „Aufklärer“ und „Junghegelianer“ den Vorwurf: „Keinem von diesen Philosophen ist es eingefallen, nach dem Zusammenhange ihrer Kritik mit ihrer eignen materiellen Umgebung zu fragen (...) ihre sämtlichen sonstigen Behauptungen sind nur weitere Ausschmückungen ihres Anspruchs, mit diesen unbedeutenden Aufklärungen, welthistorische Entdeckungen geliefert zu haben“¹⁵. Marx und Engels kritisieren hier eine abstrakt-idealistische Aufklärung des „reinen Denkens“, nach der die Menschen nur mit neuen Idealen und Prinzipien versorgt werden, ohne den konkret-praktischen Prozess anzugeben, der auch wirklich zur Befreiung, Autonomie, Humanität und zum Glück der menschlichen Individuen führt. „Wahre Aufklärung“ besteht dann in der materiell-praktischen Veränderung der Gesellschaftsstrukturen, welche die unter ihnen lebenden Menschen an der Einlösung der genannten Forderungen hindern. Der erste Schritt dazu ist eine wissenschaftliche Theorie der Gesellschaft, die vornehmlich deren innere Triebkräfte und Widersprüche aufdeckt und reale Möglichkeiten der Veränderung untersucht. Insofern steht „Das Kapital“ von Marx im Dienst einer materialistisch verstandenen Aufklärung.

Auf dem Hintergrund dieses begriffsgeschichtlichen Materials verdichtet sich nun der Begriff der Aufklärung soweit, dass wir eine für die Betrachtung im nächsten Kapitel relevante Bestimmung dessen geben können, was unter dem „aufklärenden Denken“ gegenüber dem im vorigen Kapitel behandelten „kritischen Denken“ zu begreifen ist. Aufklärendes Denken ist demnach ein kritisches Denken, das im Dienste der konkreten, materiell-praktischen Verwirklichung von bestimmten, insbesondere von ethisch-politischen Zielen steht: Autonomie, Freiheit, Humanität und Lebensglück für alle Menschen. Die Generalisierung „für alle“ ist dabei von besonderer Tragweite, sollte sie einzelne doch daran hindern, diese Forderungen so zu interpretieren, als handele es sich dabei um Waren, die in einer Art Wettkampf der Stärkeren zu erwerben seien. Dieser Allquantor „für alle“ wird auch von den Theoretikern der „Frankfurter Schule“ stets betont. Horkheimer hat in seinem Werk „Traditionelle und kritische Theorie“ diesen Aspekt für seinen theoretischen Ansatz besonders hervorgehoben: „Die kritische Theorie dagegen, die das Glück aller Individuen zum Ziel hat, verträgt sich, anders als die wissenschaftlichen Diener der autoritären Staaten, nicht mit dem Fortbestand des Elendes.“¹⁶

III. Teil

In den beiden vorausgegangenen Abschnitten habe ich versucht, philologisch einige Aspekte aus der Bedeutungsgeschichte der Wörter „Kritik“ und „Aufklärung“ zu verdeutlichen. Eine solche etymologische Arbeit kann zwar keine philosophisch erörternde Reflexion ersetzen, jedoch liefert sie mit Gewinn den notwendigen Vorrat an Begriffen, mit dem dann eine ergiebigere Darstellung des fraglichen Verhältnisses von Kritik und Aufklärung möglich ist. Wir konnten der aristotelischen Bestimmung des „kritikós“ schon entnehmen, dass der Begriff der Kritik oder des kritischen Denkens in sich unterschieden ist; denn Aristoteles, um noch mal daran zu erinnern, versteht unter Kritik einerseits durchaus ein zwar unterscheidendes, beurteilendes, aber begrenztes, eher fachspezifisches Denken, andererseits jedoch ein umfassendes auch auf ethisch-moralische und politische Implikationen hingewendetes, „über alle Fragen“ urteilendes Denken. Vergleicht man nun diesen in sich unterschiedenen Kritikbegriff mit dem im vorigen Abschnitt behandelten Aufklärungsbegriff, so führt ein solcher Vergleich zu einer merkwürdigen Entdeckung. Denn offenbar befindet sich das aufklärende Denken in einem derart sonderbaren Art-Gattungsverhältnis zum kritischen Denken, dass es sowohl Teil als auch Gegensatz des kritischen Denkens zu sein scheint. Jedes aufklärende Denken ist nämlich, wie oben herausgearbeitet, selbst stets auch kritisches Denken, also eine Art des kritischen Denkens. Andererseits steht das aufklärende Denken zum dogmatischen bornierten, bloß kritischen Denken in einem negativ gegensätzlichen Verhältnis. Die beiden Seiten dieses Verhältnisses aber ragen nirgendwo über den Umfang des Kritikbegriffs hinaus. Logisch prägnanter kann man sagen, dass beide ihm als Selbstunterschied einwohnen. Um dieses „Einwohnen“ näher zu begreifen, ist eine begriffliche Darstellung mit Hilfe der dialektischen Logik Hegels notwendig.

