

**Jay, Martin: *Reason After Its Eclipse*. Madison, Wisc.: The University of Wisconsin Press 2016. 245 Seiten. [978-0-299-30650-2]**

Rezensiert von Robert Zwarg (Deutsches Literaturarchiv Marbach)

Bei Martin Jays *Reason After Its Eclipse. On Late Critical Theory* handelt es sich um ein Buch, mit dem sich ein Kreis schließt, ein Buch, dessen Geschichte an den Anfang der intellektuellen und akademischen Karriere seines Autors zurückreicht. Bekannt wurde Martin Jay durch die erste umfassende Studie über das Frankfurter Institut für Sozialforschung, lange bevor die Sekundärliteratur zur Kritischen Theorie ins kaum noch Überschaubare wuchs. Entstanden als Dissertation und basierend auf vielen damals unveröffentlichten und noch nicht in die Nachlassindustrie eingegangenen Quellen, hat wohl kaum ein Buch so viel für die Verbreitung und Internationalisierung der Kritischen Theorie geleistet wie *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research, 1923–1950* (Jay 1973). Wie der Untertitel verrät, beschränkte sich der Autor dieses Buchs auf die frühe Kritische Theorie und die Zeit des Nationalsozialismus, ein Fokus, der ihm in der amerikanischen Diskussion durchaus zum Vorwurf gemacht wurde. In einer Zeit verfasst, da der sachliche und zuweilen distanzierte Ton des Ideenhistorikers im politischen Milieu dies- und jenseits des Atlantiks nicht immer populär war, wurde das 1973 veröffentlichte Buch dennoch zu einem Standardwerk. Segen und Fluch der Forschungsarbeit bestanden unter anderem darin, dass Martin Jay noch mit fast allen Mitgliedern des Frankfurter Instituts sprechen konnte, so auch Fritz Pollock, mit dem sich Jay 1969 im schweizerischen Montagnola traf. Im Rahmen einer Diskussion über die Kritik der instrumentellen Vernunft und den Begriff der Selbsterhaltung äußerte Jay eine Frage, entlang derer sich ein großer Teil der älteren und jüngeren akademische Auseinandersetzung Frankfurter Prägung erzählen ließe:

But what, I asked Pollock, was the normative alternative against which it was pitted? What exactly was the substantive, emphatic, objective concept of reason that was now in peril and how could it be justified both as a philosophical concept and as a norm for human emancipation, without regressing to a discredited idealist metaphysics? (ix)

Die Antwort auf diesen Fragenkomplex blieb Pollock schuldig und verwies stattdessen auf Horkheimers *Eclipse of Reason* (1947). Es ist das Gefühl der Unzufriedenheit mit dieser Antwort – spürbar bereits in *The Dialectical Imagination* –, das Jay als Movens für die vorgelegte Studie über den Begriff der Vernunft in der westlichen Tradition der Philosophie anführt. Eingestande-

nermaßen „selective and incomplete“ (x), handelt es sich bei dem schmalen Buch dennoch um nicht weniger als einen Durchmarsch durch gut 2000 Jahre Philosophiegeschichte, angefangen von der Antike bis hin zum Werk von Jürgen Habermas und seiner anhaltenden Rezeption. In der Darstellung zeigt der Text die enorme Fähigkeit Martin Jays zur Komprimierung und Verknüpfung oder, besser gesagt, zur „verdichteten Zusammenschau“, wie sich das aus dem Griechischen stammende Wort Synopse übersetzen lässt. Sorgsam und treffsicher werden die einschlägigen Zitate ausgewählt, kaum eines der sieben Kapitel – teils aus Vorlesungen im Rahmen der George L. Mosse Lectures an der Hebräischen Universität Jerusalem hervorgegangen –, das nicht Vor- und Rückgriffe sowie Verweise auf Seitenstränge und andere Deutungen enthält. Die Kunst, große Themen- und Problembereiche bündig darzustellen, hat Martin Jay nach seiner Dissertation vor allem in seinen großen Büchern *Marxism and Totality* und *Songs of Experience* (Jay 1984; 2005) unter Beweis gestellt. Dass nun eine Schrift zu einem der komplexesten Begriffe der Philosophiegeschichte erschienen ist, die in eindrucksvoller Weise Fragen aufnimmt, die in fast jedem der genannten Texte eine Rolle gespielt haben, fügt sich in das Gesamtbild ein. Jays – vielleicht spezifisch amerikanische – Art und Weise, *intellectual history* zu betreiben, narrativ und systematisch zugleich, ohne sich der starren europäischen Disziplinentrennung von Geschichte und Philosophie zu fügen, bestimmt auch *Reason after its Eclipse*.

