

Zur Aussöhnung der „Kritischen Theorie“ mit den imperialistischen Herrschaftsverhältnissen

Akademie-Verlag Berlin 1972

Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie. Hrsg. v. Manfred Buhr, Nr. 17

## Einleitung

Unsere Epoche ist durch den weltweiten Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus charakterisiert, durch das weitere Erstarken der Länder des sozialistischen Weltsystems. Angesichts der wachsenden Autorität der Ideen des Sozialismus und des Marxismus-Leninismus in unserer Epoche<sup>1</sup> sind die bürgerlichen Ideologen gezwungen, sich mit dem Marxismus-Leninismus, insbesondere mit seinen Quellen, den Werken von Marx, Engels und Lenin, auseinanderzusetzen, was in einer schier unübersehbaren Fülle von Literatur nach dem zweiten Weltkrieg seinen Niederschlag gefunden hat. Die Marx-„Kritik“ ist ein integrierender Bestandteil des Systems der imperialistischen Ideologie, innerhalb dessen sie vor allem als Mittel der ideologischen Diversion gegenüber dem sozialistischen Weltsystem und den kommunistischen und Arbeiterparteien dient und bei der Stimulierung revisionistischer Ideen eine wesentliche Rolle spielt. In der Erkenntnis, daß diese Marx-„Kritik“ ein Bestandteil des Systems imperialistischer Ideologie ist, liegt ein wichtiger methodologischer Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Varianten imperialistischer Marx-„Kritik“<sup>2</sup>, da nur so deren konzeptionelle Grundlagen erfaßbar sind, was wiederum gewährleistet, daß sich die Polemik nicht auf Nebenerscheinungen konzentriert.

Im System imperialistischer Ideologie lassen sich zumindest zwei wesentliche Seiten unterscheiden, denen bestimmte Richtungen der Marx-„Kritik“ entsprechen: zum einen handelt es sich um die offen konservativen, aggressiven, reaktionären Ideologien, die sich auch unter der Bezeichnung „Formierungsideologie“ zusammenfassen lassen, und zum anderen um die Strömungen, die mehr oder weniger vom [10] Standpunkt kleinbürgerlicher Schichten die allgemeine Krise des Kapitalismus widerspiegeln, die den sich objektiv vertiefenden Widerspruch zwischen dem staatsmonopolistischen Herrschaftssystem und den werktätigen Massen ausdrücken, indem sie seine entmenslichenden Erscheinungen kritisieren, eine Kritik, die allerdings infolge ihrer klassenmäßigen Position die Grenzen der bürgerlichen Ideologie nicht überschreitet, sondern sich innerhalb derselben bewegt.

Mit der in der letztgenannten Richtung imperialistischer Ideologie liegenden Marx-„Kritik“ soll sich unser Beitrag beschäftigen. Er soll die Rolle untersuchen, die diese „Rezeption“ des Marxismus bei diesen Ideologen spielt, welche Beziehungen es zum Linksradikalismus gibt und welche objektive Funktion sie in der Klassenauseinandersetzung des Imperialismus mit dem Sozialismus spielt. Nicht selten werden die Äußerungen bürgerlicher Theoretiker dieser Richtung als marxistische oder zumindest als Annäherung an den Marxismus gesehen, was bei Gegnern des staatsmonopolistischen Systems, die sich marxistisch orientieren wollen, Verwirrung stiftet, sie auf falsche Bahnen ablenken muß.

Dem Kapitalismus kritisch gegenüberstehende Strömungen gibt es innerhalb der bürgerlichen Ideologie mindestens seit dem Eintritt des Imperialismus in seine allgemeine Krise. Diese Strömungen

---

<sup>1</sup> Vgl. Die Aufgaben des Kampfes gegen den Imperialismus in der gegenwärtigen Etappe und die Aktionseinheit der Kommunistischen und Arbeiterparteien, aller antiimperialistischen Kräfte. Hauptdokument, in: Internationale Beratung der Kommunistischen und Arbeiterparteien, Moskau 1969, Berlin 1969, S. 25. – Vgl. dazu auch S. 13. Hier heißt es: „In das letzte Drittel unseres Jahrhunderts ist die Menschheit in einer Situation eingetreten, in der sich die geschichtliche Auseinandersetzung zwischen den Kräften des Fortschritts und der Reaktion, zwischen Sozialismus und Imperialismus zuspitzt. Schauplatz dieser Auseinandersetzung ist die ganze Welt, sind die wichtigsten Bereiche des gesellschaftlichen Lebens: die Wirtschaft, die Politik, die Ideologie und die Kultur.“

Vgl. auch L. I. Breschnew, Rechenschaftsbericht des Zentralkomitees der KPdSU, in: ND vom 31.3.1971, S. 3

<sup>2</sup> Vgl. K. Hager: Die Aufgaben der Gesellschaftswissenschaften in unserer Zeit. 9. Tagung des ZK der SED, Berlin 1968. S. 12 f., S. 21. – Vgl. auch W. R. Beyer, Tendenzen bundesdeutscher Marxverfälschung, Köln 1968, S. 119 ff. In diesem Zusammenhang sei auch auf die Arbeit von E. D. Modrshinskaja, verwiesen: Der Leninismus und der gegenwärtige ideologische Kampf, Moskau 1970, S. 66 ff. (russ.), wo darauf aufmerksam gemacht wird, daß die Marx-„Rezeption“ in den 60er Jahren durch liberale bürgerliche Ideologen, die sich als Marxisten ausgeben, eine neue Form antikommunistischer Ideologie in der Gegenwart darstellt.

rezipieren auch auf eine bestimmte Weise den Marxismus, operieren mit verschiedenen seiner Termini und erwecken so objektiv den Anschein, als handele es sich um marxistische Richtungen. Tatsächlich wird jedoch der Marxismus durch das Prisma der jeweiligen philosophischen Konzeption gespiegelt, und damit ergibt sich eine spezifische Interpretation der Marxschen Theorie, die diese in jedem Falle verzerrt.

Eine dieser Richtungen ist die sogenannte kritische Theorie der von Max Horkheimer und Th. W. Adorno begründeten Frankfurter Schule. Zu ihr gehörten in den 30er Jahren solche bekannten Philosophen und Soziologen wie Friedrich Pollock, Herbert Marcuse und Erich Fromm, Leo Löwenthal. Nach dem zweiten Weltkrieg und vor allem seit Ende der 50er Jahre sind außer Adorno, Horkheimer und Marcuse in erster Linie Jürgen Habermas und dann Alfred Schmidt, Kurt Lenk u. a. repräsentativ. Die „kritische Theorie“ der Frankfurter [11] Schule ist für die politisch-ideologische Klassenauseinandersetzung in der BRD besonders interessant, weil sie linksradikale Strömungen stark beeinflusst hat und nicht wenige Linksradikale mit dem Marxismus aus der Sicht der Frankfurter Schule bekannt wurden; ein Faktum, das sich anhand falscher Interpretationen Marxscher Theoreme vielfältig nachweisen läßt. W. R. Beyer charakterisiert den Standort der „Frankfurter Schule“ treffend, wenn er in seiner ebenfalls in der Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie“ erschienenen Arbeit „Die Sünden der Frankfurter Schule“ aus konkreter Kenntnis der ideologischen Klassenauseinandersetzung in der BRD feststellt: „Die ‚Kritische Theorie‘ *täuscht* einen Materialismus vor, der die sinnliche Tätigkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift. Und für diese Denk-Station gilt im Gesamtblick auf die Situation an der philosophischen Front der idealistischen Gegenwart in der BRD bestenfalls das Marxsche Urteil: es ist dieses Denken gewissermaßen ‚das Höchste‘, wozu sich bürgerliche Philosophie in der Gegenwart aufschwingen kann. Das deckt die partiellen und welthistorisch bescheiden verbleibenden ‚positiven‘ Züge der Kritischen Theorie. Letzten Endes ist dies auch der Grund, weshalb sich der Marxismus-Leninismus eingehend mit ihr beschäftigt.“<sup>3</sup>

Die Auffassungen der einzelnen Vertreter der sogenannten Frankfurter Schule sind jedoch keineswegs einheitlich, sondern recht unterschiedlich. Dennoch lassen sich in bezug auf ihr Verhältnis zum Marxismus, zur Dialektik, zum Sozialismus bestimmte Gemeinsamkeiten feststellen, die es erlauben, wie R. Steigerwald zu Recht feststellte, von einer Schule zu sprechen.<sup>4</sup>

Diese Schule entstand in den 20er Jahren um die am Institut für Sozialforschung Frankfurt/M. tätigen Philosophen und Sozialwissenschaftler. Ihre geistigen Häupter waren Max Horkheimer und Th. W. Adorno. In ihren theoretischen Arbeiten drückt sich eine typische Reaktion auf die dem Imperialismus immanente Tendenz nach Beseitigung der bürgerlichen Demokratie und bürgerlichen Freiheit, der Pervertierung der ursprünglich progressiven Inhalte der bürgerlichen Moral und des Humanismus aus. Dieser Prozeß stößt bei kleinbürgerlich-humanistisch gesinnten Intellektuellen auf wachsenden Widerspruch. Sie versuchen die bürgerliche Demokratie und [12] die bürgerliche Freiheit des Individuums, über die sie in Illusionen befangen sind, zumindest theoretisch zu verteidigen. Die Vertiefung der inneren Widersprüche des Imperialismus im Gefolge des durch die sozialistische Oktoberrevolution begonnenen weltweiten Übergangs zum Sozialismus, die Erschütterung und Vernichtung der Existenzgrundlagen breiter kleinbürgerlicher und intellektueller Schichten lassen bei diesen das menschliche Dasein und dessen Sinn problematisch erscheinen. Weltanschaulich widerspiegelt sich das in einem starken Auftrieb der philosophischen Anthropologie.<sup>5</sup> In den Mittelpunkt tritt das Problem des Menschen. Die Inhumanität des imperialistischen Systems, die wachsende Deformation des Individuums durch die bürokratischen Apparaturen des Imperialismus werden von den linksgerichteten

<sup>3</sup> [W. R. Beyer: Die Sünden der Frankfurter Schule. Ein Beitrag zur Kritik der „Kritischen Theorie“, in: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, Heft 10, Berlin 1971, S. 51](#)

<sup>4</sup> Vgl. R. Steigerwald, Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus, in: Probleme des Friedens und des Sozialismus 8 (1970), S. 1124; vgl. auch das Protokoll der Wissenschaftlichen Konferenz des IFMS anlässlich des 100. Geburtstages von W. I. Lenin: Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Dialektik und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Frankfurt/M. 1970 und Berlin 1971.

<sup>5</sup> Vgl. [R. Steigerwald, Herbert Marcuses dritter Weg, Berlin 1969, S. 21 ff.](#); vgl. auch W. R. Beyer, Tendenzen bundesdeutscher Marxbeschäftigung, Köln 1968.

Philosophen und Sozialwissenschaftlern von den Positionen eines bürgerlichen Humanismus aus kritisiert, der sich am Programm der klassischen bürgerlichen Philosophie orientiert. Das ist gerade der Fall bei den Vertretern der Frankfurter Schule. Es zieht sich gleichsam wie ein roter Faden durch die verschiedenen Veröffentlichungen Max Horkheimers in der „Zeitschrift für Sozialforschung“ Anfang der 30er Jahre. So konstatiert er in „Materialismus und Moral“ einen tiefen Widerspruch zwischen den Idealen der Französischen Revolution von Freiheit und Gleichheit und der von Kant begründeten Moral, genauer, seines Sittengesetzes, einerseits und den Verhältnissen der kapitalistischen Gesellschaft andererseits. Horkheimer meint, die bürgerliche Moral treibe selbst „zur Aufhebung der Ordnung, in der sie erst möglich und notwendig ist“.<sup>6</sup> Ihm geht es um eine gesellschaftliche Organisation, in der die Verwirklichung der progressiven Ideale des Bürgertums, seines Humanismus möglich werden.

Die innere Substanz dieser Ideale von Freiheit und Gerechtigkeit ist jedoch die Vernunft. Vom Standpunkt dieser Vernunft aus ist die bestehende bürgerliche Ordnung unvernünftig. Denn eine der Vernunft entsprechende Gesellschaft sei eine solche, in der sich alle Anlagen der menschlichen Individuen in gesetzlich garantierter Freiheit entfalten könnten. Diese Idee einer vernünftigen, menschenwürdigen Gesellschaft habe Kant durch die Analyse des moralischen Bewußtseins aufgewiesen, und auch Hegel habe sie zur Grundlage [13] seiner Philosophie gemacht. Hier zeigt sich, daß Horkheimer vor allem von der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie, besonders von Kant und Hegel her der bestehenden bürgerlichen Gesellschaft kritisch gegenübertritt und sie mit dem Anspruch der ursprünglich progressiven bürgerlichen Ideen hinsichtlich der Konstituierung einer vernünftigen Ordnung mißt. Dies trifft auch auf Th. W. Adorno wie auf den später zum Kreis der Frankfurter Schule gestoßenen Herbert Marcuse zu. Für die Entwicklung der sogenannten kritischen Gesellschaftstheorie durch M. Horkheimer, insbesondere die Klärung des Verhältnisses der Frankfurter Schule zum Marxismus, spielt allerdings die Hegelsche Gesellschaftslehre eine wesentliche Rolle.