Wenn ich dabei aber, scheinbar einen Umweg gehend, zunächst gewisse Betrachtungen heranziehe, die Josef König, auf Hegel sich stützend, zur Philosophie von Leibniz vorgestellt hat, so liegt der Grund darin, dass ich erst Königs Anwendung der hegelschen Grundstruktur des dialektischen Denkens überhaupt teils große Belehrung, teils aber auch Anregung für die vorliegende Erörterung verdanke. König bestimmt nämlich mit einer zentralen Textstelle aus Hegels Logik das logische Verhältnis von Gattung und Art – freilich bezogen auf Leibnizens Philosophie in einem anderen, hier nicht thematischen Zusammenhang – in einer Weise, die nicht mehr dem traditionellen Gattungs-Art-Verhältnis der aristotelischen Logik verpflichtet ist. Um es dem Begreifen möglichst nahe zu bringen, zitiere ich den gesamten Kontext:

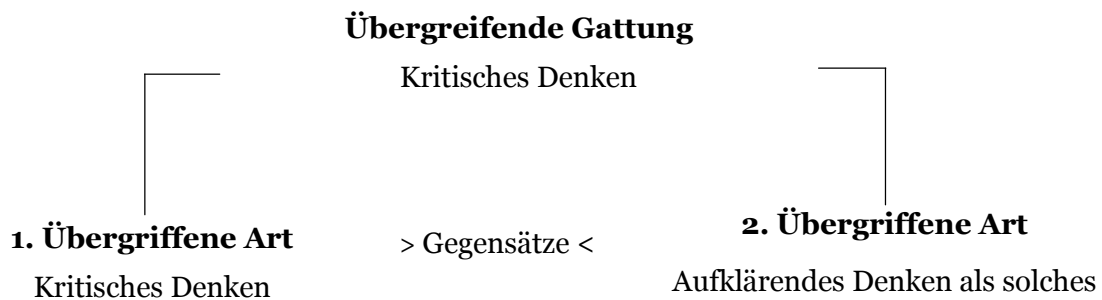
„Ich nenne die spekulativ logische Grundform, um die es hier geht, im Anschluss an Hegel die Form des übergreifenden Allgemeinen. Das Allgemeine oder die Gattung im üblichen Sinne greift nicht über das Besondere oder über die Arten über. An einer berühmten Stelle seiner Logik exponiert Hegel den Gedanken dieses übergreifenden Allgemeinen an dem Begriff des Allgemeinen selbst und als solchen mit folgenden Worten: ‚Das Allgemeine als der Begriff ist es selbst und. sein Gegenteil, was wieder es selbst als seine gesetzte Bestimmtheit ist; es greift über dasselbe über, und ist in ihm bei sich. So ist es die Totalität und Prinzip seiner Verschiedenheit, die ganz nur durch es selbst

bestimmt ist.' Demgemäß lehrt Hegel hier, dass das Allgemeine als solches zwei und nur zwei Arten hat: nämlich erstens das Allgemeine selbst und zweitens das Besondere, also das Gegenteil des Allgemeinen. Die Konzeption des Allgemeinen ist mithin dadurch bestimmt, dass ein in sich einiges Doppeltes vorliegt... dass die Gattung Gattung ihrer selbst und ihres Gegenteils ist.“¹⁷

Mit dieser dialektisch logischen Grundfigur des übergreifenden Allgemeinen¹⁸ kann nun in einem ersten Schritt der Untersuchung die Beziehung zwischen dem kritischen Denken und seinem inneren Unterschied präziser als bislang dargestellt werden. Und zwar läuft die Entwicklung prägnant auf die Formulierung hinaus, dass das kritische Denken das übergreifende Allgemeine darstellt. Es ist demnach übergreifende Gattung seiner selbst und seines Gegenteils. Sein Gegenteil aber konnten wir schon als Folge seines Selbstunterschiedes im engen, dogmatischen Denken erkennen. Kritisches Denken und dogmatisches Denken sind Gegenteile; denn das dogmatische Denken als besonderes kritisches Denken steht in seiner Borniertheit im Gegensatz zum kritischen Denken als dem allgemeinen kritischen Denken. Kritisches Denken greift so über das dogmatische Denken über „und ist in ihm bei sich“. Damit ist es „Totalität und Prinzip seiner Verschiedenheit, die ganz nur durch es selbst bestimmt ist“. Anders gewendet, ist es das kritische Denken selbst, das gewissermaßen aus sich heraus dogmatisches Denken „hervorbringt“. Danach verliert man vielleicht etwas die Scheu, dogmatisches Denken auch als kritisches Denken zu begreifen, jetzt wissend, dass dies nur rücksichtlich seines dialektischen Art-Status zutrifft. Gegenüber der übergreifenden Gattung jedoch ist das dogmatische Denken das Gegenteil des kritischen Denkens.