Es ist sinnvoll, Martin Jays Geschichte des Vernunftbegriffs zunächst nach ihren Strukturprinzipien zu befragen. Sie erschließen sich einerseits über den Titel und andererseits über das Ende des durchaus zielgerichteten Narrativs. Wie bereits in der eingangs erwähnten Anekdote deutlich wird, nimmt der Titel *Reason after its Eclipse* die zuerst auf Englisch veröffentlichte Studie Max Horkheimers *Eclipse of Reason* (1947) auf, die auf Deutsch in einer Übersetzung von Alfred Schmidt als *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* erschien. Die geschichtsphilosophisch aufgeladene Rede von der Verdunklung (*eclipse*) nimmt nicht nur die europäische Tradition der Lichtmetaphorik auf, wodurch der Verfall der Vernunft gewissermaßen als naturgeschichtlicher Prozess dargestellt wird – eine Vorstellung, die in Adornos „Idee der Naturgeschichte“ (1932) vorbereitet und in *Dialektik der Aufklärung* (1944) extrapoliert wird. Wer mit der deutschen Ideengeschichte vertraut ist, mag darüber hinaus Bezüge zu eher konservativen Entwürfen heraushören, beispielsweise zu Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* (1918). Solche Resonanzen weisen darauf hin, dass die Kritische Theorie immer bestrebt war, konservative Beiträge reflektierend aufzunehmen, statt sie abstrakt zu negieren. Zudem kommt in der emphatischen Rede von der Vernunft die für Horkheimer und

Adorno charakteristische – und sie bei allen Unterschieden verbindende – Insistenz auf die Unteilbarkeit der Vernunft sowie die Totalität der historischen Entwicklung zum Ausdruck; darum ist es durchaus bemerkenswert, dass die deutsche Fassung von Horkheimers Schrift den eher schlichten, weniger schillernden und eher kantianisch anmutenden Titel *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* trägt. Entgegen den Implikationen des Titels von Martin Jays Studie ist es genau diese kantianische Tendenz, die beständige Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und das Bedürfnis einer Grenzziehung der Vernunft, die das Buch durchzieht – und zwar nicht zuletzt deshalb, weil sein Narrativ zwar keinen dramatischen Höhepunkt, wohl aber eine deutlich wahrnehmbare Richtung hat: das Werk von Jürgen Habermas und die durch ihn angestoßenen Debatten. Anders gesagt: die Metaphorik der Verdunklung, die *Reason After its Eclipse* aufnimmt, steht für genau jenen Zug der Kritischen Theorie, der in ihrer Rezeptionsgeschichte immer wieder auf Widerstände und Kritik gestoßen ist. Ihren Ausgangspunkt nehmen solche Gegenstimmen zumeist bei theorieimmanenten Verschiebungen, die unter dem Eindruck des Nationalsozialismus und der Judenvernichtung vorgenommen worden seien; die *Dialektik der Aufklärung* erhält in dieser Deutung den Status einer Schwellenschrift zwischen einer „frühen“ und einer „späten“ Kritischen Theorie. Kann denn der „Zivilisationsbruch“ (Dan Diner) wirklich die *ganze* Vernunft angegriffen und alles das ihm folgte in den Schatten des Geschehenen gestellt haben? Ist es nicht bloß ein bestimmter Teil der Vernunft gewesen, der für ihren Verfall verantwortlich ist? Es sind diese Fragen, im Verbund mit den gleichsam kanonisch gewordenen Vorwürfen des Fatalismus und Pessimismus gegenüber der späten Kritischen Theorie, die Jürgen Habermas' kantianisch, ja rationalistisch inspirierte Suche nach den normativen Grundlagen des Vernunftbegriffs motivierten. Wenngleich Martin Jay diese Kritiken keinesfalls ungebrochen teilt, gehen sie doch in die Struktur von *Reason after its Eclipse* ein.