Horkheimer wie auch Adorno knüpfen unverkennbar an Hegels Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft an.<sup>7</sup> Bei Hegel ist die bürgerliche Gesellschaft durch folgendes gekennzeichnet:

Einmal ist sich jeder in der bürgerlichen Gesellschaft Zweck, da sein Tun auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse zielt. Das Individuum erscheint so als Egoist. Zum anderen kann jedoch das egoistische Individuum seine Ziele nur verwirklichen, wenn es mit den anderen in bestimmten Beziehungen steht. Mit anderen Worten: der Einzelne kann seine Bedürfnisse nur dadurch befriedigen, daß er zugleich auch im Sinne des Wohls der anderen tätig ist. Auf diese Weise trage der Einzelne zur Verwirklichung des Allgemeinen und damit des Vernünftigen bei. So wird die Vernunft also durch die Tätigkeit der agierenden Subjekte verwirklicht, ist die Gesellschaft das Werk derselben. Der Gedanke, daß die objektive Vernunft durch die Tätigkeit der Individuen verwirklicht wird, ist sehr wesentlich für die Gesellschaftstheorie der Frankfurter Schule und ihre „Rezeption“ des Marxismus. Hegel habe auch die Aufgabe gestellt, die vernünftige Gesellschaft in der Praxis herzustellen. Diese Konsequenz aus der Hegelschen Rechtsphilosophie habe Marx gezogen. Er habe damit die Aufgabe erfüllt, eine kritische Theorie der Gesellschaft zu entwickeln, eine Kritik der Soziologie und Ökonomie, die für die praktische Verwirklichung der vernünftigen Gesellschaft unerlässlich sei. Das Element des Kritischen in Marx' Theorie wird darin gesehen, daß sie mit all ihren Kategorien die Gebrechen, [14] die Wiedervernünftigkeit der bestehenden bürgerlichen Gesellschaft anprangert. Dementsprechend wird der Marxismus auf eine bloße Gesellschaftstheorie reduziert<sup>8</sup>, sein Charakter als Natur und Gesellschaft

---

<sup>6</sup> Vgl. M. Horkheimer, Materialismus und Moral, in: Zeitschrift für Sozialforschung, II. Jahrgang 1934, S. 172 f.

<sup>7</sup> Vgl. eben da, S. 177, wo es heißt: „Die Idee dieser menschenwürdigen Gesellschaft, in der die Moral ihren Grund verliert, hat Kant durch die Analyse des moralischen Bewußtseins aufgewiesen, sie erscheint als seine Forderung und Konsequenz. Hegel hat sie zur Grundlage seiner Philosophie gemacht. Nach ihm besteht die Vernünftigkeit konkret in der Einheit von objektiver und subjektiver Freiheit, das heißt in der Einheit des allgemeinen Willens und der ihre Zwecke verfolgenden Individuen. Freilich hat er diesen Zustand ... zu seiner Zeit schon für verwirklicht angesehen ... Hegels Begriff des Geistes enthält jedoch das gleiche Ideal, das die bürgerliche Welt so wie in der Kantischen Philosophie in allen denkenden Köpfen angelegt hat. Die Theorie seiner Verwirklichung führt von der Philosophie zur Kritik der politischen Ökonomie.“ Vgl. auch Th. W. Adorno, Aspekte der Hegelschen Philosophie, (West-)Berlin/Frankfurt/M. 1957, S. 52 f.

<sup>8</sup> Das wird besonders in H. Marcuses zweitem Hegel-Buch: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Neuwied/(West-)Berlin 1962, S. 224 f., deutlich, wie auch in dem von ihm verfaßten Aufsatz aus

umfassende dialektisch-materialistische Weltanschauung ignoriert. Als die wichtigsten Kategorien des in eine kritische Gesellschaftstheorie uminterpretierten Marxismus werden folglich angesehen: die Auffassung der Gesellschaft als eine warenproduzierende, die dem Spiel blindwirkender Gesetze der Warenproduktion unterliegt, damit in enger Verbindung die Kategorien der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse, des Warenfetischismus, der Entfremdung, der Ideologie, der Praxis, der Dialektik, genauer, der historischen Objekt-Subjekt-Dialektik, des Menschen als gesellschaftliches und biologisches Wesen.<sup>9</sup> Hier ist gleich anzumerken, daß von Anfang an bei den Vertretern der Frankfurter Schule die starke Neigung besteht, trotz der Betonung des gesellschaftlich-historischen Charakters des Menschen in Worten, sein biologisches Wesen, genauer, seine „Triebstruktur“ im Sinne der Freudschen Psychoanalyse überzubewerten. Der Umstand, daß Marx und auch Engels in ihren Werken nicht explizit die Probleme der Psychologie, den psychologischen Mechanismus der Umsetzung von Tatsachen des gesellschaftlichen Seins ins gesellschaftliche Bewußtsein darlegten, wird als ein Mangel am Marxismus als „kritische Theorie“ aufgefaßt, der behoben werden müsse.<sup>10</sup> Daher ist es für die Vertreter der Frankfurter Schule kennzeichnend, daß sie versuchen, den Marxismus mit der Freudschen Psychoanalyse zu verbinden. Dieses Amalgam von wesentlich neuhegelianischem „Verständnis“ des Marxismus und Freudscher Psychoanalyse ist das, was der Frankfurter Schule als „kritische Theorie“ gilt.

Kennzeichnend für die von Horkheimer inaugurierte „kritische Theorie“ ist das „Verständnis“ des Marxismus als die logische Konsequenz des philosophischen Denkens, die Marx als genialer Denker aus der Hegelschen Philosophie gezogen hat. D. h., der Marxismus wird nicht nur amputiert und somit notwendig entstellt, indem er auf eine bloße Gesellschaftstheorie reduziert wird, sondern er wird als rein geistesgeschichtliches Produkt aufgefaßt. Dadurch ist eine Rückführung des Marxismus auf Hegel möglich, was besonders bei [15] Th. W. Adorno und auch bei Herbert Marcuse zu konstatieren ist.

Diese rein geistesgeschichtliche Sicht des Marxismus und seine damit verbundene Entstellung ist jedoch nicht zufälliger Natur. Sie ist im Gegenteil notwendiges Resultat der linksliberalen, kleinbürgerlichen Position, von der aus die Vertreter der Frankfurter Schule die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft einer Kritik unterziehen. Diese ideologische Position gestattet es nicht bzw. erschwert es unvermeidlich, den Marxismus als das zu verstehen, was er objektiv, dem Wesen der Sache nach ist: die wissenschaftliche Weltanschauung der Arbeiterklasse und ihrer Partei. Die kleinbürgerliche Position verdunkelt diesen Sachverhalt, respektive, sie läßt ihn als weniger wesentlich erscheinen, und diese Position ist es auch, die den Marxismus eben rein geistesgeschichtlich, aber nicht als die proletarische Umwälzung in der Geschichte des philosophischen Denkens einschätzt. Diese kleinbürgerliche Position impliziert eine kritische Distanz der Vertreter der Frankfurter Schule gegenüber der Arbeiterklasse, der sozialistischen Arbeiterbewegung, eine vornehme Zurückhaltung, die bereits Ende der 20er, Anfang der 30er Jahre zu verzeichnen war.<sup>11</sup> Diese Grundeinstellung gegenüber der Arbeiterklasse findet ihren Ausdruck in der idealistischen Auffassung, es genüge, den bestehenden Weltzustand der theoretischen Kritik zu unterwerfen und diese zu verkünden, um durch diese geistige „Praxis“ bereits den Zustand zu verändern. Der Zweifel an der Kraft der Arbeiterklasse und diese idealistische philosophische Position stehen miteinander in Wechselwirkung. Allerdings gibt es in diesem Punkte eine Entwicklung der Anschauungen der Vertreter der Frankfurter Schule.

---

dem Jahre 1937: Philosophie und kritische Theorie, in: Kultur und Gesellschaft 1, Frankfurt/M. 1965, S. 102 ff. dazu auch R. Steigerwald, Herbert Marcuses dritter Weg, a. a. O., S. 153 f. und 194 ff.

<sup>9</sup> Vgl. M. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, in: M. Horkheimer, Kritische Theorie. Eine Dokumentation, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt/M. 1968, Band 2, S. 155. Vgl. auch in diesem Zusammenhang: A. Schmidt, Nachwort des Herausgebers. – Zur Idee der Kritischen Theorie, in: Max Horkheimer, Kritische Theorie. Eine Dokumentation, a. a. O., Band 2, S. 346 ff.

<sup>10</sup> Vgl. M. Horkheimer, Geschichte und Psychologie, in: Zeitschrift für Sozialforschung, 1. Jahrgang 1932, S. 134 und 143/44. Hier verweist übrigens Horkheimer auf die Arbeiten von Erich Fromm, der eine Begründung der Sozialpsychologie auf psychoanalytischer Grundlage versuchte, was er positiv vermerkt.

<sup>11</sup> Vgl. M. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, in: M. Horkheimer, Kritische Theorie. Eine Dokumentation, a. a. O., Band 2, S. 162 ff.

Zunächst hielten die Vertreter der Frankfurter Schule eine reale Veränderung der bestehenden kapitalistischen Verhältnisse für möglich. Das mag sich sicher aus der Stärke der sozialistischen Arbeiterbewegung nicht nur in Deutschland, sondern in der ganzen Welt, aus der großen Anziehungskraft des Marxismus erklären, unter dessen Banner in der Sowjetunion erfolgreich die erste sozialistische Gesellschaft errichtet wurde. In dieser Zeit sei er Marxist (!) geworden, behauptet z. B. Horkheimer von sich selbst.<sup>12</sup>

[16] Die Zäsur kam mit der Machtergreifung des Hitlerfaschismus. Der unvorstellbare Terror und die schrankenlose Willkür der Faschisten, ihre blutige Eroberungspolitik und vor allem die brutale Vernichtung von Millionen jüdischer Menschen, erschütterten zutiefst den Optimismus hinsichtlich der Realisierbarkeit einer vernünftigen, menschlichen Ordnung, den Horkheimer und Adorno – selbst jüdischer Herkunft und gezwungen, aus Deutschland zu emigrieren, um der Vernichtung zu entgehen – wenige Jahre zuvor noch gehegt hatten. Vor allem verstanden sie nicht, daß die Arbeiterklasse trotz ihrer Stärke nicht in der Lage gewesen war, den Machtantritt des Faschismus zu verhindern. Ihre Zweifel an der Kraft der Arbeiterklasse verstärkten sich, sie begannen, die Arbeiterklasse selbst als in das kapitalistische System integriert anzusehen.

Gewisse Anzeichen hierfür gibt es bereits in den Arbeiten der beginnenden dreißiger Jahre, sowohl bei Horkheimer als auch bei Th. W. Adorno. Diese Einschätzung der Arbeiterklasse war von einer bedeutenden Konsequenz für die weitere Entwicklung der theoretischen Grundposition der Frankfurter Schule. Sie findet ihren sichtbaren Ausdruck in der noch während des zweiten Weltkrieges von beiden gemeinsam verfaßten Schrift „Dialektik der Aufklärung“, die kurz nach 1945 veröffentlicht wurde. Diese Schrift ist ganz vom Pessimismus bezüglich progressiver Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse durchdrungen.<sup>13</sup> Damit ändert sich auch die Funktion der „kritischen Theorie“. Zielte sie in der ersten Periode darauf ab, die Mißstände des Kapitalismus zu kritisieren und seine Veränderung im Namen der Humanität und Gerechtigkeit, der Vernunft zu fordern, der wirklichen Veränderung quasi als ein theoretischer Leitfaden zu dienen, so ist für die nun folgende Periode der Tätigkeit der Frankfurter Schule kennzeichnend: Kritik an der bestehenden Gesellschaft die als eine industrielle, wesentlich unaufhebbar entfremdete Gesellschaft aufgefaßt wird; eine Kritik, die sich auch weiterhin Marxscher Termini bedient, aber eine Kritik, die mit dem Anspruch auftritt, gegenüber der Macht der Manipulation, dem mächtigen Zwang zur Konformität, den Rest eines kritischen Bewußtseins, eines nonkonformistischen Denkens zu erhalten. Die reale Veränderung der Welt wird ausdrücklich [17] als unsinnig diffamiert. In dieser Periode ähnelt die geistige Position der Vertreter der Frankfurter Schule allerdings sehr derjenigen der Junghegelianer aus den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, die ebenso ohnmächtig die bestehenden Verhältnisse theoretisch kritisierten, weil sie keine klassenmäßige Basis ihrer Opposition hatten. Diese Parallele zog Adorno im übrigen selbst in einem Disput mit K. R. Popper, und hier ist ihm zuzustimmen.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Vgl. Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Max Horkheimer: „Was wir ‚Sinn‘ nennen, wird verschwinden.“ In: Der Spiegel, Nr. 1-2/1970. Dort erklärte Horkheimer auf die Frage, seit wann er die Verwirklichung der „wahren“ Gesellschaft nicht mehr für möglich halte: „Am Ende des ersten Weltkrieges fing ich an, mich mit Marx zu beschäftigen – weil ich mir bewußt wurde, daß ich mich um die Probleme der Gesellschaft kümmern sollte. Dann bin ich ein Anhänger von Marx geworden. Das hat sich intensiviert, je näher wir dem Nationalsozialismus kamen. Mir wurde immer deutlicher, daß es nur zwei Möglichkeiten gäbe, entweder die Herrschaft des Nationalsozialismus oder die Revolution. Der Marxismus schien mir die Antwort auf die Schreckensherrschaft des Totalitären von rechts. Während des zweiten Weltkrieges begann ich mich jedoch vom Marxismus zu entfernen.“ (S. 79)

<sup>13</sup> Vgl. Th. W. Adorno/M. Horkheimer, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947, besonders S. 41, 306 ff.

<sup>14</sup> Vgl. Th. W. Adorno, zit. bei R. Dahrendorf, Anmerkungen zur Diskussion der Referate von K. Popper und Th. W. Adorno, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jahrgang 1962, S. 268/69. In dieser Distanz gegenüber der revolutionären Arbeiterbewegung liegt offenbar eine entscheidende Ursache für den Rückzug von Adorno und Horkheimer in der Theorie nach dem zweiten Weltkrieg. Es wäre daher nicht richtig, in der Niederlage der revolutionären Arbeiterbewegung 1933 die Ursache für den Pessimismus der beiden Häupter der „Frankfurter Schule“ zu suchen. Hierauf machen zu Recht J. Schleifstein und R. Steigerwald im Nachwort zu dem Protokoll der Wissenschaftlichen Konferenz des IFMS aufmerksam. Vgl.: Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus. Nachwort, a. a. O., S. 181-183. Sie weisen darauf hin, daß sich Adorno und auch Horkheimer während der Emigration in einer strengen Distanz gegenüber

Allerdings kommt nach dem zweiten Weltkrieg noch ein bemerkenswerter Fakt hinzu: starke anti-kommunistische Vorbehalte gegenüber den sozialistischen Staaten, völliges Unverständnis für die Dialektik des sozialistischen Aufbaus, ein Unverständnis, das folgerichtig aus der linksliberalen, kleinbürgerlichen, abstrakt-humanistischen Position resultiert. Dieser antikommunistische Tenor, der besonders für Horkheimer und Adorno zutrifft, verschließt ihren Blick für die Erkenntnis der objektiven Wahrheit, daß der real existierende Sozialismus die historisch notwendige Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft darstellt. Vielmehr erscheint ihnen der Sozialismus selbst als eine entfremdete Gesellschaft, ja es gibt Belege dafür, daß sie dem Sozialismus die bürgerliche Gesellschaft vorziehen.<sup>15</sup> Hier gibt es allerdings stärkere Differenzierungen unter den Vertretern der Frankfurter Schule.