Wie aber fügt sich hier der Begriff des aufklärenden Denkens ein, um den es ja vorrangig geht? Nun, die Antwort ist zunächst einfach; denn die bisherige Entwicklung lässt nur noch eine Möglichkeit zu: das aufklärende Denken ist in der vorliegenden Hinsicht logisch gleich(!) dem kritischen Denken als übergreifender Gattung und dem kritischen Denken (jetzt nicht dogmatischen Denken!) als übergriffener Art. Diese verblüffende Pointe versuche ich nun nach zweiten Seiten hin näher zu erläutern. Als übergreifende Gattung ist das kritische Denken zuerst Gattung seiner selbst und dieses „seiner selbst“ bringt zum Ausdruck, dass das kritische Denken selbst als Art genauso wie das aufklärende Denken dem dogmatischen Denken gegensätzlich gegenübersteht. Durch dieses „selbst“ jedoch muss das aufklärende Denken als Art kritischen Denkens, das im Gegensatz zum dogmatischen Denken steht, logisch auch zusammenfallen mit dem kritischen Denken auf der Ebene der übergreifenden Gattung. Denn „Hegel lehrt hier, dass das Allgemeine als solches zwei und nur zwei Arten hat: nämlich erstens das Allgemeine selbst und zweitens das Besondere, also das Gegenteil des Allgemeinen.“ Zum Abschluss dieser Überlegung soll eine kleine Skizze die vorliegende begriffslogische Struktur veranschaulichen. Doch muss ausdrücklich betont werden, dass die folgende Figur nicht statisch interpretiert werden darf. Nach dem Konzept von Hegel und König ist die übergreifende Gattung selbst das ihre beiden Arten prozesshaft Erzeugende und Hervorbringende:

besondere erweist. Ja, mehr noch: das aufklärende Denken als solches geht genuin aus dem kritischen Denken hervor, indem es dann, bildlich gesprochen, zur eigenen Mutter in Gegensatz gerät. Demnach lässt sich jetzt endlich das in Rede stehende Begriffsverhältnis in einer sich nunmehr aufdrängenden Weise bestimmen: das kritische Denken ist das übergreifende Allgemeine seiner selbst und seines Gegenteils, des aufklärenden Denkens als solchen. Anhand einer kleinen Skizze soll diese logische Beziehung wieder veranschaulicht werden. Und es ist auch hier mit Nachdruck daran zu erinnern, das folgende Bild nicht statisch zu deuten; denn es symbolisiert einen Entwicklungsprozess, bei dem die Arten genuin aus der übergreifenden Gattung, die das Ganze ist, hervorgehen:



Es sei abschließend noch einmal festgehalten, dass das kritische Denken auf der Ebene der übergreifenden Gattung die „Totalität und das Prinzip seiner Verschiedenheit“ zum aufklärenden Denken darstellt. Auf der Ebene der übergriffenen Art aber befindet es sich im Gegensatz oder auch Widerspruch zum aufklärenden Denken, obwohl dieses selbst auch kritisches Denken ist; aber im Status der übergriffenen Art betrachtet, macht kritisches Denken den bestimmten Bezug und Übertritt des aufklärenden Denkens ins Praktische nicht mit. So haben wir schließlich in dem Verhältnis von Kritik und Aufklärung gewissermaßen zwei verschiedene Übergreifungsbeziehungen gegeben. Denn erstens übergreift das (allgemein) kritische Denken das aufklärende Denken als sein inneres Gegenteil, weil das aufklärende Denken als ein solches zwar aus dem kritischen Denken hervorgeht, aber dann in besonderer Weise den Übergang in ein zweckgerichtetes Handeln bewusst in sich aufnimmt.

Zweitens ist das aufklärende Denken selbst die übergreifende Gattung rücksichtlich des dogmatischen (kritischen) Denkens als seines inneren Gegenteils, weil das dogmatische Denken zwar auch aus dem aufklärenden Denken hervorgeht, aber in Vergessenheit seiner ursprünglichen Intention nicht mehr im Dienst der Aufklärung als solcher steht, sondern, auf Sinn und Zweck verzichtend, in deren Gegenteil umschlägt.