So ist es kein Zufall, dass die Diskussion nach einem einführenden Kapitel zur Antike, in dem Unterscheidungen zwischen einem engen und weiten (beziehungsweise einem noetischen und dianoetischen) Begriff von Vernunft etabliert werden, über das Werk Immanuel Kants (Kapitel 2) zu G.W.F. Hegel und Karl Marx (Kapitel 3) verläuft, dann die Krise der Vernunft ab Mitte des 19. Jahrhunderts in den Blick nimmt (Kapitel 4) und von dort über die Vernunftkritik der Kritischen Theorie (Kapitel 5) zu Jürgen Habermas und seinen Kritikern fortschreitet (Kapitel 6 und 7). Eine entscheidende Scharnierfunktion kommt dabei dem fünften Kapitel zu, das wiederum den *deut-*

schen Titel der erwähnten Schrift Horkheimers aufnimmt, „*The Critique of Instrumental Reason*“. Jay deutet die entsprechenden Analysen von Adorno, Horkheimer und Marcuse zum Schicksal der Vernunft als Momente der Verzweiflung, in denen unter dem Eindruck des Nationalsozialismus und der Judenvernichtung die Vernunft *tout court* verabschiedet wird.

With such a bleak view of the prospects for a benign version of the rationalization of the world, it is no surprise that Critical Theory in its classical form grew increasingly unable to generate a plausible immanent point d'appui from which to launch its critique. (105)

Während Marcuse versucht habe, den emphatischen Vernunftbegriff im Triebleben des Subjekts zu verankern – ein Versuch, der sich in den 1970er Jahren in der amerikanischen Linken großer Beliebtheit erfreute – seien schließlich nur zwei ernstzunehmende Auswege aus dem Dilemma übriggeblieben: Adornos Rehabilitation der Ästhetik und Habermas' kommunikationstheoretische Wende.

Während Adornos Auseinandersetzung mit dem Kunstwerk und der Ästhetik gemeinhin als „Flucht“ gedeutet wurde, verfährt Jay an dieser Stelle durchaus verteidigend. Dennoch äußert er am Ende der Auseinandersetzung, auch vermittelt durch seine Diskussion von Vertretern der sogenannten dritten Generation kritischer Theorie wie Christoph Menke, Zweifel an Adornos Anspruch, durch die dialektische Analyse des Kunstwerks das utopische, befreiende Potenzial des Vernunftbegriffs zu retten. Dabei greift er auf die zu Anfang des Buches aufgegriffene Unterscheidung zwischen einem noetischen, gleichsam intuitiv aufnehmenden, der Erfahrung verbundenen und einem dia-noetischen, also schlussfolgernden, diskursiven, logisch extrapolierenden Begriff von Vernunft zurück. Diese Differenz, so Jay, habe Adorno und Horkheimer bereits in einem kurzen und enigmatischen Gespräch im Jahr 1956 beschäftigt, dessen Protokoll auf Deutsch als *Diskussion über Theorie und Praxis* und auf Englisch unter dem reißerischen Titel *Towards a New Manifesto?* (Horkheimer/Adorno 1988; 2011) veröffentlicht wurde. Der Text ist in diesem Zusammenhang insofern relevant, als er eine Spannung im Denken Adornos aufzeigen und gewissermaßen Horkheimer zum Gewährsmann des schließlich von Habermas eingeschlagenen Wegs machen soll. Argumentieren, so wird Adorno in dem Protokoll wiedergegeben, „heißt das Anwenden von Denkbestimmungen auf Sachen, die verhandelt werden. Sie meinen eigentlich, wenn man in die Lage gebracht wird zu b[e]gründen, warum etwas schlecht ist, dann ist man schon geliefert.“ Horkheimer entgegnet kurz darauf: „Das Plädieren für etwas ist nicht ohne weiteres schlecht“ und an anderer Stelle: „USA ist das argumentierende Land“ (Adorno/Horkheimer 1988, 59). Zwar räumt