Adorno und Horkheimer bauen nach dem zweiten Weltkrieg ihre pessimistische Konzeption weiter aus und vertiefen sie noch. Jede Veränderung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse halten sie für unmöglich. Charakteristisch für diese Grundhaltung ist die Hinwendung des alten Horkheimer zur Religion.<sup>16</sup>

Etwas anders verhält es sich mit Herbert Marcuse. Er ist zumindest in Worten nicht so pessimistisch und praktischen Aktionen gegenüber nicht so vornehm distanziert wie Adorno und Horkheimer. Zumindest in den letzten Jahren, nach den großen Klassenkämpfen in Frankreich 1968, gesteht er zu, daß eine wirkliche Veränderung der kapitalistischen Gesellschaft im Bereich des Möglichen liege. Ganz vage räumt er, wenn auch mit vielen Vorbehalten, ein, daß die sogenannte „neue“ Arbeiterklasse und die „Outsiders“ den Kapitalismus überwinden könnten. Aber auch für ihn sind antikommunistische Vorbehalte typisch, die seine Position des illusionären „dritten Weges“ wesentlich mit konstituieren.<sup>17</sup>

---

der Kommunistischen Partei wie auch der antifaschistischen Bewegung hielten und daß der durch die Siege der UdSSR bedingte Aufschwung der antifaschistischen Bewegung auf beide keinen wesentlichen Einfluß hatte, ganz im Unterschied zu solchen Antifaschisten aus dem bürgerlichen Lager wie Heinrich und Thomas Mann, Lion Feuchtwanger, Arnold Zweig. – So nahmen Horkheimer und Adorno nur an den Niederlagen, nicht aber an den Erfolgen der revolutionären Arbeiterbewegung Anteil. Seine Ursachen findet dies, wie Schleifstein und Steigerwald bemerken, u. a. einmal im Nicht-überwinden ihrer philosophisch-ideengeschichtlichen Herkunft und zum anderen in der falschen, einseitigen Einschätzung des USA-Imperialismus als Modell einer künftigen gesellschaftlichen und politischen Entwicklung, also seiner Unterschätzung. So ließ die Vereinseitigung beider Momente „die ‚negative Dialektik‘ zunehmend die totale Negation des Bestehenden mit seiner Unveränderlichkeit und Unaufhebbarkeit verbinden.“ (S. 183)

<sup>15</sup> Vgl. das Vorwort von Max Horkheimer zur Herausgabe seiner Schriften, wo er erklärt: „Mit den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus hatte ich gemeint, die kulturellen Errungenschaften der bürgerlichen Epoche, freie Entfaltung der Kräfte, geistige Produktivität, nicht mehr gezeichnet durch Gewalt und Ausbeutung, müßten in der Welt sich ausbreiten. Was ich seit jener Zeit erfahren habe, ließ mein Denken jedoch nicht unberührt. Die Staaten, die sich kommunistisch nennen und derselben Marxschen Kategorien bedienen, denen meine theoretische Anstrengung so viel verdankt, sind dem Anbruch jenes Tages heute gewiß nicht näher als die Länder, in denen, zur Stunde wenigstens, Freiheit des Einzelnen noch nicht erloschen ist. In solcher Situation sollen, mit einigen anderen Arbeiten, zunächst die Reflexionen über Vernunft erscheinen. Auch den früheren Studien immanent, vermögen sie heute den theoretisch höchst gewichtigen Zweifel zu begründen, ob nicht das Reich der Freiheit, einmal verwirklicht, sich notwendig als sein Gegenteil, die Automation der Gesellschaft wie des menschlichen Verhaltens erweisen müßte. Die ... wenigen Stücke sind Versuche, im Bewußtsein solchen Zwiespalt zu reflektieren, ohne den Gedanken an das Andere preiszugeben.“ (S. 8/9) Antikommunistische Verleumdungen der sozialistischen Staaten finden sich in sehr vielen Arbeiten der Vertreter der „kritischen“ Theorie. So auch z. B. bei M. Horkheimer, Soziologie und Philosophie, in: Frankfurter Beiträge, Band 10, Frankfurt/M. 1962, S. 26/27; Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1966, S. 53, 55, 202; H. Marcuse, Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Neuwied/(West-)Berlin 1969, S. 124 ff. Vgl. dazu auch die Kritik, die W. R. Beyer an Th. W. Adorno vornimmt. In: Vier Kritiken: Heidegger, Sartre, Adorno, Lukács, Köln 1970, S. 181 ff.

<sup>16</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang das angeführte Spiegel-Gespräch, S. 81 f., wo sich Horkheimer positiv gegenüber einer Erneuerung der Theologie ausspricht und darauf hinweist, daß er unter dem „Anderen“ letztlich das Absolute, d. h. Gott verstehe. „So nennt auch die Kritische Theorie das Absolute vorsichtig ‚das Andere‘. Was mich bewegt, ist die theologische Idee angewandt auf eine vernünftige Theorie der Gesellschaft.“ Vgl. auch die Arbeit von [J. Dawydow, Die sich selbst negierende Dialektik. Kritik der Musiktheorie Theodor Adornos, in: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, Heft 6, Berlin 1971](#), S. 29/30.

<sup>17</sup> Vgl. H. Marcuse, Versuch über die Befreiung, a. a. O., S. 9, S. 80 ff. Vgl. hierzu auch J. A. Samoschkin/N. W. Motroschilowa, Ist die „kritische Theorie“ Herbert Marcuses wirklich kritisch?, in: Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge, 2 (1969), S. 127-140; vgl. ferner D. Uille, Notwendige Kritik der „kritischen Theorie“ in: DZfPh 4 (1968), S. 483 ff. Vgl. ferner H. H. Holz, Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der „kritischen Theorie“ Herbert

Während Marcuse vorgibt, auf einem „dritten Wege“ den Kapitalismus überwinden zu wollen, hält Jürgen Habermas die Realisierung der „vernünftigen Gesellschaft“ im Rahmen der bestehenden für möglich.<sup>18</sup> Er ergreift – und das ist bei ihm ein längerer Prozeß – Schritt für Schritt Partei für die staatsmonopolistische Ordnung, bei ihm ist das Schwanken zwischen Opposition und Apologetik allmählich zugunsten letzterer zum Stillstand gekommen, ein Fakt, auf den vor einiger Zeit noch Wolfgang Abendroth anlässlich des Habermas-Wortes vom Linksfaschismus warnend hinwies.<sup>19</sup>

Die Kenntnis über die sich in der Tendenz zunehmend vertiefenden Widersprüche des Imperialismus besonders in der BRD vorausgesetzt, ist unschwer zu erklären, warum die Frankfurter Schule gerade in den sechziger Jahren eine wesentliche Rolle im geistigen Leben der BRD spielte.<sup>20</sup>

### **Pseudomaterialismus – Dialektik der Anpassung**

Die „kritische Theorie“ gibt sich gern als auf dem Boden der Marxschen Philosophie stehend aus. Nähere Untersuchung erweist, daß dies Täuschung ist und wir es mit einem Pseudomaterialismus und einer im Wesen idealistischen Dialektik zu tun haben. Zu Recht bemerkt Wilhelm Raimund Beyer in seiner Analyse der „Frankfurter Schule“: „Die ganze ‚Frankfurter Schule‘ muß auf die Seite der Anti-Marxisten plaziert werden. Sie setzt sich selbst dorthin: philosophisch wie geschichtlich. Ihre Selbsteinschätzung als ‚moderne‘ oder ‚aufgeschlossene‘ oder ‚kritische‘ Marxismus-Nähe täuscht. Im Gegenteil: sie macht stutzig. Der Praxis-Begriff dieser Schule erweist sich als unmarxistisch, die Praxis der ‚Kritischen Theorie‘ ebenfalls.“<sup>21</sup>

Da das „Verständnis“ der Frankfurter Schule von Dialektik und Materialismus eng miteinander verflochten ist, muß die kritische Darstellung dem notwendig folgen. Horkheimers Aufsätze in der „Zeitschrift für Sozialforschung“ weisen aus, daß bei der Konzipierung seiner „kritischen Theorie“ die von Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ erstmals zu-[19]sammenhängend formulierte materialistische Geschichtsbetrachtung eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat.<sup>22</sup> Für sein Verständnis des Marxschen Materialismus spielte allerdings die wesentlich durch die klassische bürgerliche deutsche Philosophie – vor allem Kant und Hegel – vermittelte Sicht des Marxismus eine entscheidende Rolle, ein Faktum, auf das bereits hingewiesen wurde.

So ist für ihn wie auch für Adorno der Marxismus keine Weltanschauung – dagegen grenzt er ihn ausdrücklich ab –, sondern eine „ökonomische Gesellschaftstheorie“. Darin sieht er das Neue im Unterschied zum bisherigen Materialismus, der von der Materie als oberstem Prinzip ausging.<sup>23</sup> Daher wird auch der grundlegende Gegensatz zwischen der materialistischen und der idealistischen Weltanschauung und die Grundfrage der Philosophie als wenig relevant erachtet. Das Wesen des Materiellen erschließe sich in erster Linie aus der gesellschaftlichen Praxis der agierenden menschlichen Subjekte. Diese erzeugen – und hier wird zunächst Marx gefolgt – ihre gesellschaftlichen Verhältnisse, die ökonomischen Verhältnisse, durch ihre praktische Tätigkeit, und gleichzeitig gestalten sie auch die Natur für ihre Zwecke um. Die so entstandenen gesellschaftlichen Verhältnisse beherrschten nun ihre Schöpfer wie blinde Naturmächte, sie haben sich den Menschen gegenüber

---

Marcuses, Köln 1968; H. Wessel, Die kritische Theorie bleibt negativ. Bemerkungen zum Weltbild Herbert Marcuses, in: Forum Nr. 2-5/1968.

<sup>18</sup> Vgl. J. Habermas, Die Scheinrevolution entläßt ihre Kinder. Sechs Thesen über Taktik, Ziele und Situationsanalysen der oppositionellen Jugend, in: Die Linke antwortet Jürgen Habermas, Frankfurt/M. 1968, S. 5/6; derselbe, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Neuwied/(West-)Berlin 1963, S. 169.

<sup>19</sup> Vgl. W. Abendroth, Demokratisch-liberale oder sozialistische Kritik? Zum Konflikt zwischen den studentischen Oppositionen und Jürgen Habermas, in: Die Linke antwortet Jürgen Habermas, a. a. O., S. 141.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu auch W. Euchner, Marxistische Positionen und linke Studentenopposition in der Bundesrepublik, in: Das Parlament, Beilage 36 (1968), S. 35 ff.

<sup>21</sup> W. R. Beyer, Die Sünden der Frankfurter Schule, a. a. O., S. 79.

<sup>22</sup> Vgl. M. Horkheimer, Geschichte und Psychologie, a. a. O., S. 129 ff.

<sup>23</sup> Vgl. M. Horkheimer, Materialismus und Metaphysik, in: Zeitschrift für Sozialforschung, 2. Jahrgang 1934, S. 13/14, wo es u. a. heißt: „Der Materialismus des frühen Bürgertums zielte ... auf die Vermehrung der Naturerkenntnis und die Gewinnung neuer Kräfte zur Beherrschung von Natur und Menschen. Das Elend der Gegenwart aber ist an die gesellschaftliche Struktur geknüpft. Darum bildet die Theorie der Gesellschaft den Inhalt des heutigen Materialismus.“

verselbständigt. Grundlage dafür sei die warenproduzierende Arbeit. Die gesellschaftlichen Verhältnisse erscheinen den Menschen gleichsam als Naturmächte, als etwas Verfestigtes, Starres, Unveränderliches, dem sie ohnmächtig ausgeliefert seien. Das gesellschaftliche Sein erscheint als Naturgegebenheit, als etwas vom Menschen unabhängig Existierendes. In Wirklichkeit sei es aber die Verobjektivierung des Subjektiven, der gesellschaftlich handelnden, allerdings bewußtlos, ohne Gesamtplan tätigen Menschen. Die Theorie, die diesen Sachverhalt aufdecke, die den Schein der Objektivität, der Unabhängigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse als Naturmächte durchstoße, die dies alles transparent mache, das sei – nach der Auffassung der Frankfurter Schule – die „ökonomische Gesellschaftstheorie“ von Marx.

Damit untrennbar verbunden ist ihre Dialektik-Konzeption: Die Dialektik wird als eine Subjekt-Objekt-Dialektik verstanden.

[20] Diese Auffassung hat offensichtlich ihre Wurzel in der stark neuhegelianischen Sicht des Marxismus, die nicht zuletzt durch Lukács' Marx-„Interpretation“ in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ in den 20er Jahren besonders belebt wurde.

In der Tat wird der historische Materialismus, wie er in der „Deutschen Ideologie“ formuliert ist, letztlich im Sinne des idealistischen Hegelschen Konstruktionsprinzips der Dialektik von Subjekt und Objekt interpretiert, wie es sich in der „Phänomenologie des Geistes“ findet.<sup>24</sup> Die menschliche Gesellschaft wird so unter dem Aspekt eines Hegelschen Subjekts gesehen, dessen grundlegendes Bewegungsgesetz die Dialektik ist, d. h. die Entäußerung des Subjekts, seine Verwandlung, sein Übergang in das Objekt als das Anderssein seiner selbst, als einer fremden Gegenständlichkeit.