IV. Teil

In den beiden nun folgenden Abschnitten sollen kurz gerafft einige Gedanken skizziert werden, die sich direkt als Anwendung des bis hierhin Entwickelten aufdrängen. Denn es liegt nahe und ist gewiss mit Recht auch philosophisch gefordert, dass die hier entfaltete Dialektik von Kritik und Aufklärung in eine geklärte Beziehung zu den Thesen und Formulierungen von Horkheimer und Adorno in deren Schrift „Dialektik der Aufklärung“ gesetzt werden muss. Denn allein der Titel des Buches wirft sofort die Frage auf, oh und in

welcher Weise das in unseren Betrachtungen verwendete logische Begriffskonzept im Sinne von Hegel und König mit den entsprechenden Begriffen vereinbar ist, welche die beiden Autoren dort zugrunde legen. Genauer stellt sich aus meinem Blickwinkel an die „Dialektik der Aufklärung“ erstens die Frage nach dem Dialektikbegriff, zweitens die nach dem Begriff der Aufklärung und drittens die nach der Verknüpfung beider.

Doch erinnern wir uns zunächst an dieses bedeutende Werk: Vor dem historischen Hintergrund des Faschismus schrieben Horkheimer und Adorno von 1942 bis 1944 in der amerikanischen Emigration gemeinsam dieses Buch, das erst 1947 in Amsterdam veröffentlicht wurde, motiviert durch die Frage, „warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versank“¹⁹. Bei ihrer Untersuchung der Ursachen stießen sie auf die Aporie der „Selbstzerstörung der Aufklärung“, die darin besteht, dass einerseits „die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist“, dass aber andererseits „der Begriff eben dieses Denkens, nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthält, der heute überall sich ereignet.“²⁰

Wie dieser innere, als „Keim“ angelegte Umschlag der Aufklärung in ihr eigenes Gegenteil sich ereignet, zeigen Horkheimer und Adorno schon im ersten, mit „Begriff der Aufklärung“ überschriebenen Kapitel. Dort erörtern sie im wesentlichen zwei folgenreiche Aspekte der Aufklärung: ihr negatives Verhältnis zum Mythos, zur Mythologie, und ihr positives Verhältnis zur Formalisierung und Mathematisierung des menschlichen Denkens. Im ersten Fall zeigen die Autoren, wie die Aufklärung, die den Bann des durch Tradition vermittelten Mythos mit der Kraft des rationalen Argumentes brechen will, damit aber auf eine andere Weise wieder in Mythologie zurückfällt. Da auch der Mythos selbst eine Art Aufklärung darstellt, so liegt in der Einheit beider eine Dialektik von Aufklärung und Mythos:

„Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stützen.(?) Aber die Mythen, die der Aufklärung zum Opfer fallen, waren selbst schon deren eigenes Produkt (...). Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären. (11) Der Mythos geht in die Aufklärung über und die Natur in bloße Objektivität. Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie ihre Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen, wie der Diktator zu den Menschen. (12) Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer Schritte tiefer sich in Mythologie. (14)“²¹

Neben dieser ungewollten Verstrickung von Aufklärung und Mythologie zeigen die Autoren dann, wie die Aufklärung im Rahmen der neuzeitlichen Mathematisierung der Wissenschaften eine unheilige Allianz mit der formalen Logik und jeglichem Kalkül eingeht und so in eine verhängnisvolle Komplizenschaft mit den ursprünglich bekämpften Formen gesellschaftlicher Macht, Herrschaft und Gewalt gerät. Indem die Aufklärung menschliches Denken dem Ideal der formalen, demonstrativen Mathematik unterwirft, Natur und Gesellschaft zum ausmessbaren, berechenbaren Objekt degradiert, tritt sie selbst in den Dienst der industriellen Herrschaft. „Denken verdinglicht sich zu einem selbsttätig ablaufenden, automatischen Prozess, der Maschine nacheifernd, die er selber hervorbringt, damit sie ihn schließlich ersetzen kann (...) sie (die Aufklärung) macht das

Denken zur Sache, zum Werkzeug, wie sie es selber nennt.“²²

Wissenschaftliche Erkenntnis, Wissen überhaupt, das der Aufklärung einst als erster unverzichtbarer Schritt zur Befreiung galt, ist nun im Dienste technischer Verwertbarkeit und ökonomischer Kalkulation selber zur Herrschaft, Macht, „power“ geworden, wie Francis Bacon es schon programmatisch formuliert hatte. „Das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranken, weder in der Versklavung der Kreatur, noch in der Willfährigkeit gegen die Herren der Welt (...) Technik ist das Wesen dieses Wissens, es zielt nicht auf Begriffe und Bilder, nicht auf das Glück der Einsicht, sondern auf Methode, Ausnutzung und Kapital“²³

Neben der Dialektik von Aufklärung und Mythos entwickeln Horkheimer und Adorno demnach die Dialektik von Aufklärung und Herrschaft. Auf wissenschaftlicher Ebene dann führt die Aufklärung zu jener Form moderner Wissenschaft, namentlich der logisch positivistischen, die ausdrücklich auf menschlichen Sinn Verzicht leistet und die Rede von Freiheit, Glück und Humanität, alles Ziele der Aufklärung, nicht bloß als ‚unwissenschaftlich‘, sondern gar als „sinnloses Geplapper“ zurückweist.