auch Adorno ein, dass ein Denken, „das auf das Argument verzichtet [...] in reinen Irrationalismus“ (Ebd., 57) umschlage. Dennoch wird Adorno in Jays Deutung – und das nicht ohne Grund – zum Fürsprecher eines noetischen Vernunftbegriffs, was sich bekanntermaßen auch in Adornos parataktischer, auf die bündige Entwicklung von Argument und These absichtsvoll verzichtender Darstellung niederschlägt. Die Fragen, die Jay am Schluss dieses Kapitels an Adorno richtet, bereiten gewissermaßen einen Weg vor, den nur Jürgen Habermas beschreiten kann, und zwar insofern, als nur seine Theorie des kommunikativen Handelns der Forderung nach einem dianoetischen, seine normativen Grundlagen positiv ausweisen könnenden Vernunftbegriffs nachkommen könne. Ist das Reich der Ästhetik nicht ein zu enger Bereich? Warum identifizierte Adorno keine Institutionen, die das Potenzial einer vernünftigen Rationalisierung verkörpern? Entkommt Adornos Idee ästhetischer Vernunft den Aporien der Subjektphilosophie, in denen die Vernunft als transzendentes Vermögen gesetzt ist? „Was there, in short, another, more promising way to reestablish reason’s power after its eclipse?“ (113)

Es ist diese Lesart, durch die in Martin Jays Darstellung Jürgen Habermas als zwar nicht unumstrittener, aber dennoch fortgeschrittenster Vertreter einer im Untertitel der Studie evozierten *späten* Kritischen Theorie erscheint. Das zieht im Folgenden notwendigerweise gewisse Auslassungen in der Rezeptionsgeschichte der Kritischen Theorie nach sich; zu nennen wären Namen jener anderen, „orthodoxen“ Frankfurter Tradition, die sich ab den 1970er Jahren vornehmlich jenseits des Instituts für Sozialforschung etablierte, wie Detlev Claussen oder Christoph Türcke. Auch ließe sich auf jüngere Studien verweisen, die nicht nur die Prämissen der von Habermas eingeleiteten kommunikationstheoretischen Wende kritisieren und neu zur Disposition stellen, sondern auch die oft monierte Leerstelle der Normativität im Werk Adornos oder deren bloße Konzentration auf die Ästhetik hinterfragen (Hogh 2015; Freyenhagen 2013). Denn es ist durchaus erklärungsbedürftig, warum Kritik auf ein Positives verweisen *muss*, warum es ein Gut geben *muss*, um dessen Willen sich Kritik vollzieht, oder warum Vernunft sich gleichsam vollständig positiv in der Hand haben *muss*, um sich entfalten zu können. Anders gesagt: was ist an dem vielzitierten Satz Adornos, dass das Falsche zugleich der Index des Richtigen sei – wobei der „Index“ eben noch nicht schon das Richtige selbst ist – so unbefriedigend, dass er bis heute den Einwand motiviert, die Kritische Theorie liefere nichts, woran man sich halten könne? Und wäre das Bedürfnis danach allein theorieimmanent zu erklären oder nicht vielmehr – wofür einiges an der Geschichte der Normativitätsdis-

kussion spricht – auch mit Verweis auf eine historische Situation der politischen Ohnmacht?