Hier wird deutlich, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit nichts anderes ist als das entäußerte, verdinglichte Subjektive, das auf dem Wege der dialektischen Negation des Subjekts entsteht, die freilich im Unterschied zu Hegel bei der Frankfurter Schule – und damit folgt sie scheinbar Marx – durch die Praxis vermittelt wird. Durch die Praxis werde nach Horkheimer und Adorno und ihren Schülern der Gegensatz von Materie und Bewußtsein, von Geist und Natur dialektisch aufgehoben.<sup>25</sup> Der gesellschaftlich-geschichtliche Prozeß, in dem bei Marx und Engels die objektive materielle Seite die letztlich bestimmende, das Tun der Menschen determinierende ist, wird so in einen Vorgang verwandelt, in dem das Subjektive, das Handeln der Menschen das Bestimmende, weil das Objekt Erzeugende ist. Die Substanz des gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses ist also das Subjektive, das auch im Objektiven enthalten sei, weshalb im gesellschaftlichen Prozeß auch nicht klar zwischen objektiven und subjektiven Faktoren unterschieden werden könne, wie Horkheimer bemerkt.<sup>26</sup> Daraus erhellt, warum die Praxis in der Frankfurter Schule in den Rang einer zentralen philosophischen Kategorie erhoben wird, der zentralen Kategorie der Marxschen „ökonomischen Gesellschaftstheorie“. Das findet sich bei Horkheimer; in der Gegenwart hat dies vor allem sein Schüler A. Schmidt vielfach expliziert. So in seiner Arbeit: „Der Naturbegriff in der Lehre von Marx“, wo er behauptet, der [21] Marxsche Materialismus unterschiede sich, befaßte er sich mit den abstrakten weltanschaulichen Bestimmungen, wie sie heute vielfach in den östlichen Ländern üblich sind, in nichts von den idealistischen Systemen. „Nicht das Abstraktum Materie, sondern das Konkretum der gesellschaftlichen Praxis ist der wahre Gegenstand materialistischer Theorie.“<sup>27</sup> Die Praxis wird deshalb als entscheidende Kategorie eingeschätzt, weil durch sie enthüllt werde, daß die verdinglichte Wirklichkeit keine Naturmacht, sondern eine von den Menschen selbst gemachte und folglich veränderbar sei. Diese Position, die typisch ist für die erste Periode der Frankfurter Schule, später von Adorno und Horkheimer aufgegeben wurde, wird zumindest von Schmidt heute wieder aufgegriffen, wenn er schreibt: „Stets aber geht das Bewußtsein als tätiger Geist in die von ihm reproduzierte Wirklichkeit ein. Vor ihr, die wie eine steinerne Wand um die Menschen herumsteht, nicht zu kapitulieren, ist die Aufgabe

<sup>24</sup> Vgl. Th. W. Adorno, Aspekte der Hegelschen Philosophie, Frankfurt/ M. – Berlin 1957.

<sup>25</sup> Vgl. A. Schmidt, Nachwort des Herausgebers. Zur Idee der kritischen Theorie, a. a. O., Band 2, S. 348.

<sup>26</sup> Vol. M. Horkheimer, Materialismus und Metaphysik, a. a. O., S. 22. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Dissertation von W. Jopke, Dialektik der Anpassung. Zur Kritik der philosophischen Positionen von Theodor W. Adorno, Humboldt-Universität Berlin, Februar 1965, 8. 88 ff.

<sup>27</sup> A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt/M. 1962, S. 30.



der Erkenntnis. Indem sie die in den ausgemachten Fakten erloschenen menschlich-geschichtlichen Prozesse wieder verlebendigt, erweist sie die Wirklichkeit als von den Menschen gemacht und folglich veränderbar: Praxis als wichtigster Erkenntnisbegriff schlägt um in den politischen Aktion.<sup>28</sup> Abgesehen davon, daß die Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit als einer von den Menschen selbst geschaffenen nicht von allein in politische Aktion umschlägt, sondern daß es hierzu vieler vermittelnder Glieder bedarf, vor allem der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Partei, auch abgesehen davon, daß die Haltung von Schmidt zur politischen Aktion eine vornehm-distanzierte ist, abgesehen von all dem wird hier der pseudomarxistische Kern der philosophischen Grundkonzeption der Frankfurter Schule deutlich: Die Grundfrage der Philosophie und ihre materialistische Beantwortung werden als „Abstraktheiten“ abgetan, die klare Bestimmung der Materie als objektiver, unabhängig und außerhalb vom gesellschaftlichen Bewußtsein existierender und dieses hervorbringender Realität wird ersetzt durch die Auffassung von Materie als Verobjektivierung des Subjektiven, als Verdinglichung. Aus der Relation Materie – Bewußtsein wird eine Relation von Objekt und Subjekt.

Diese Position wird als originär Marxsche ausgegeben und behauptet, diese ursprüngliche Ansicht Marxs sei später [22] durch Engels' Formulierung der Grundfrage der Philosophie „verflacht“ worden.<sup>29</sup> In diesem Zusammenhang ist die Bemerkung von Adorno in dem Buch „Negative Dialektik“ aufschlußreich, wonach Marx angeblich, wenn er von Naturgesetzen der Gesellschaft sprach, dies nicht im Sinne eines objektiven Charakters der Gesetze gemeint habe, als materieller Zusammenhänge, sondern damit die Verdinglichungen der kapitalistischen Produktionsweise näher kennzeichnen wollte. Marx habe diese Naturgesetze für aufhebbar gehalten. Erst der spätere dialektische Materialismus habe den Marxschen Begriff der Naturgesetzlichkeit in eine Lehre vom objektiven, materiellen Charakter der gesellschaftlichen Gesetze verwandelt, wohingegen die Naturgesetzlichkeit nur als Bewegungsgesetz der bewußtlosen Gesellschaft real sei.<sup>30</sup> Unter diesem Aspekt wird der auf dem konsequenten philosophischen Materialismus basierenden marxistisch-leninistischen Philosophie vorgeworfen, sie sei, da sie von der Grundfrage der Philosophie, vom Primat der Materie ausgehe, selbst ein entfremdetes, falsches Bewußtsein, die „historische Indikation einer gesellschaftlichen Verfassung, unter der es der Menschheit bisher nicht gelungen ist, die praktisch erfahrene Gewalt des Äußeren über das Innere zu liquidieren“.<sup>31</sup>

In Wahrheit verhält es sich genau umgekehrt: Der dialektische Materialismus ist konsequenter Marxismus, während die von der Frankfurter Schule gegebene Interpretation eine Verfälschung der wirklichen Ansichten Marxs darstellt. So ist festzustellen, daß die Vertreter der Frankfurter Schule offensichtlich nicht das Wesen des Marxschen Materialismus begreifen, speziell der materialistischen Geschichtsauffassung. Schon zur Zeit der Arbeit an der „Rheinischen Zeitung“, als er sich mit der Lage der Moselbauern beschäftigte und zum Materialismus überzugehen begann, machte Marx die Feststellung, daß es Verhältnisse gibt, die das menschliche Denken und Handeln bestimmen, und ihn interessierten in der Folgezeit gerade diese Verhältnisse.<sup>32</sup> Er fand sie dann in den durch die Menschen selbst auf der Grundlage der Produktivkräfte erzeugten Produktionsverhältnissen, die die Basis für das Entstehen des gesellschaftlichen Bewußtseins, also die materiellen Verhältnisse sind. Mit äußerster Klarheit wird das von Marx in dem berühmten Vorwort „Zur Kritik der politischen [23] Ökonomie“ ausgesagt. Hier, wie übrigens auch in dem bekannten Brief an Annenkow, hat Marx auch das Kriterium des Materiellen im

<sup>28</sup> A. Schmidt, Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus, in: Existentialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel, Frankfurt/M. 1965, S. 154/55.

<sup>29</sup> Vgl. ebenda, S. 151.

<sup>30</sup> Vgl. Th. W. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., S. 347.

<sup>31</sup> J. Habermas, Theorie und Praxis, a. a. O., S. 160. Siehe in dem Zusammenhang auch die Dissertation von W. Jopke, der auf S. 97 darauf aufmerksam macht, daß Adorno das gleiche wiederholt wie G. Lukács in „Geschichte und Klassenbewußtsein“, nur mit antimaterialistischer Konsequenz: wenn die Materialität der Welt Produkt des verdinglichten Bewußtseins ist, so werde der Materialismus zur verdinglichten, entfremdeten, unwahren Widerspiegelung der Wirklichkeit.

<sup>32</sup> Vgl. K. Marx, Rechtfertigung des Korrespondenten von der Mosel, in: K. Marx, F. Engels, Werke, Bd. 1, Berlin 1956, S. 177, wo Marx bemerkt: „Bei der Untersuchung staatlicher Zustände ist man allzu leicht versucht, die *sachliche Natur der Verhältnisse* zu übersehen und alles aus dem *Willen* der handelnden Personen zu erklären. Es gibt aber *Verhältnisse*, welche sowohl die Handlungen der Privatleute als der einzelnen Behörden bestimmen und so unabhängig von ihnen sind als die Methode des Atemholens.“

gesellschaftlichen Bereich angegeben: die Produktionsverhältnisse sind materiell, weil sie unabhängig vom Wollen der Menschen eingegangen werden und ihr Denken und Handeln determinieren.<sup>33</sup> Nirgends findet sich in diesem Zusammenhang bei Marx der Gedanke, materiell sei faktisch ein Synonym für entfremdet, bzw. materielle Verhältnisse seien nur solche, die durch spontanes Handeln der Menschen entstehen, wie die Vertreter der Frankfurter Schule im Prinzip unterstellen. Marx hat sehr deutlich bereits in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ zwischen Entfremdung und Vergegenständlichung unterschieden und die Entfremdung nur als eine bestimmte Form der Vergegenständlichung bezeichnet, die diese unter den Bedingungen des Privateigentums annimmt und die mit der proletarischen Revolution aufhebbar ist. Weil sie diese materialistische Grundposition Marxens – die natürlich auch die seines Freundes und Mitkämpfers Engels ist und die die Grundfrage der Philosophie involviert – ignorieren, sind die Vertreter der Frankfurter Schule nicht in der Lage, die von den marxistischen Klassikern entwickelte Lösung des Objekt-Subjekt-Problems zu begreifen. Sie deuten es daher auf Grund ihres neuhegelianisch vermittelten Marx-„Verständnisses“ idealistisch und erheben die Praxis in den Rang einer Zentralkategorie.

Auch die Dialektik-Auffassung, die den Anspruch darauf erheben soll, eigentliches Marxsches Gedankengut zu sein, hat mit wirklichem Marxismus offensichtlich nichts zu tun, denn es handelt sich um eine idealistische, auf die Gesellschaft eingegrenzte Dialektik von Subjekt-Objekt, wie wir bereits feststellten. Diese Dialektik ist, da sie auf der falschen Identifikation von Entfremdung und Vergegenständlichung beruht, in ihrer Gültigkeit auf die kapitalistische Gesellschaft und deren Entstehung eingeschränkt. So behauptet z. B. A. Schmidt, es gebe bei Marx strenggenommen nur zwei historische Dialektiken, „die des je nach den materiellen Gegebenheiten mehr oder weniger revolutionären Übergangs von der antik-feudalen zur bürgerlichen Ära und die des katastrophisch-befreienden Übergangs von dieser zur sozialistischen. Selbstredend liegt auf der letzteren der schwerere Akzent“.<sup>34</sup> Im [24] Anschluß daran erklärt Schmidt: „Geschichtsphilosophisch gesprochen: die höchst abstrakte, ‚elementarische‘ Dialektik der vorindustriellen Entwicklung konkretisiert sich zu der für den Marxismus letztlich entscheidenden von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften. Historische Dialektik, wie sie näher den Kapitalismus strukturiert, entspringt, mit anderen Worten, selbst einer langwierigen Geschichte – einem ‚Werden‘, von dem erst dann wirklich zu sagen ist, es sei ins ‚Dasein‘ übergegangen, wenn die objektiven Antagonismen, die seinen Inhalt ausmachen, so angewachsen sind, daß sich die reale Möglichkeit ihrer Aufhebung abzeichnet ...“<sup>35</sup>

Damit wird Marx faktisch unterstellt, die Dialektik komme mit dem Sozialismus zum Stillstand. Das hat zur Konsequenz, daß sich der Sozialismus gegenüber dem Kapitalismus als das „ganz Andere“ erweist. Diese Folgerung hat Herbert Marcuse gezogen. Seiner Vorstellung zufolge ist der Sozialismus die absolute Negation der bisherigen Geschichte, denn er sei mit der Aufhebung der Arbeit und damit der Entfremdung verbunden. Das ist ein völliger Bruch mit der Dialektik und hat mit Marx' Intentionen nicht das Geringste zu tun.<sup>36</sup>

Marcuse identifiziert die Arbeit mit warenproduzierender Arbeit, mit Erzeugung der Herrschaft der Dinge über die Menschenwelt, mit Entfremdung und deutet sie in psychoanalytischer Manier als Last und Qual, als sogenanntes prometheisches Prinzip der Menschheitsgeschichte, das notwendig sei, um die erforderlichen Produktivkräfte zu erzeugen, die es ermöglichen, daß alle Menschen den gesellschaftlichen Reichtum genießen können. Dann könne das prometheische Prinzip dem orphischen Platz machen, der homo faber [der schaffende Mensch] könne vom homo ludens [der spielende

<sup>33</sup> Vgl. K. Marx, Brief an Annenkow, in: K. Marx, F. Engels, Werke, Bd. 27, S. 452/453.

<sup>34</sup> A. Schmidt, Zum Verhältnis von Natur und Geschichte im dialektischen Materialismus, a. a. O., S. 128.

<sup>35</sup> Ebenda, S. 129/130.

<sup>36</sup> Vgl. H. Marcuse, Zum Begriff der Negation in der Dialektik, in: Herbert Marcuse, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1969. Vgl. hierzu auch R. Steigerwald, Dialektik und Klassenkampf bei Herbert Marcuse, in: DZfPh 5 (1969), S. 601 ff.; H. Seidel, U. Geisler, Die romantische Kapitalismuskritik und der utopische Sozialismusbegriff H. Marcuses, in: DZfPh 4(1969). Vgl. auch A. Gedö, Dialektik der Negation oder Negation der Dialektik, in: Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus, a. a. O., S. 7 ff.; W. R. Beyer, Adornos „Negative Dialektik“, in: DZfPh 10 (1967), S. 1199 ff.