Ich kehre nun zu der am Anfang dieses Abschnitts gestellten Frage nach der Beziehung zwischen der „Dialektik der Aufklärung“ und dem oben entwickelten dialektischen Verhältnis von Kritik und Aufklärung zurück. Zur deutlicheren Klärung habe ich den Text von Horkheimer und Adorno vorbereitend etwas ausführlicher und gezielter zitiert, um den Nachvollzug der wesentlichen Intentionen und Gedanken der Schrift in Anwendung der hier entfalteten Begriffe und ihrer logischen Verknüpfungen deutlicher vor Augen zu führen. Die Frage nach dem Begriff der Dialektik selbst in „Dialektik und Aufklärung“ kann zunächst leicht beantwortet werden; denn Horkheimer und Adorno problematisieren die Dialektik nicht ausdrücklich als eigenes Thema. Vielmehr scheinen sie beim Leser ein wie auch immer ausfallendes Verständnis von Dialektik und dem Dialektischen vorauszusetzen.

Mit Blick auf ihre philosophische Grundposition aber, die nach eigenen Angaben aus der Tradition von Kant, Hegel und vor allem Marx erwuchs, ist der philosophiegeschichtliche Ort ihres Dialektikbegriffes gewiss bestimmt. Und in der Tat, auch von der Sache her kann sowohl die Dialektik von Aufklärung und Mythos als auch die von Aufklärung und Herrschaft mit der dialektisch logischen Denkfigur des übergreifenden Allgemeinen im Sinne von Hegel und König begriffen werden. Danach wäre in beiden Fällen die Aufklärung selbst das übergreifende Allgemeine, Gattung ihrer selbst und ihres Gegenteils, einmal des Mythos und zum anderen der Herrschaft. Aber bevor wir näher darauf eingehen können, muss der Aufklärungsbegriff in der „Dialektik der Aufklärung“ genauer beleuchtet werden; denn er bereitet uns Verständnisprobleme.

Die Verständnisprobleme ergeben sich nämlich dadurch, dass Horkheimer und Adorno das Wort „Aufklärung“ in mindestens vier (!) verschiedenen Bedeutungen äquivok verwenden und daher in verwirrender Weise nivellierend von Aufklärung sprechen. Damit bei der nun folgenden Aufzählung der verschiedenen Begriffe in der „Dialektik der Aufklärung“ das dort verwendete Wort „Aufklärung“ nicht mit dem hier gebrauchten verwechselt wird, ist es von Nutzen, eine gesonderte Bezeichnung einzuführen. Mit dem Ausdruck „AufklärungHA“ soll jetzt immer die Aufklärung im Sinne von *Horkheimer* und *Adorno* bezeichnet werden, so dass wir von den unterschiedlichen

Bedeutungen dann folgende Übersicht erhalten:

Unter AufklärungHA verstehen die Autoren *erstens* im historischen Sinne jene bürgerliche Befreiungs- und Bildungsbewegung, die im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert wohl in den Niederlanden und England zuerst, dann in Frankreich und etwas später in Deutschland begann, und in der die Menschen versuchten, unter Berufung auf ihre neuentdeckte ‚Vernunft‘ und die ‚Selbstgewissheit des Geistes‘ sich von aller überkommenen Knechtschaft religiöser und politischer Mächte zu befreien, um dem Individuum die ‚Entfaltung seiner Persönlichkeit‘ zu gewähren. AufklärungHA ist demnach ein real geschichtlicher Prozess mit bestimmten historischen Voraussetzungen, Bedingungen und dem Verlauf, wie wir ihn aus dem Geschichtsbuch kennen.

Bezüglich dieses historischen Begriffs der AufklärungHA ist die „Dialektik der Aufklärung“ eine Dialektik von AufklärungHA und Herrschaft, derzufolge man in der Terminologie von Hegel und König zwei Übergreifungsverhältnisse formulieren kann: einmal übergreift die gesellschaftliche Herrschaft dialektisch die AufklärungHA, diese als Produkt und Gegensatz gleichsam hervorbringend. Zum anderen aber, wie Horkheimer und Adorno überzeugend dargelegt haben, ruft die AufklärungHA in diesem ersten Wortsinne selbst wieder (eine andere, industrielle, kapitalistische) Herrschaft hervor und ist mithin eine übergreifende Gattung ihrer selbst und ihres Gegenteils, der (aufgeklärtenHA) Herrschaft.