Für unseren Zusammenhang ist aber zunächst Martin Jays Darstellung von Interesse, die auch etwas über den historischen Ort des Buches verrät, knapp ein Jahr nach seinem Erscheinen. Während das sechste Kapitel vornehmlich einer bündigen Rekonstruktion von Habermas' Kommunikationstheorie dient, ist vor allem das letzte Kapitel über deren Kritiker aufschlussreich. Zu Anfang weitestgehend referierend und eine beeindruckende Zahl an Beiträgen aufnehmend, vollzieht das Kapitel dann eine subtile Wendung. Denn es scheint, dass die Stärke von Habermas' Theorie weniger in den begrifflichen und systematischen Argumenten besteht, sondern vor allem in der Haltung. So schreibt Jay, dass Habermas zumindest genügend Fragen aufgeworfen und die Vernunft pluralisiert habe, und dass deutlich geworden sei, was auf dem Spiel stehe, wenn die Kritik sich auf Vernunft gründet (148). Habermas' Werk ermögliche aber vor allem, wenngleich Jay dieses Urteil einzuschränken scheint, eine optimistischere Perspektive, als sie Adorno und Horkheimer gehabt hätten:

Although it would certainly be easy to amass evidence to refute the optimism of this narrative and return to the bleak prognosis of the earlier Frankfurt School in the 1940s, there is no less warrant for hope that the trajectory of events may be moving, however haltingly, in a more positive direction. (149)

Allerdings scheinen diese Stärken gewissermaßen ein unruhiges Zentrum zu überlagern, worauf nicht zuletzt die Zahl der teils rhetorischen, teils ernst gemeinten Fragen in Jays Text hindeutet. Anders gesagt: fast scheint es, als verberge sich hinter dem emphatischen Lob der durch Habermas eingeläuteten Wende, der Affirmation von Ernüchterung, einer Abkehr vom Messianismus, Deliberation, Prozeduralisierung etc., die Ahnung eines Problems, das eher in die Kritische Theorie der ersten Generation zurückführt, als dass es durch Habermas gelöst wird.

Gegen Ende des Buches hebt Jay ein Element von Habermas' Theorie hervor, an dem sich besonders das Potenzial seines Versuchs einer Rettung der Vernunft nach ihrem Untergang ablesen lasse: die Forderung „Gründe zu geben“, gleichsam die Grundlage des viel zitierten „Zwang[s] des besseren Arguments“ (149), die Bedingung für gelingende Kommunikation und Konsens. Die Unruhe entsteht durch die von Jay geäußerte Frage: Woher weiß man, dass jener Zwang greift? Wann ist ein Argument oder ein gegebener Grund ausreichend? In dem Moment, wo man den naheliegenden Schluss zieht, dass ein Argument dann zwingend ist, wenn es *überzeugt*, in dem Moment ist man auf jene Dimension der Sprache verwiesen, in der es nicht um

die Absicht der Sprecherin, nicht um Gehalt und Informationsvermittlung geht, sondern um Wirkung. Darauf habe auch Habermas reagiert: Konzentrierte sich die Kommunikationstheorie anfangs fast ausschließlich auf die normativen Prämissen der Sprecher(innen)intention – das, was die Sprachwissenschaft als illokutiven Sprechakt bezeichnet –, rückte später der Akt des Etwas-Sagens (lokutiver Akt) und die zu erzielende Wirkung des Sprechaktes (perlokutiver Akt) in den Blick. Nicht nur die Untrennbarkeit aller drei Dimensionen, sondern auch Repräsentation und außersprachliche Wahrheit wurde damit, so referiert Jay Habermas, langsam wieder in die Kommunikationstheorie hinein geholt. Man könnte aber auch sagen – und dies findet sich bei Jay nur zwischen den Zeilen – wenn dem so ist, dann ist die kommunikative Rationalität nur die halbe Vernunft. Und es mag kein Zufall sein, dass Habermas, wie Jay referiert, zur Illustration dieses Gedankens auf Adornos Rede vom „Vorrang des Objekts“ verweist (159). Denn wenn es eine Überzeugung gibt, die sich durch das gesamte Werk Adornos zieht, dann die, dass Sprache in Kommunikation nicht aufgeht, dass sie zwar einerseits autonom ist, andererseits aber *fait social*, und dass Ausdruck nur im Dienste jenes Außersprachlichen gelingt, das ausgedrückt werden soll. Eines emphatischen „Zurück zu Adorno“ enthält sich Martin Jay freilich; und doch wird die Leserin das Gefühl nicht los, dass das zugrundeliegende Problem jener Reflexion im Rahmen von Habermas' Kommunikationstheorie kaum zu lösen ist.