Mensch], das Reich der Arbeit als das der Notwendigkeit könne vom Reich der Freiheit abgelöst werden. Das ist ein doppelter Bruch mit der materialistischen Dialektik: zum ersten wird die Kategorie der dialektischen Negation eliminiert, indem der Sozialismus als das „ganz Andere“ verstanden wird, als radikaler Bruch mit dem Bisherigen. Gegenüber dieser absoluten Negation beinhaltet die dialektische Negation das Element der Kontinuität in Einheit mit der Diskontinuität, das besagt: das Neue, Höhere, das aus dem Alten entsteht, bewahrt alles Positive, Entwicklungsfähige auf und zerstört das den weiteren Fortschritt Hemmende. Wenn auch der Sozialismus als gesell-[25]schaftliche Ordnung im Marxschen Sinne eine völlig neue Qualität in der Menschheitsgeschichte ist, so ist er dennoch die dialektische Negation des Kapitalismus als der letzten und höchsten Stufe der Ausbeutergesellschaften. Alle positiven Errungenschaften der Menschheit, die die kapitalistische Ordnung mit enthält, wie z. B. die enorm entwickelten Produktivkräfte, das hohe Niveau des Stoffwechsels zwischen Gesellschaft und Natur, also der Arbeit, werden im Sozialismus aufbewahrt und weiter entwickelt. Marcuse jedoch begreift in seine absolute Negation auch den erreichten Stand des wissenschaftlich-technischen Fortschritts mit ein, er soll nicht weiterentwickelt werden, da er die Quelle der Verdinglichung sei.<sup>37</sup> So ist sein Bild vom Sozialismus sehr verschwommen und utopisch, daher keine praktikable Alternative zum Kapitalismus, geschweige zum Aufbau der wirklichen sozialistischen Gesellschaft. Im Gegenteil! Der utopische, romantische Charakter dieses Bildes kann die objektive Funktion einer antikommunistischen Kritik am wirklichen Sozialismus erfüllen und erfüllt sie, wie die politische Praxis erweist. Wenn Marcuse für das „ganz Andere“ die Aufhebung der Arbeit postuliert, so ist damit der Bruch mit der Dialektik vollständig, denn es kommt das dialektische Wechselspiel von Subjekt und Objekt zum Stillstand.

Mit der Behauptung, die Dialektik bei Marx beschränke sich auf den Kapitalismus und habe eigentlich den Prozeß der Entstehung einer entfremdeten, verdinglichten Welt zum Inhalt, wird unmittelbar eine Kritik an Friedrich Engels verknüpft. Ihm wird zum Vorwurf gemacht, er habe später versucht, die Dialektik auch auf die Natur auszudehnen und sie zu einer umfassenden Weltanschauung zu machen. Diese Gestalt der Dialektik, die sie im Marxismus-Leninismus erhalten habe, entspreche angeblich nicht Marxens ursprünglichen Überlegungen. Danach sei die Dialektik als eine kritische Methode, als Kritik am ideologischen Schein einer Versteinerung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu verstehen. Diese These ist freilich recht alt; man findet sie bekanntlich in G. Lukács' Buch „Geschichte und Klassenbewußtsein“. Auf ihn wird übrigens auch lobend bezug genommen, wenn A. Schmidt z. B. schreibt: „Das Verdienst, gegenüber dem so folgenschweren Engelsschen Versuch, die Dialektik auch auf [26] die vor- und außermenschliche Natur auszudehnen, als erster darauf hingewiesen zu haben, wie wichtig es gerade im Materialismus ist, die Methode auf die historisch-soziale Wirklichkeit zu beschränken, kommt fraglos Lukács zu, der es bereits 1923 in ‚Geschichte und Klassenbewußtsein‘ wagt gegen Engels zu polemisieren ... – sie (die Schrift von G. Lukács – d. Verf.) stellt mit allem Nachdruck den wesentlich historischen Charakter der Marxschen Theorie heraus, der jede Tendenz untergräbt, die außermenschliche Realität ontologisch zu fixieren.“<sup>38</sup> Es erübrigt sich, in diesem Zusammenhang die Unsinnigkeit einer solchen Gegenüberstellung von Marx und Engels ausführlich nachzuweisen, da es in der marxistisch-leninistischen Literatur genügend geschehen ist. Es sei hier nur auf die entsprechenden Arbeiten von Steigerwald und Reiprich verwiesen, in denen alle Argumente derjenigen, die Gegensätze zwischen Marx und Engels in der Frage der Dialektik konstruieren, überzeugend und fundiert ad absurdum geführt werden.<sup>39</sup> Ohne Zweifel ergibt sich diese Verdrehung des Marxismus aus dessen verkehrter Sicht als lediglich „kritische Gesellschaftstheorie“, so daß all jene Sachverhalte, die nicht in dieses dogmatische Schema hineinpassen – wie die von Engels in

<sup>37</sup> Vgl. H. Marcuse, Zit. nach: Neue Kritik 36/37 (1966), S. 57, wo er sagte: „Keine fortgesetzte Entwicklung der Produktivkräfte, keine Steigerung der Produktivität, sondern eher eine Umkehr der Produktion, die destruktive und parasitäre Güter unterdrückt, eine Rekonstruktion der Städte, die im genauen Sinn unmenschlich geworden ist, eine Wiederansiedlung der Natur in den Industriewüsten, eine Beschränkung des Bevölkerungszuwachses ...“

<sup>38</sup> A. Schmidt, Zum Verhältnis von Natur und Geschichte im dialektischen Materialismus, a. a. O., S. 106.

<sup>39</sup> Vgl. [K. Reiprich, Die philosophisch-naturwissenschaftlichen Arbeiten von Karl Marx und Friedrich Engels, Berlin 1969](#); R. Steigerwald, Herbert Marcuses dritter Weg, a. a. O., S. 28 ff; A. Gedö, Friedrich Engels im theoretischen Kampf unserer Zeit, in: Probleme des Friedens und des Sozialismus 9(1970), S. 1235 ff.

Übereinstimmung mit Marx vorgenommenen Forschungen über die reale Dialektik im natürlichen Bereich –, als dem Marxismus nicht entsprechend, ihn angeblich verflachend, diffamiert werden.

Nun ist die verfälschende Behauptung, Engels habe den Marxismus in eine umfassende Weltanschauung verwandelt, keineswegs rein akademischer Natur, sondern sie erfüllt objektiv eine bestimmte politisch-ideologische Funktion in der gegenwärtigen Klassenauseinandersetzung; nämlich den Marxismus-Leninismus zu zersetzen, indem behauptet wird, sein philosophisches Fundament, der dialektische und historische Materialismus, entspreche nicht den wirklichen Gedanken von Marx, sondern er diene der theoretischen Rechtfertigung der Politik der Kommunistischen Partei und der sozialistischen Gesellschaft, da der dialektische Prozeß von der marxistisch-leninistischen Philosophie nicht mehr als ein historischer aufgefaßt und die Geschichte zur zweiten Natur verdinglicht werde, womit die sozialistische Gesellschaft angeblich die Würde eines naturgesetzlichen Prozesses erhalte und [27] so gerechtfertigt werde.<sup>40</sup> Die marxistisch-leninistische Philosophie habe angeblich ihre eigentliche Funktion, die kritische, verloren. Diese eklatante Fälschung hat bekanntlich ihre Auswirkungen in der Theorie und Praxis der tschechoslowakischen Revisionisten gehabt, die u. a. auch enge Kontakte zur Frankfurter Schule unterhalten haben. Weil den Vertretern der Frankfurter Schule die Position der Arbeiterklasse, die heute auch die Parteinahme für den real existierenden Sozialismus impliziert, unverständlich ist, können sie nicht begreifen, daß die Marxsche Philosophie eine ganz andere Funktion haben muß, wenn die Arbeiterklasse an der Macht ist und ihre eigene sozialistische Gesellschaft aufbaut, nämlich eine schöpferische, konstruktive Funktion.

Der Vorwurf der Frankfurter Schule, die Marxisten-Leninisten hätten die Marxsche revolutionäre Dialektik in eine unkritische Methode verwandelt und sie stillgelegt, trifft ihre Vertreter selbst. Ihre Dialektik erweist sich bei näherer Betrachtung als alles andere als kritisch, sondern letztlich als konservativ, als eine Dialektik der Anpassung an den so scharf kritisierten Kapitalismus.<sup>41</sup>

### **„Neuformulierung“ von Kategorien des Historischen Materialismus**

Die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen als Grundlage einer historisch-materialistischen Bestimmung der Gesellschaft und der gesetzmäßigen Triebkräfte ihrer Entwicklung wird von den Vertretern der Frankfurter Schule ignoriert. Sie ersetzen diese dialektisch-materialistische Beziehung durch einen Dualismus von naturhafter Produktionsentwicklung (d. h. einer Produktion, deren gesellschaftlicher Charakter geleugnet wird) und einer ihr gegenüberstehenden Sphäre der Gesellschaft, eines institutionellen Rahmens, der durch die sogenannte Interaktion geprägt sei.<sup>42</sup> Die Entwicklung der Produktivkräfte wird folglich in „industriegesellschaftlichem“ Sinne, also ohne Beziehung zum konkret-gesellschaftlichen Inhalt der Produktion gesehen. Entsprechend der idealistischen Konzeption der Beziehung von Subjekt und Objekt werden die gesellschaftlichen Be-[28]reiche als durch einen naturhaft verstandenen Prozeß der Produktivkräfte beherrschte Sphären gesehen. So wird die Auffassung vorgetragen, daß die Menschen im Zuge der weiteren Gestaltung der „technischen Umwelt“, also bei immer perfekterer Naturbeherrschung, immer stärker den von ihnen so erzeugten Sachzwängen unterliegen. Somit führe nach Adorno und Horkheimer gemäß der von ihnen in der „Dialektik der Aufklärung“ vertretenen Auffassung wachsende Naturbeherrschung zu wachsender Entfremdung.<sup>43</sup> Kritik an der Gesellschaft, die ein sich von Entfremdung emanzipierendes Bewußtsein anzielt, geht folglich von einer deutlichen Voraussetzung aus: von der Charakteristik der gesellschaftlichen Produktion als eines unhistorischen, naturhaften Prozesses, der zur wachsenden Herrschaft der Sachwelt über die Menschenweit führt. D. h., die eigentliche Ursache der Entfremdung, die Produktionsverhältnisse, genauer, die Funktionsweise der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, werden ausgeklammert.

---

<sup>40</sup> Vgl. A. Schmidt, Gespräch mit Werner Rehfeld, in: Karl Marx 1818/1968, Bad Godesberg 1968, S. 125; siehe auch H. Marcuse, Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, a. a. O., S. 143.

<sup>41</sup> Vgl. W. Jopke, Dialektik der Anpassung, a. a. O., S. 149/150.

<sup>42</sup> Vgl. J. Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt/M. 1968, S. 44-45, 92. Vgl. auch E. Hahn, Die theoretischen Grundlagen der Soziologie von Jürgen Habermas, in: Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, a. a. O., S. 70 ff.

<sup>43</sup> Vgl. Th. W. Adorno/M. Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., S. 19/20, 41.

Das zeigt sich in der Haltung der Habermasschen Gesellschaftstheorie zum historischen Materialismus, die als gegenwärtig einflußreichste und aktuellste Äußerung der „kritischen Theorie“ in der „Frankfurter Schule“ gilt.

Anhand von Jürgen Habermas' jüngeren Schriften „Erkenntnis und Interesse“ und „Technik und Wissenschaft als Ideologie“ können Frank Adler und Erich Hahn in der kritischen Auseinandersetzung nachweisen, daß hier eine Interpretation des historischen Materialismus vorgenommen wird, die eine Theorie von Gesellschaft und Geschichte vorlegt, in der eine „instrumentalistisch verbogene und technizistisch reduzierte Ökonomie“ einerseits und ein demgegenüber zwangsläufig autonomer „Gesellschaftsprozeß“ andererseits als Grundlage der Gesellschaftsbetrachtung fixiert werden.<sup>44</sup> Eine „entökonomisierte Geschichte“ und eine „enthistorisierte Ökonomie“ sind das Produkt dieser Theorie von der Gesellschaft.<sup>45</sup> Habermas' Interesse richtet sich auf die Analyse der imperialistischen Gesellschaft. Er begreift sie nicht als eine durch Klassengegensätze, sondern vielmehr als durch die „Übermacht des technologischen Apparates“ gekennzeichnete. Die Klassengegensätze hält er zwar noch für existent, allerdings nur für latent und nicht zu einem politischen Konflikt [29] entfachbar, was seine Grundlage in der hohen Produktivität und der dadurch ermöglichten materiellen Entschädigung der Arbeiter in sozialer Beziehung habe.<sup>46</sup> Aus dieser Sicht heraus vermag Habermas den Staat nicht in seinem Klassenwesen zu begreifen, und so ist für ihn der Prozeß der Verschmelzung der Monopole mit der Allmacht des imperialistischen Staates, also die Herausbildung des staatsmonopolistischen Herrschaftssystems, ganz abstrakt der Prozeß der verstärkten Einmischung des Staates in die Wirtschaft. Da der Staat, die politische Sphäre, steuernd in die Wirtschaft eingreife, hält es Habermas für möglich, vermittels des Staates die Verteilungsverhältnisse zu verändern. Den Prozeß der Herausbildung des staatsmonopolistischen Systems deutet er so, daß es eine Tendenz der modernen „Industriegesellschaften“ sei, dem vielfältigen Interessenpluralismus auf der Grundlage einer hohen Produktivität die Schärfe zu nehmen. So würde das allgemeine Interesse dann darin bestehen, eine Überfluggesellschaft herbeizuführen, in der sich ein Interessenausgleich, der von knappen Mitteln diktiert sei, erübrige.<sup>47</sup> Den Interessenausgleich nehme der Staat vor. Hier besteht nun für Habermas das Problem. Die realen Interessenlagen seien nämlich für die Mehrheit der Bürger überhaupt nicht durchsichtig, sie könnten darüber nicht urteilen, sie würden von der demokratischen Mitbestimmung ausgeschlossen.<sup>48</sup> Den Gegensatz zwischen Regierten und Regierenden sieht er jedoch nicht als einen Klassengegensatz, sondern als ein allgemein gesellschaftliches Phänomen an. Damit hängt auch seine Demokratie-Konzeption zusammen. So schreibt er in dem Sammelband „Student und Politik“ dazu:

„Gewiß ist in der Organisation der industriellen Gesellschaft der Unterschied von Regierenden und Regierten nicht einfach aufzuheben; aber voreilig ist der Schluß, daß sie sich darum schon bei der Verselbständigung politischer Herrschaft zu bescheiden hätte; daß stets einige wenige solche Herrschaft ausüben müßten, sei es im Namen aller, im Namen einiger oder im Namen eines Einzigen ... worauf Demokratie abzielt: in dem Maße, in dem mündige Bürger unter Bedingungen einer politisch fungierenden Öffentlichkeit, durch einsichtige Delegation ihres Willens und durch wirksame Kontrolle seiner Ausführung, die Einrichtung ihres gesellschaftlichen Lebens selber in die Hand nehmen, wird personale Autorität in rationale überführbar. Das würde den Charakter von Herrschaft verändern; und sofern in der Politik immer auch ein Moment von blinder Herrschaft steckt, mahnt die Idee der Demokratie an die Vergänglichkeit des Politischen als solchen. Politik hört in dem Maße

<sup>44</sup> Siehe E. Hahn, Die theoretischen Grundlagen der Soziologie von Habermas, a. a. O.; F. Adler, Wie kritisch ist Habermas' „kritische Theorie“?, in: Forum 11/70, S. 16/17; H. Schliwa, Antirevolutionäre Erkenntnistheorie gegen die historische Rolle der Arbeiterklasse, in: DZfPh, 7(1971), S. 836 ff.