Die drei weiteren Fassungen des Begriffs der AufklärungHA befinden sich, im Unterschied zu dem eben besprochenen, eher auf der logischen Ebene des Denkens und Erkennens.

In dem begrifflichen Verhältnis von AufklärungHA und Mythos nämlich wird *zweitens* unter AufklärungHA ein Denken verstanden, das einerseits mythisches Denken hervorruft, andererseits aber im Gegensatz dazu steht: „die Mythen, die der Aufklärung zum Opfer fallen, waren selbst schon deren eigenes Produkt.“ Demnach fällt die AufklärungHA mit dem oben entwickelten „aufklärenden Denken“ insofern begrifflich zusammen, als die AufklärungHA genau so das mythische Denken übergreift, wie das aufklärende Denken, logisch gleich dem kritischen Denken, das dogmatische Denken übergreift. Wohl gemerkt, aus dieser Betrachtung folgt keineswegs, dass mythisches Denken identisch dem dogmatischen Denken wäre. Mythisches Denken als solches ist vom dogmatischen Denken verschieden, aber sie befinden sich im Verhältnis der logischen Gleichheit bezüglich der vorliegenden Supposition.

Ebenfalls zur zweiten Bedeutungsgruppe gehört in begriffslogischer Hinsicht das Verständnis von AufklärungHA im Verhältnis zum modernen positivistischen Denken. Denn auch hier stellt die AufklärungHA als aufklärendes Denken das übergreifende Allgemeine seiner selbst und seines Gegenteils, des positivistischen Denkens als eines dogmatischen Denkens dar. Zu begreifen, dass positivistisches Denken stets dogmatisch ist, fällt dabei gewiss nicht schwer.

Die *dritte* Bedeutung der AufklärungHA ist eine direkte Folge der zweiten. Weil Horkheimer und Adorno nicht die dialektisch logischen Ebenen von Gattung und Art unterscheiden, sprechen sie konsequent auch dann von AufklärungHA oder

„aufgeklärtem Denken“, wenn sie auf der Ebene der übergriffenen Art genau den Gegensatz von AufklärungHA als aufklärendes Denken meinen. Dieses Denken aber, zuerst das mythische, später dann das positivistische, war anfangs zwar auch aufklärendes Denken, aber es ist das (schon) in sein eigenes Gegenteil umgeschlagene aufklärende Denken, welches in der Perfektformulierung „aufgeklärtes Denken“ am ehesten noch an diesen Prozess erinnert. So reklamieren die Autoren sowohl auf der Ebene der übergreifenden Gattung, als auch auf der übergriffenen Art nivellierend die Verwendung des Wortes „Aufklärung“.

Endlich können wir *viertens* denjenigen Begriff von AufklärungHA notieren, von dem Wiggershaus in seiner sorgfältigen Studie zur „Frankfurter Schule“ schreibt, dass er der Begriff der „wahren“, „richtigen“ Aufklärung sei.²⁴ Mit diesem „wahren“ Verständnis von AufklärungHA werden wir gleich im ersten Satz der „Dialektik der Aufklärung“ bekannt gemacht: „Seit je hat Aufklärung im umfassenden Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen.“

Bei diesem Satz werden wir uns gewiss an dem Ausdruck „Herren“ stoßen; denn das Wort „Herr“ hat einen patriarchalen Klang und deutet stets auf irgend eine Form von Herrschaft hin. Auf den ersten Blick scheint demnach die Formulierung: „die Menschen als Herren einzusetzen“ geradezu im direkten Gegensatz zur Idee der AufklärungHA zu stehen. Jedoch müssen wir an dieser Stelle unser Verständnis in philosophiegeschichtlicher Hinsicht erweitern; denn der Text enthält in Anspielung auf die Dialektik von Herr und Knecht bei Hegel eine logische Spitzfindigkeit, die für den Aufklärungsbegriff der beiden Autoren folgenreich ist. Hegel hatte in seiner „Phänomenologie des Geistes“ am Verhältnis von Herr und Knecht nämlich dargelegt, dass der Herr, um überhaupt Herr sein zu können, notwendig eines Knechtes bedarf. Ohne Knecht gibt es keinen Herrn. Ebenso aber bedarf der Knecht, um Knecht zu sein, eines Herrn, so dass auch ohne Herr kein Knecht existiert. Herrschaft und Knechtschaft stehen in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis, bei dem das eine nicht ohne das andere existieren kann.