Das mag freilich nicht nur theorieimmanente Gründe haben, sondern zuvorderst gesellschaftliche. Denn es sind gerade die besprochenen Stellen des Buches, die im Licht der jüngsten Gegenwart gleichsam eine neue Seite zeigen. So hebt die gerade besprochene, abschließende Auseinandersetzung mit Habermas' Kommunikationstheorie mit der Frage an:

What are the criteria used to distinguish a consensus based on dubious rhetoric, appeals to emotion, demagogic charisma and so on from one that justifiably might be rooted in unprejudiced validity testing based on the persuasive force of ‚the better argument‘? (151)

Es liegt nahe, dies heute auf die Bestürzung und Ratlosigkeit zu beziehen, die sich nach der Wahl Donald Trumps zum 45. Präsidenten der Vereinigten Staaten im liberalen Lager breitgemacht hat. Waren hier nicht Charisma, das vage Versprechen einer fundamentalen Veränderung, schlichte Lügen und der Appell ans Gefühl deutlich „überzeugender“ als die vielen Argumente, die die Anhänger von Hillary Clinton vorgebracht hatten? Leicht wäre es, mit der vor allem in Deutschland populären Rede vom „postfaktischen Zeitalter“ hier eine tiefgreifende Veränderung zu diagnostizieren, so als hätte es

einmal ein „faktisches Zeitalter“ gegeben, so als wären „Fakten“ und „Tatsachen“ natürlich gegebene Kategorien und Residuen objektiver Vernunft, die nun erst durch Gefühl überlagert werden. Jay zitiert abschließend noch einmal Habermas mit den Worten, die Vernunft habe „no body, cannot suffer, and also arouses no passion“ (162). Habermas ist freilich kein faktengläubiger Positivist; und dennoch scheint diese Idee einer „körperlosen“ Vernunft zu jener reinen Vernunft zurückzuführen, gegen die die Kritische Theorie einmal antrat. Das scheint auch Martin Jay zu spüren, wenn er am Schluss des Buches mit Axel Honneth eine Kategorie evoziert, mit der die Vernunft gleichsam wieder an die Subjekte zurückgebunden werden soll: die Kategorie des emanzipatorischen Interesses (163). Spätestens an dieser Stelle erweist sich die Studie von Martin Jay als subtiler Beitrag zu dem historisch immer wiederkehrenden Problem von Theorie und Praxis, das bereits Horkheimer in dem Gespräch von 1956 zu den gleichsam trotzigen Worten bewegte: „Es ist unsere verdammte Pflicht und Schuldigkeit, den Gedanken mit der richtigen Praxis zu verheiraten“ (Adorno/Horkheimer 1988, 59). Und wie jene Heirat vonstattengeht, ist keineswegs ausgemacht.

## Literatur

- Adorno, Theodor W. [1932]. „Idee der Naturgeschichte.“ In *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften*, Band 1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, 345–365.
- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max. „Diskussion über Theorie und Praxis.“ In *Max Horkheimer, Gesammelte Schriften*, Band 19, Frankfurt a.M.: Fischer 1988, 32–71. (engl.: *Towards a New Manifesto?* London/New York: Verso 2011).
- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max [1944]. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: S. Fischer 1988.
- Freyenhagen, Fabian. *Living Less Wrongly. Adorno's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2013.
- Hogh, Philip. *Kommunikation und Ausdruck. Sprachphilosophie nach Adorno*, Weilerswist: Velbrück 2015.
- Horkheimer, Max. *The Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press, 1947.
- Jay, Martin. *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research 1923–1950*, London: Heinemann, 1973.
- Jay, Martin. *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 2005.
- Jay, Martin. *Marxism and Totality. The Adventures of A Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984.

Spengler, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes*. Wien: Braumüller, 1918.