<sup>45</sup> Siehe E. Hahn, Die theoretischen Grundlagen der Soziologie von J. Habermas, a. a. O., S. 82.

<sup>46</sup> Vgl. J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied 1962, S. 255; Technik und Wissenschaft als Ideologie, a. a. O., S. 86; Die Scheinrevolution entläßt ihre Kinder, a. a. O., S. 97. Vgl. auch H. Marcuse, Die Gesellschaftslehre des Sowjetmarxismus, a. a. O., S. 38 f. Die Analyse eines Exempels, in: Neue Kritik, Zeitschrift sozialistischer Studenten, H. 36/37, 1966, S. 36 f.; Perspektiven des Sozialismus in der industriell-entwickelten Gesellschaft, in: Neue Kritik, H. 31, 1965.

<sup>47</sup> J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, a. a. O., S. 255.

<sup>48</sup> J. Habermas, Die Scheinrevolution entläßt ihre Kinder, a. a. O., S. 5/6; Technik und Wissenschaft als Ideologie, a. a. O., S. 81.

auf, eine Sphäre für sich darzustellen, in dem gesellschaftliche Macht die Gestalt rationaler Autorität anzunehmen fähig würde.

Demokratie verwirklichte sich erst in der Gesellschaft mündiger Menschen; darum ist sie nicht unter beliebigen gesellschaftlichen Voraussetzungen möglich, nicht einmal an bestimmte bloß gebunden – sie ist vielmehr diese freie Gesellschaft selber.<sup>49</sup>

Die Herstellung dieser mündigen Gesellschaft werde jedoch durch die „Entpolitisierung der Öffentlichkeit“ verhindert, durch die Ablenkung der Bürger von der politischen auf ihre private Sphäre. Das werde durch die Massenmedien, durch die Manipulation der Menschen, realisiert.<sup>50</sup> Daher geht es Habermas darum, eine politisierte Öffentlichkeit herzustellen, eine Öffentlichkeit, die ihren Namen wahrhaft verdiene, in der alle Interessenlagen für jeden transparent sind.

„Der Kampf richtet sich gegen die entpolitierte Öffentlichkeit, auf deren Boden die Willensbildung eine demokratische Form nicht annehmen kann. Der Kampf richtet sich gegen die Apparate, die das Bewußtsein der Bevölkerung an private Vorgänge und personalisierte Beziehungen dauerhaft binden; er richtet sich vor allem gegen publizistische Großunternehmen, die eine private Leserschaft nicht nur hervorbringen, sondern deren Affekte auch noch für die gar nicht zufälligen politischen Vorurteile des Verlegers von Fall zu Fall mobil machen und ausbeuten. So entsteht eine Konfliktzone, die sich nicht mehr mit den vernarbten Frontlinien eines inzwischen latent gewordenen Klassengegensatzes deckt.“<sup>51</sup>

Das Hauptmittel, zu dieser politisierten Öffentlichkeit zu gelangen, erblickt Habermas in der Verbreitung des kritischen Bewußtseins, in der Aufklärung. Diejenigen, die vor allem aufgeklärt werden müßten, damit die neue Öffentlichkeit hergestellt werden könne, das seien die Machteliten, die Organisationen, vor allem die Gewerkschaften. Von besonderer Wichtigkeit sind für ihn die Studenten, da sie später [31] wichtige Funktionen im Herrschaftsapparat einnehmen würden<sup>52</sup>, wobei er völlig übersieht, daß das nur bei dem kleinsten Teil der Fall sein wird, denn unter den Bedingungen des kapitalistisch vollzogenen wissenschaftlich-technischen Fortschritts stellt die Masse der Studenten im gewissen Sinne ein „Vorproletariat“ dar, d. h., sie werden nach Abschluß des Studiums Tätigkeiten ausüben, die denen von Lohnarbeitern stark gleichkommen.

Resümierend läßt sich festhalten: Die Ableitung der Kategorie „entpolitierte Öffentlichkeit“, auf die Habermas seine Schlußfolgerung bezieht, wird, wie ersichtlich, von der als restaurativ verstandenen Wirkung der Entwicklung der Produktivkräfte abhängig gemacht.

Hier wird erkennbar, daß Habermas' Schlußfolgerungen auf der Ignorierung der Relevanz der Produktionsverhältnisse als der sozialökonomischen Grundlage der Gesellschaft beruhen. Er ist stattdessen der Auffassung, daß „interventionistische Staatstätigkeit“ zur Sicherung der Stabilität und des Systems führe, daß wachsende „Interpendenz von Forschung und Technik“ die Wissenschaft zur ersten Produktivkraft mache.<sup>53</sup>

Die „erzwungene politische Dauerregelung der Wirtschaft“ sei nötig, da die „ökonomische Selbstregulierung“ des Kapitalismus der Geschichte angehöre. Sie habe zur Folge, daß Ökonomie nicht mehr die Basis und Politik nicht mehr der Überbau sei, sondern daß die Politik an der Lösung der technischen Fragen orientiert werde. Die elementaren ideologischen Grundfragen in der Gesellschaft, die Fragen nach Zielen und Charakter der gesellschaftlichen Entwicklung würden ausgeschaltet. Die imperialistische Gesellschaft entwickle eine „technokratische“ Ideologie. Dieses hier entstehende Bewußtsein sei besonders durch die Rolle der Wissenschaft und Technik getragen. Damit sei gerade die Entwicklung der Produktivkräfte zur Legitimationsgrundlage der imperialistischen Gesellschaft geworden.<sup>54</sup> Entgegengesetzt zur Erwartung von Marx, daß die Entwicklung der Produktivkräfte als

---

<sup>49</sup> J. Habermas, Reflexionen über den Begriff der politischen Beteiligung, in: Student und Politik, Neuwied 1961, S. 16.

<sup>50</sup> J. Habermas, Die Scheinrevolution entläßt ihre Kinder, a. a. O., S. 5/6.

<sup>51</sup> Ebenda, S. 6.

<sup>52</sup> J. Habermas, Reflexionen über den Begriff der politischen Beteiligung, a. a. O., S. 51 f.

<sup>53</sup> Vgl. J. Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie, a. a. O., S. 74 f.

<sup>54</sup> Ebenda, S. 74, 79, 81, 84.

Sprengkraft der kapitalistischen Gesellschaft wirke, hätten diese heute vielmehr eine „restaurierende Wirkung“.

Habermas *abstrahiert* von der gesellschaftlichen Form (der sozialen Organisation und der vom Klasseninteresse ab-[32]hängigen Zielsetzung) der Produktion und faßt sie nur als Naturprozeß auf. Somit wird die kapitalistische Produktionsweise nicht im Prozeß ihrer historischen Herausbildung und ihrer sozialgeschichtlichen Entwicklung erfaßt, sondern sie wird zu einem naturnotwendigen Prozeß, und sie verliert in dieser Anschauungsweise ihren eigentlichen, konkret-historischen gesellschaftlichen Inhalt.

Damit steht Habermas im Gegensatz zu Marx. Gerade indem Marx die Auffassung überwinden konnte, die Geschichte der Industrie sei als eine Geschichte einer äußeren „Nützlichkeitsbeziehung“ zu sehen, die einer entfremdeten Vorstellung entspricht, und „nur das allgemeine Dasein des Menschen, die Religion, oder die Geschichte in ihrem abstrakt-allgemeinen Wesen, als Politik, Kunst, Literatur etc., als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte und als *menschliche Gattungsakte* zu fassen“<sup>55</sup>, war er in die Lage versetzt, den konsequenten Materialismus in der Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse zu begründen.

Demgegenüber ist festzustellen: Ebenso wie Habermas den gesellschaftlichen Charakter der Produktion ignoriert, ignoriert er auch den Menschen als Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse. Er versteht unter der von ihm behaupteten „historischen Auffassung vom Menschen“ eine anthropologische Konzeption. Gattungsmerkmale reduzieren sich für Habermas auf Eigenschaften des Menschen als Naturwesen.

Die gesellschaftlichen Konflikte der Menschen werden deshalb von Habermas in Konflikte der Menschen als Naturwesen umgewandelt und ihre soziale Relevanz durch eine biologisch-psychologisierende Fundierung ersetzt.

Habermas erklärt folglich: Eine „materialistische“ Gesellschaftsbetrachtung läge vor, wenn sich die Objektivität der Erfahrung (!) an einem durch „anthropologisch tiefsitzende Handlungsstrukturen bestimmten Auffassungsschema“ konstituiert, an der „Identität eines natürlichen Substrats, eben der auf Handlung angelegten körperlichen Organisation des Menschen festgemacht“ ist.<sup>56</sup>

Somit ist für Habermas das Gattungsinteresse ein Interesse, das sich aus den „naturhaften Handlungsstrukturen“ des Menschen ergibt, die in der Gesellschaft wahrgenommen werden müßten. Das von ihm sogenannte „emanzipatorische Gattungs-[33]interesse“ richtet sich deshalb darauf, den in der Gesellschaft durch herrschendes Interesse reglementierten Individuen, die dem Sachzwang unterliegen, in ihren natürlichen biologisch-psychologischen Bedürfnissen zum Durchbruch gegen Zwangsreglementierung zu verhelfen. Diesem emanzipatorischen Gattungsinteresse liege der Kampf gegen die „entpolitisierte Öffentlichkeit“ und die mit ihr verbundene „technokratische“ Ideologie zugrunde.

Dieser Dualismus der unhistorischen Betrachtungsweise der Produktivkräfte und der aktivistischen Interpretation der Rolle des „emanzipatorischen Bewußtseins“ wird möglich, weil Habermas den gesellschaftlichen Charakter der Arbeit ignoriert und gleichzeitig die Arbeit nur als einen Naturprozeß und ahistorisch auffaßt.

Es ist ersichtlich, daß Habermas unversehens die sozialökonomische durch eine politisch-ideologische Bestimmung der imperialistischen Gesellschaft vertauscht hat. Das hat zur Folge, daß die materialistische Geschichtsauffassung durch einen eklektischen Dualismus ersetzt wurde, der im Idealismus landet. Habermas erkennt nunmehr der Ideologie eine primäre Rolle im Geschichtsprozeß zu, die er in metaphysischen Gegensatz zu einer unhistorisch verstandenen Rolle der Technik bringt.

Hier wird der Ansatz für die „Erneuerung“ des historischen Materialismus gesehen.<sup>57</sup> Habermas will Marx „aktualisieren“, indem er vorschlägt, den dialektischen Zusammenhang von Produktivkräften

---

<sup>55</sup> K. Marx/F. Engels, Werke, Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin 1968, S. 542. [MEW Bd. 40]

<sup>56</sup> J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1969, S. 49.

<sup>57</sup> J. Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie, a. a. O., S. 92.

und Produktionsverhältnissen durch den „Dualismus von Arbeit und Interaktion“ oder „Technik und Praxis“ zu ersetzen<sup>58</sup> und diesen Dualismus in den Köpfen der Menschen erneut zu festigen. Nicht durch den Klassengegensatz sei die Frontlinie gekennzeichnet, sondern durch das Wirken der „technokratischen“ Ideologie im Imperialismus sei ein allgemein menschliches Interesse formuliert worden, das „das emanzipatorische Gattungsinteresse als solches“ treffen würde.

Mit diesen Auffassungen über die Triebkräfte des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses kann Habermas durchaus als repräsentativer aktueller Repräsentant der „kritischen Theorie“ der „Frankfurter Schule“ angesehen werden.<sup>59</sup>

Die undialektische Sicht der Entwicklung der Produktivkräfte, ihre Loslösung vom konkreten Charakter der Produk-[34]tionsverhältnisse ist für die „kritische Theorie“ typisch. Der Rückzug auf eine Interpretation der Rolle des „emanzipatorischen Gattungsbewußtseins“ als Triebkraft des gesellschaftlichen Fortschritts stellt einen Rückgang vom Materialismus auf den Idealismus dar. Das Anliegen ist geprägt von einem kleinbürgerlichen Bildungshumanismus, der auf die Ideale des bürgerlichen Liberalismus des 19. Jahrhunderts reflektiert und der als Reaktion auf die Zuspitzung der gesellschaftlichen Widersprüche im staatsmonopolistischen Kapitalismus angesehen werden muß. Ein Theorie-Praxis-Verhältnis, wie es Jürgen Habermas gestaltet, verlangt, daß eine „Theorie der Vernunft“ die unvernünftig gewordene gesellschaftliche Praxis verändert. Die „kritische Theorie“ soll nunmehr selbst die gesellschaftliche Emanzipation herbeiführen.