Wenn nun nach Horkheimer und Adorno die Aufklärung das Ziel verfolgt, *die* Menschen, genauer: *alle* Menschen als Herren einzusetzen, so folgt, dass es dann keine Knechte mehr gibt. Wenn es aber keine Knechte gibt, so kann es nach dem zuvor Gesagten auch keine Herren geben. Man erhält mithin die bemerkenswerte Konklusion, dass genau dann, wenn alle Menschen Herren sind, kein Mensch mehr Herr ist. Herrschaft und mit ihr Knechtschaft sind in diesem Fall aufgehoben, die Menschen wären dann von jedweder Knechtschaft befreit und untereinander frei. Insofern stimmt dieser Begriff von AufklärungHA, der sich implizit auch durch das ganze Buch „Dialektik der Aufklärung“ zieht, mit dem oben entwickelten Begriff des aufklärenden Denkens als solches überein. Allein, es bleibt hier noch anzumerken, dass die Aufhebung menschlicher Herrschaft alleine noch nicht die Herrschaft des Menschen über die Natur mitumfasst. Hier wäre die Idee der Aufklärung noch um das Ziel eines herrschaftsfreien Verhältnisses des Menschen zur Natur zu erweitern. So gelangt schließlich unser Versuch, in das komplizierte Begriffsnetz der „Dialektik der Aufklärung“ etwas Licht zu werfen, am Ende der Beleuchtung zu dem wichtigen, vielleicht ermutigenden Begriff einer „wahren“ Aufklärung, nämlich des aufklärenden Denkens als eines solchen.

V. Teil

In diesem letzten Abschnitt möchte ich den vorangegangenen, mehr abstrakt gehaltenen Erörterungen dadurch eine Wendung geben, dass ich einer eigenen Parteinahme für eine recht verstandene Aufklärung, die unterschwellig auch durchgängig vorhandenen war, nun deutlicher Ausdruck verleihe. Dabei soll die Erörterung aber auch formal zu sich selbst kommen, um sich reflexiv der Frage nach ihrem eigenen Status im Verhältnis von Kritik und Aufklärung zu stellen. Dass sie im Sinne des differenzierenden, beurteilenden Denkens selbst Kritik ist, dürfte mit Blick auf die Art und Weise des Vorgehens kaum auf Widerspruch stoßen. Allein, ist sie auch aufklärend? Bei dieser Frage geraten die Überlegungen jedoch zunächst ins Stocken, obwohl die Antwort auf der Hand zu liegen scheint. Denn hier werden sie gewissermaßen ‚von außen‘ zurückgehalten; denn in einer Zeit, in der die sogenannte „Postmoderne“²⁵ modern ist, erscheint es doch unzeitgemäß, überhaupt noch aufklärend sein zu wollen.

Die schon in der „Dialektik der Aufklärung“ registrierte Anklage gegen die mit „instrumenteller Vernunft“ und „universaler Rationalität“ symbiotisch verknüpfte Idee der Aufklärung, die sich in der „Postmoderne“ als Kritik an jeglicher diskursiver Ordnung niederschlägt, geht schon weit in das 19. Jahrhundert zurück und hat wohl in Nietzsche ihren einflussreichsten Vertreter. Die Kritik an der Rationalität (der Aufklärung) gipfelt bei den französischen „Postmodernen“, die in der Nachfolge von Michel Foucault auch „nouveaux philosophes“ genannt werden, sogar in der Behauptung, schon die „Meisterdenker“ Platon, Kant, Fichte, Hegel und Marx hätten mit ihren rationalen Systementwürfen den Weg zur Gewalt und Herrschaft gebahnt.

In der vorliegenden Untersuchung habe ich hingegen zu zeigen versucht, dass innerhalb des Begriffs der Aufklärung wohlbestimmt zwischen der übergreifenden Gattung und der von ihr übergriffenen Art, ihrem Gegenteil, unterschieden werden muss. Nicht das aufklärende Denken als solches gehört auf die Anklagebank, nicht das ins Handeln übergehende Denken, welches auf die Verwirklichung von Freiheit, Autonomie und Glück aller menschlichen Individuen drängt, sondern exakt sein dialektisches Gegenteil.²⁶ Unter Anklage steht das dogmatische, rein formale, instrumentelle, positivistische Denken, das auf einen übergreifenden Sinn und Zweck Verzicht leistet. Wenn man aber die gezeigte Dialektik von Kritik und Aufklärung nicht mit all ihren Verzweigungen berücksichtigt, sondern nivellierend darüber spricht, so besteht die Gefahr, das Kind mit dem Bade auszuschütten. In einer Welt, in der die menschliche Vernunft zur instrumentellen degeneriert ist, muss eine richtig verstandene Aufklärungskritik die Aufklärung als solche bewahren und sie als übergeordnetes Ziel formulieren. Denn Aufklärung tut not, solange es Menschen gibt.