Gemessen an diesem Anspruch ist es in der Beurteilung der Vertreter der „kritischen Theorie“ der „Frankfurter Schule“ zweitrangig, wie ihre Deutung der als Naturprozeß verstandenen Entwicklung der Technik und Wissenschaft gewertet werden muß. Es gibt augenscheinliche Unterschiede in der Beurteilung der Technikentwicklung. Während Habermas aus der Entwicklung der modernen Produktivkräfte die Legitimation für eine Konzipierung eines „emanzipatorischen Gattungsbewußtseins“ abzuleiten gedenkt und die Maßstäbe einer zu gestaltenden politischen Vernunft als Grundlage eines zu realisierenden Ideals der Demokratie von den rationalistischen Potenzen der Wissenschaftsentwicklung, die nun auf die Gesellschaft übertragen werden sollen, ableitet, herrscht besonders bei Adorno und Horkheimer, aber auch bei Fromm und Pollock und selbst in der jüngeren Entwicklungslinie, etwa bei Schmidt und Negt, bei aller Differenziertheit ihrer Ansichten ein Technikskeptizismus vor. Obwohl Adorno ein rückwärtsgerichtetes romantizistisches Verhältnis zur Technik beschwörend abweist, rettet er sich doch gegenüber der als Ursache für Massenentfremdung und Bürokratisierung begriffenen Technik und der aus ihr lancierten technizistischen Ideologie im Imperialismus in einen individualistischen, ästhetisierenden Bildungsanspruch, der ihn auch dazu führte, sich gegen die Aktionen der „Neuen Linken“ zu verschließen.<sup>60</sup> Nur der akademisch gebildete Außenseiter ist nach Auffassung Adornos in der Lage, negierende Kritik an den Folgen der [35] so interpretierten Technikentwicklung und ihrer ideologischen Reflexion zu leisten. Die Veränderung der Welt diffamiert Adorno als unsinnig. „Propaganda für die Veränderung der Welt, welch ein Unsinn!“ – „Freilich, suspekt ist nicht die Darstellung der Wirklichkeit als Hölle, sondern die routinierte Aufforderung, aus ihr auszubrechen.“<sup>61</sup> Während Habermas, der die Indifferenz der „kritischen Theorie“ bei Adorno und Horkheimer durch gesellschaftlich wirksame Konzeptionen zur Wissenschafts- und Technikinterpretation überwinden will, Forschung und Wissenschaftsentwicklung zu Prinzipien einer evolutionistisch verstandenen „Aufklärung“ macht<sup>62</sup>, spricht Adorno von derselben Wissenschafts- und Technikentwicklung abweisend als „Research“-Betrieb.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> Ebenda.

<sup>59</sup> Vgl. F. Adler, Wie kritisch ist Habermas' „kritische Theorie“?, a. a. O., S. 16.

<sup>60</sup> Vgl. Erwin K. Scheuch, Adorno und der Terror der Jugend, in: Christ und Welt vom 22.8.1969, Nr. 34, XXII. Jahrgang, S. 11.

<sup>61</sup> Th. W. Adorno/M. Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., S. 307.

<sup>62</sup> J. Habermas, Ein philosophierender Intellektueller. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag, in: Frankfurter Allgemeine vom 11.9.1965. Vgl. auch Fritz Vilmar, Adorno wollte kein Marcuse sein, in: Frankfurter Rundschau, Frankfurt/M., vom 20.3.1969.

<sup>63</sup> Erwin K. Scheuch, Adorno und der Terror der Jugend, a. a. O., S. 12.



Für Herbert Marcuse führt eine vom Menschen als natürlichem Wesen hervorgerufene Technikentwicklung zum Verständnis des Kapitalismus als einer Industriegesellschaft. Die imperialistische Gesellschaft wird als eine durch ihren technischen Fortschritt die Menschen unbarmherzig manipulierende und integrierende Ordnung verstanden. Das Verhältnis von Technik und Mensch ist auch in dieser Betrachtung nicht als dialektisch-materialistisches Verhältnis gesehen, wie es sich durch die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen in der gesellschaftlichen Realität ergibt, sondern wird in metaphysischer Weise als Gegensatz begriffen. In der Intention Marcuses dringt „kritische Theorie“ auf einfache Negation des Imperialismus durch Revolution des Bewußtseins. Das anthropologisch konzipierte Ideal des homo ludens ist dem anthropologisch verstandenen Menschenbild der kapitalistischen Ordnung als homo faber durch einfache Negation entgegengesetzt. Soziale Revolution wird als Entgegensetzung gesellschaftlicher Ordnungsprinzipien gegen die bestehenden so begriffenen kapitalistischen gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien aufgefaßt.<sup>64</sup>

Erich Fromm dürfte das bei Marcuse erfaßte Menschenbild für seine Charakteristik der kapitalistischen Gesellschaft ebenfalls verwenden, auch bei ihm mündet „kritische Theorie“ in eine einfache Negation des abstrakt gefaßten gesellschaftlichen Zustandes allseitig entfremdeter Situation der Menschen gegenüber einer sich verselbständigenden, technizistisch [36] und bürokratisch konstruierten gesellschaftlichen Zwangsmaschinerie.<sup>65</sup>

Die scheinbare Orientierung der „kritischen Theorie“ auf den historischen Materialismus greift marxistische Kategorien auf, um sie gleichzeitig von ihrem konsequent materialistischen Inhalt zu trennen. Darin drückt sich einerseits die zunehmend kritische oppositionelle Haltung des kleinbürgerlichen Intellektuellen aus, der zielgerichtet Kapitalismuskritik anstrebt, ohne sich aber auf die Klassenpositionen der Arbeiterklasse zu begeben. So entsteht ein Standpunkt, der Ideologiekritik aus der Position des kritischen Bewußtseins betreiben will.

In dem Artikel „Philosophie und Arbeitsteilung“ in „Dialektik der Aufklärung“ erklären Adorno und Horkheimer: „Das Bestehende zwingt die Menschen nicht bloß durch physische Gewalt und materielle Interessen, sondern durch übermächtige Suggestion. Philosophie ist ..., die Anstrengung, der Suggestion zu widerstehen, die Entschlossenheit zur intellektuellen und wirklichen Freiheit.“<sup>66</sup>

Damit landet die „kritische Theorie“ da, wo auch die von ihr kritisierte positivistische Soziologie und Wissenssoziologie steht: auf der Position der Anpassung an die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse, der Versöhnung mit ihnen, was allerdings unter dem Deckmantel des Nonkonformismus verhüllt wird. Im Bewußtsein der Ähnlichkeit mit junghegelianischen Positionen bemerkt Adorno einmal: „Die gesellschaftliche Realität hat sich in einer Weise verändert, daß man fast zwangsläufig auf den von Marx und Engels so höhnisch kritisierten Standpunkt des Linkshegelianismus zurückgedrängt wird; einfach deshalb nämlich, ... weil der Gedanke, daß man durch die Theorie und durch das Aussprechen der Theorie unmittelbar die Menschen ergreifen und zu einer Aktion veranlassen kann, doppelt unmöglich geworden ist durch die Verfassung der Menschen.“<sup>67</sup>

Die „kritische Theorie“ bleibt folglich negativ, sie wird angesichts der Zuspitzung der Klassenaus-einandersetzung im heutigen Imperialismus sogar in wachsendem Maße konservativ. Die Kritik endet im Pessimismus und in der Resignation (Adorno, Horkheimer), in utopischen Vorschlägen zur Reform-[37]mation des Kapitalismus (Habermas) oder mit Ideen über einen „dritten Weg“ zwischen Kapitalismus und Sozialismus (Marcuse).

Das Habermassche Integrationsbestreben, die „kritische Theorie“ in der kapitalistischen Gesellschaft „zu verwirklichen“, reicht dabei von der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie über

<sup>64</sup> Vgl. H. Seidel/U. Geisler, Die romantische Kapitalismuskritik und der utopische Sozialismusbegriff H. Marcuses, in: DZfPh 4/1969, S. 409-421.

<sup>65</sup> Vgl. E. Fromm, Der moderne Mensch und seine Zukunft, S. 226 ff., 262; Das Menschenbild bei Marx. Europäische Verlagsanstalt Frankfurt/M. 1963, S. 5.

<sup>66</sup> Th. W. Adorno/M. Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., S. 292.

<sup>67</sup> Th. W. Adorno, Zitiert bei R. Dahrendorf. Anmerkungen zur Diskussion der Referate von K. Popper und Th. W. Adorno, a. a. O., S. 268/ 269.

Psychoanalyse und Sprachanalyse bis zum Funktionalismus und Positivismus. Für Habermas wird unversehens aus dem Klassenkampf die „befreiende Kraft der Reflexion“. Äußerst souverän operiert er mit einem Begriff von Klassen und Klassenkampf, der keine Affinität zum Marxismus besitzt. Die Klasse wird nicht durch ihre Stellung in der gesellschaftlichen Produktion, durch ihr Verhältnis zu den Produktionsmitteln gefaßt, sondern Habermas definiert Klassenspaltung in der Gesellschaft als „Verteilung der sozialen Lasten und Entschädigungen auf die Individuen nach Klassenzugehörigkeit“.<sup>68</sup>

Deutlich tritt damit der Nonkonformismus der „kritischen Theorie“ in der Charakteristik der historischen Mission der Arbeiterklasse hervor. Es offenbart sich hier am schärfsten der Gegensatz zwischen dem konsequenten Materialismus des Marxismus-Leninismus und seines revolutionären Theorie-Praxis-Verhältnisses und der idealistischen Position der „kritischen Theorie“. Die Untersuchung der historischen Mission der Arbeiterklasse erfolgt unter dem Gesichtspunkt, daß die Produktivkraftentwicklung immer eine natürliche Entwicklung, vom Menschen als natürlichem Wesen hervor-gebrachte, nicht gesellschaftliche Entwicklung sei. Entsprechend der bei Habermas registrierten Dualität von Arbeit und Interaktion ist die historische Mission der Arbeiterklasse vom Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines „emanzipatorischen revolutionären Bewußtseins“ abhängig. Der Nachweis der gesetzmäßigen Aufgabenstellung in der historischen Mission der Arbeiterklasse wird auf diese Weise in eine subjektive, ideologische, voluntaristische Aufgabe verwandelt. Eine solche Verfälschung verzerrt Marx' Nachweis der Verelendung der Arbeiterklasse im Gefolge der kapitalistischen Produktion. Während Marx in dieser politisch-ökonomischen Kategorie den gesellschaftlichen Charakter der Produktion dahingehend faßt, daß er mit ihrer Hilfe das Ver-[38]teilungsverhältnis und gleichzeitig das Abhängigkeitsverhältnis zu den Produktionsmitteln als historischen Prozeß erfaßt und dabei zwischen Kapital und Arbeiterklasse den antagonistischen Widerspruch aufdeckt, der durch die Entwicklung der kapitalistischen Produktion seiner Sprengung durch die sozialistische Revolution entgegendrängt, wird in der „kritischen Theorie“ die Verelendung ihres sozialökonomischen materialistischen Inhalts entkleidet. Verelendung wird daran gemessen, ob es dem Kapital gelinge, Bedingungen der „Anpassung oder Nicht-Anpassung“ der Arbeiterklasse an die Bedingungen der kapitalistischen Produktion zu erreichen. Darin wird ein ideologischer Vorgang gesehen, in dem die Durchsetzung der technokratischen Ideologie gegenüber der Arbeiterklasse untersucht wird.

Die Theoretiker der „kritischen Theorie“ machen ihre Überlegungen von einer Charakteristik des Kapitalismus als „Industriegesellschaft“ bekanntlich abhängig. Da sie nicht vom Klassencharakter der kapitalistischen Produktionsverhältnisse ausgehen, übernehmen sie unkritisch die Thesen vom Konsum- und Manipulationscharakter des Imperialismus. Pessimistisch urteilt Habermas in „Theorie und Praxis“: „Ein Klassenbewußtsein, zumal ein revolutionäres, ist heute auch in den Kernschichten der Arbeiterschaft nicht festzustellen. Jede revolutionäre Theorie entbehrt unter diesen Umständen ihres Adressaten; Argumente lassen sich daher nicht mehr in Parolen umsetzen. Dem Kopf der Kritik, selbst wenn es ihn noch gäbe, fehlt das Herz; so müßte Marx seine Hoffnung, daß auch die Theorie zur materiellen Gewalt werde, sobald sie die Massen ergreift, heute fahren lassen.“<sup>69</sup>

Innerhalb der „kritischen Theorie“ hat besonders Herbert Marcuse Position zur Frage des Kampfes der Arbeiterklasse um die sozialistische Revolution bezogen. Die Frage interessiert unter dem Gesichtspunkt, wie eine als ahumanistisch erkannte, in ihren Funktionen perfekte industrielle Gesellschaft zu durchbrechen sei. Marcuse stellt die Frage: was ist aus dem Subjekt der Revolution geworden? und antwortet: „Wenn ... die Integrierung der Arbeiter in den höchstentwickelten Industrieländern fortschreitet, haben wir da noch ein Recht, die Arbeiterklasse als das historische Subjekt der Revolution anzusprechen? Hier müssen wir wieder an einen [39] der Begriffe von Marx erinnern, der im Zuge seiner humanistischen Uminterpretierung unterschätzt worden ist. Bei Marx wird die Arbeiterklasse zum geschichtlichen Subjekt der Revolution gerade deshalb, weil sie die absolute Negation des Bestehenden darstellt. Wenn sie dies nicht mehr ist, dann ist die qualitative Differenz zwischen

---

<sup>68</sup> J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, a. a. O., S. 197.

<sup>69</sup> J. Habermas, Theorie und Praxis, a. a. O., S. 164. Vgl. auch F. Adler, Wie kritisch ist Habermas' „kritische Theorie“?, a. a. O., Abschnitt: „Die unkritischen Kategorien der ‚kritischen Theorie‘“.

ihr und den anderen Klassen, damit aber auch ihre Fähigkeit verschwunden, eine qualitativ andere Gesellschaft zu schaffen. Dann verschwindet bei weiterer Stabilisierung auch das Bedürfnis nach einer qualitativen Änderung ... Wir müssen uns heute fragen, ob eine Revolution denkbar ist, ohne daß das vitale Bedürfnis nach ihr besteht. Denn das vitale Bedürfnis nach der Revolution ist sehr verschieden von den vitalen Bedürfnissen nach Verbesserung der Arbeitsbedingungen, nach mehr Gütern, mehr Freizeit, Freiheit und Befriedigung im Bestehenden ... Es wäre nicht das erste Mal in der Geschichte, daß wir nicht in der Lage sind, das Subjekt, das konkrete Subjekt der Revolution identifizieren zu können.“<sup>70</sup>

Auch wenn im Zuge der Vergrößerung der Streikaktionen der Arbeiterklasse, des verstärkten politischen Klassenkampfes, der darauf zielt, das gesamte System in Frage zu stellen, gerade Marcuse seine Position nicht verabsolutieren möchte und revolutionäre Aktivität der Arbeiterklasse wenigstens partiell zugesteht, besonders in „Versuch über die Befreiung“<sup>71</sup>, so ist doch Serge Mallet zuzustimmen, daß sich damit an den Grundpositionen der „kritischen Theorie“ in ihrer Stellung zur Arbeiterklasse nichts ändert.<sup>72</sup> Die Versubjektivierung gesellschaftlicher Triebkräfte des Klassenkampfes der Arbeiterklasse gegen das Kapital durch Ausklammerung des gesellschaftlichen Charakters der Produktion führt vielmehr dazu, anstelle der gesellschaftlichen Kraft der Arbeiterklasse das kritische Bewußtsein selbst zur revolutionären Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklungen zu küren. Es kann aber immer nur vom sozialkritischen Intellekt selbst inauguriert werden. Die „kritische Theorie“ zielt auf ihre Urheber zurück. Sie macht ihre Initiatoren selbst zum Träger des Geschichtsprozesses.