Anmerkungen und Literatur

- ¹ Dieser leicht veränderte Text ist von mir veröffentlicht worden unter dem Titel: "Über das dialektische Verhältnis von Kritik und Aufklärung" in: Philosophischer Taschenkalender 1991, Luciferlag, Kunsthaus Lübeck, 1990, S. 208 ff.
- ² Zur Spiegelmethapher vgl. Josef König, Sein und Denken, Tübingen 1969, S.66.
- ³ Zur Philosophischen Etymologie des Wortes vgl. im folgenden den Artikel "Kritik" von H. Holzhey in Ritter, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4, S.1249-1282.
- ⁴ Vgl. Schadewaldt, Wolfgang, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, Band 1, Frankfurt a. M. 1978, S. 14 und S. 174 ff.
- ⁵ Aristoteles, De partibus animalium, 639a, 6ff zitiert in Ritter a.a.O.(2), S. 1250f.
- ⁶ Marx, Engels, Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, MEW 2, S. 3ff.
- ⁷ Zur Lichtmetapher vgl. den Artikel "Licht" in Ritter, a.a.o., Band 5, S. 282 ff.
- ⁸ Descartes, Discours de la Méthode, Meiner PhB 261, S. 31.
- ⁹ Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? in Werke Band VI, Frankfurt a. M. 1964, S. 53.
- ¹⁰ Kant Akademieausgabe HI, S. 363.
- ¹¹ Kant, Zum ewigen Frieden, 2. Abs., 1. Art., 1. Anm., Akademieausgabe IV, S. 126.
- ¹² Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in Werke, Band 9, Sonderausgabe, Darmstadt 1983, S. 36f.
- ¹³ Zum Begriff der Glückseligkeit muss als Hintergrundverständnis der folgenden Betrachtungen erwähnt werden, dass Kant in seiner Ethik die Glückseligkeit als "Befreiung aller unserer Neigungen" oder "Zufriedenheit mit seinem Zustand, sofern man der Fortdauer derselben gewiss ist" nicht als oberstes Ziel des Handelns begreift. Aber Kant hat noch einen anderen Begriff von Glückseligkeit: "Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt, so fern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit, glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten Guts." KdrV B 839 Hingegen ist dem Handeln "fremde Glückseligkeit, als Zweck, zugleich Pflicht." Metaphysik der Sitten, A27. Bezüglich der Übersetzung von "eudaimonia" vgl. Gigon, Zimmermann, Von Abbild bis Zeuxis, München 1982, S. 124 ff.
- ¹⁴ Ueberweg, Friedrich, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Teil I, S. 387 ff.
- ¹⁵ Marx, Engels, Die deutsche Ideologie, MEW 3, S. 20, auch zitiert in Oelmüller, "AufklärungHA in Handbuch phil. Grundbegriffe, Bd. 1, München 1973, S. 147.
- ¹⁶ Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, Nachtrag von 1937, Frft. 1945, S. 57 ff.
- ¹⁷ Josef König, Vorträge und Aufsätze, Freiburg, München 1978, S. 33f. Es ist ein großes Verdienst von König, im Rahmen seiner Arbeit über den Kraftbegriff bei Leibniz auf diese wichtige Textstelle von Hegel in einer Weise aufmerksam gemacht zu haben, dass mit dem Begriff des "übergreifenden Allgemeinen" die logische Basisstruktur der Dialektik pünktlich angegeben ist und so für viele begriffliche Verhältnisse dieser Art zur Anwendung gelangen kann. Die Dialektik ist dadurch dem Begreifen entschieden näher gebracht worden.

- ¹⁸ Das Wort "spekulativ" kann in dieser Supposition mit dem Wort "dialektisch" synonym verwendet werden.
- ¹⁹ Horkheimer, Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1969, S.1.
- ²⁰ a.a.O., S. 3
- ²¹ a.a.O., S. 7-10, in Klammern stehen die jeweiligen Seiten der Einzelzitate.
- ²² a.a.O. S. 26.
- ²³ a.a.O. S. 8.
- ²⁴ Wiggershaus, Rolf, Die Frankfurter Schule, München-Wien 1988, S. 372.
- ²⁵ Zum Begriff der "Postmoderne" sowie der "postmodernen Philosophie" verweise ich auf das informative Buch von Kamper, van Reijen, "Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne", Frankfurt a. M., 1987. Zur Einführung sind insbesondere die Aufsätze von Bertens, Frank, Hudson und Hass an empfehlenswert.
- ²⁶ Manfred Frank betont ebenfalls diesen Unterschied, wenn er schreibt: "der Kampf gilt jenem mechanischen und szientistischen Universalismus, der als alltägliche Gewalt die letzten Freiräume eines individuellen Daseins uniformiert und die Singularität des Menschen individuelle Partikularität verwandeln möchte." in Kamper, van Reijen, a.a.O., S 119.