In der Beziehung zur Arbeiterklasse bilde der kritische Intellektuelle stets den aktivsten Teil, da er für die Erzeugung des kritischen Bewußtseins eintrete.

[40] In der Charakteristik der „kritischen Theorie“ schreibt Max Horkheimer bereits im Jahre 1937: „Der Intellektuelle, der nur in aufblickender Verehrung die Schöpferkraft des Proletariats verkündet und sein Genüge darin findet, sich ihm anzupassen und es zu verklären, übersieht, daß jedes Ausweichen vor theoretischer Anstrengung ... sowie vor einem zeitweiligen Gegensatz zu den Massen, in den eigenes Denken ihn bringen könnte, diese Massen blinder und schwächer macht, als sie sein müssen. Sein eigenes Denken gehört als kritisches, vorwärtstreibendes Element mit zu ihrer Entwicklung.“

Dabei könnten Situationen eintreten, in denen das „zukunftsreichste Denken in bestimmten Perioden es mit sich bringt, seine Träger zu isolieren und auf sich selbst zu stellen“<sup>73</sup>. Horkheimers Überlegung ist geeignet, den Standort „kritischer Theorie“ gegenüber der Arbeiterklasse von den Voraussetzungen her zu verdeutlichen.

Die ideologische Sicht von der Arbeiterklasse ist hier eindeutig idealistisch, da die Triebkräfte der gesellschaftlichen Emanzipation des Proletariats maßgeblich in die „kritischen Gedanken des Intellektuellen“ verlegt werden, was im geschichtsphilosophischen Verständnis eindeutig darauf hinweist, daß hier der bereits nachdrücklich von Marx und Engels kritisierte Gedanke der „kritischen Kritik“ vom Gegensatz von Geist und Masse zugrunde liegt, d. h., hier wird von elitehaften Vorstellungen über die Rolle der Intellektuellen ausgegangen.

Die von der „kritischen Theorie“ formulierte Beziehung zur Arbeiterklasse vergißt offensichtlich, daß die Arbeiterklasse eine von außen hereingetragene „revolutionäre Theorie“ spätestens seit dem Zeitpunkt nicht mehr benötigte, als revolutionäre marxistische Parteien entstanden waren, die die

---

<sup>70</sup> H. Marcuse, Perspektiven des Sozialismus in der industriell-entwickelten Gesellschaft, a. a. O., S. 14/15.

<sup>71</sup> H. Marcuse, Versuch über die Befreiung, a. a. O., S. 80; Revolution aus Ekel, in: Der Spiegel vom 28.7.1968, S. 104.

<sup>72</sup> Bereits 1964 formulierte S. Mallet die Auffassung, wonach mit der technischen Intelligenz eine „neue Arbeiterklasse“ im Entstehen sei. S. Mallet, Sozialismus und die neue Arbeiterklasse, in: Neue Kritik Nr. 32/1965. In Marcuses Buch „Versuch über die Befreiung“ gibt es bestimmte Tendenzen, sich an diese Theorie anzunähern. Vgl. auch: Revolution aus Ekel, Spiegelgespräch mit dem Philosophen Herbert Marcuse, a. a. O., S. 104. Angesichts solcher Voraussetzung ergibt sich eindeutig, daß die historische Mission der Arbeiterklasse gar nicht erfaßt werden kann. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Polemik von W. R. Beyer in seiner bereits zitierten Arbeit „Die Sünden der Frankfurter Schule“, a. a. O., S. 81 f., mit Habermas Auffassung vom angeblichen Verschwinden der Arbeiterklasse.

<sup>73</sup> M. Horkheimer, Kritische Theorie, Band 2, a. a. O., S. 163.

Einheit von Wissenschaft und Arbeiterklasse, von Theorie und revolutionärer Praxis verkörpern. Deshalb benötigt die revolutionäre Arbeiterbewegung keine sich außerhalb und neben der marxistisch-leninistischen Kampfpartei etablierenden kritischen Intellektuellen, die die Theorie kraft der Abstraktion in die „Masse“ hineintragen wollen.

Ferner liegt hier ein völliges Mißverständnis über die Bündnispartnerschaft, die die Arbeiterklasse mit den anderen Werk-[41]tätigen innerhalb der sozialistischen Revolution eingeht, vor. Dieses Bündnis ist bekanntlich durch den objektiven Verlauf des Geschichtsprozesses, nicht aber infolge ideengeschichtlicher Gemeinsamkeiten entstanden. Es entbehrt folglich jeglicher subjektivistischer Ausdeutung, wie sie hier vorgenommen wird. Diese Konsequenz, auf sich selbst gestellt zu sein, ist in der „kritischen Theorie“ heute gezogen. Ihre elitetheoretische Sicht von der Rolle der Arbeiterklasse hat die Vertreter der „kritischen Theorie“ nach dem zweiten Weltkrieg dazu geführt, die von Horkheimer angedeutete Konsequenz zu ziehen. Hierin ist auch die Ursache für die doppelte Angst zu sehen, die die kleinbürgerlichen Intellektuellen nicht selten verspüren und artikulieren: sowohl das Unbehagen über das hohe Entwicklungsniveau der Technik einerseits als auch über das Anwachsen der Macht des imperialistischen Staates, die zielstrebig vorangetriebene Manipulation geistiger Bedürfnisse der Menschen durch das Ersetzen traditionell humanistischer Leitbilder durch solche imperialistischer Herrschaftsideologie, die zunehmende Durchsetzung des geistigen und praktischen Lebens der kapitalistischen Gesellschaft mit zynischer Brutalität, sozialer Unsicherheit, Existenzangst, Zerrüttung der zwischenmenschlichen Beziehungen, dem sichtbar schwindenden Einfluß humanistischer Ideen, wachsender Sinnleere und Unsicherheit des menschlichen Lebens auf der anderen Seite.

Dieser Erfahrungssituation wollen sie mit kritischem Bewußtsein begegnen, ohne zu erkennen, daß die Ursachen der so geschilderten Lage in den Existenzbedingungen einer untergehenden Gesellschaftsordnung liegen, ohne zu erfassen, daß „technokratisches“ Bewußtsein und eine „entpolitisierte Öffentlichkeit“, wie Habermas es schildert, bei „interventionistischer Tätigkeit des Staates“, Ausdrucksformen der klassenmäßigen Sicherung der Macht durch das Monopolkapital darstellen und daß die „entpolitisierte Öffentlichkeit“ ständig mit einer antikommunistischen Grundlage ausgestattet wird.

Gerade dieser Grundtenor imperialistischer Herrschaftsideologie hat es verhindert, daß die Theoretiker der „kritischen Theorie“ ein adäquates Verhältnis zum real existierenden Sozialismus herstellten.

Der Frage folgend, wie sie von W. Abendroth und Herbert Lederer in „Die Linke antwortet Jürgen Habermas“ gestellt [42] wird, wie die Politisierung der „entpolitisierten Öffentlichkeit“ aussehen soll, ist klar hervorzuheben, hier wird nicht das Klasseninteresse der Arbeiterklasse auch bezüglich ihrer historisch-praktisch erworbenen Errungenschaften formuliert, sondern ein nebuloses Gattungsinteresse, das praktisch zur Verfestigung kapitalistischer gesellschaftlicher Verhältnisse führt, weil es revolutionäre Potenzen in falsche Bahnen leitet.

Habermas' Bestrebungen, nach amerikanischem Vorbild Politikberatung zu betreiben, zeigen, wie der Nonkonformismus an den realen Interessen der Arbeiterklasse vorbeiführt und gleichzeitig die Unfähigkeit der Beurteilung der Lage der Arbeiterklasse ausdrückt. In „Verwissenschaftlichte Politik und öffentliche Meinung“ erklärt Habermas, Politikberatung müßte die Aufgabe lösen, in welcher Richtung technisches Wissen entwickelt werden sollte.<sup>74</sup>

Der Anspruch der „totalen Umwandlung“ der Gesellschaft kann also nicht eingelöst werden, weil dieser Anspruch nicht vom Klassenstandpunkt der Arbeiterklasse aus formuliert und mit ihren realen revolutionären Zielsetzungen verbunden ist.

### **Psychologisierung der Gesellschafts-„Kritik“ – „Ergänzung“ von Marx durch Freud**

Eine zentrale Kategorie der „kritischen Theorie“ ist die Entfremdung. Unter ihr wird jedoch nicht ein materialistisch konstatierbares Verhältnis der Arbeiterklasse zum Prozeß der kapitalistischen Produktion verstanden, also ein sozial determiniertes Verhältnis. Vielmehr wird diese Entfremdung mit der

---

<sup>74</sup> Vgl. dazu auch die Schlußfolgerungen von Jürgen Habermas in: Strukturwandel der Öffentlichkeit, a. a. O., S. 255 f., 268 f.

Vergegenständlichung der menschlichen Wesenskräfte identifiziert. Die Erzeugung der Sachwelt durch die Produzenten bringe ursprünglich diese Entfremdung hervor, indem sie die Menschen zur Regelung ihrer Bedürfnisstrukturen, zur Ausrichtung ihres Leistungswillens entsprechend der sich entwickelnden Sachwelt zwingt. Hieraus wird die Schlußfolgerung abgeleitet, daß mit wachsendem Technisierungsgrad und gesteigerter Produktivität vermehrte Sachzwänge auf die Produzenten, die diese produktive Sachwelt hervorbringen, ausgeübt werden. Es existiere jedoch nicht nur eine natürliche Entfremdung, die durch den prometheischen Charakter der [43] menschlichen Arbeitsleistung hervorgebracht wurde, sondern sie sei verbunden mit der vom Herrschaftsinteresse der herrschenden Klasse ausgehenden repressiven Reglementierung der Sachzwänge gegenüber den Produzenten. Repressives Herrschaftsinteresse fördere eine Ideologie der Anpassung der Produzenten an die von ihnen erzeugte Sachwelt, die zur Manipulation des Gattungsbewußtseins der Produzenten führe, also zur Folge habe, daß die Wirkungen der Entfremdung von den Produzenten nicht mehr übersehen werden könnten und zur Anpassung an die bestehende sogenannte Leistungsgesellschaft führen würden.

Der so interpretierten Entfremdungssituation, wie sie der Auffassung der „kritischen Theorie“ entspricht, liegt nicht die Erkenntnis der materialistisch bestimmten Dialektik der Beziehungen von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zugrunde. Vielmehr wird die dialektisch-materialistische Beziehung, die einer marxistischen Konstatierung der Entfremdung der Arbeiterklasse im Prozeß der kapitalistischen Produktion und Reproduktion entspricht, durch eine hegelianisierende idealistische Beziehung ersetzt.

Das Ablösen der Dialektik von der materialistischen Grundlage in der Betrachtung von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen führt dazu, daß der gesellschaftliche Charakter der Arbeit geleugnet wird und statt der sozialen Bedingtheit des gesellschaftlichen Produktionsprozesses nun eine idealistische Fiktion erscheint, die die Wirkungen des Produktionsprozesses auf anthropologisch bestimmte menschliche „Wesenskräfte“ reflektieren möchte. Das Bestreben der Vertreter der „kritischen Theorie“, den Weg zur Aufhebung der Entfremdung zu finden, basiert deshalb auf einer Gesellschafts- und Geschichtsauffassung, die eine spekulativ-idealistische Grundlage hat, weil sie die gesellschaftliche Emanzipation nicht als revolutionäre Aufgabe für die Arbeiterklasse, die sozialistische Revolution durchzuführen, formuliert, sondern sich in der Erwartung eines sich „emanzipierenden Gattungsbewußtseins“ äußert. Für Habermas beispielsweise ergibt sich daraus sein Vorwurf gegenüber Marx, die Spezifik der gesellschaftlichen Praxis nur als instrumentales, nicht aber auch als kommunikatives Handeln verstanden zu haben. Ein solcher Vorwurf trifft nicht Marx, offenbart aber das Anliegen, [44] das Problem der Entfremdung und seiner Aufhebung idealistisch an ein existenzialistisch-anthropologisches Menschenbild zu binden, das zur Grundlage der Gesellschaftsbetrachtung erhoben wird.

Der Klassenkampf und seine Zielsetzung in unserer Epoche werden durch die Sicht dieser Konzeption zum Reflexionsprozeß. Emanzipation bedeutet Entfaltung des „kritischen Gattungsbewußtseins“ des menschlichen Wesens. Darunter wird von den Vertretern der Frankfurter Schule die Fähigkeit der Menschen zur „kritischen Selbstreflexion“ gegenüber konstatierten Erscheinungen der Wirkung der Entfremdung durch die produzierte Sachwelt verstanden. „Kritisches Gattungsbewußtsein“ wird damit auch in Gegensatz zur Ideologie gebracht, die, wie wir im einzelnen noch zeigen werden, als Ausdruck manipulierten Bewußtseins fungiert.

Dieses nicht gesellschaftlich-praktische, sondern erkenntnis-theoretisch konstruierte Verhältnis des Menschen zu der von ihm produzierten Sachwelt kann in seinen Entfremdungsphänomenen natürlich nicht aus der sozialökonomischen Sphäre der Gesellschaft bestimmt werden; sondern entsprechend dem anthropologischen Ausgangspunkt in der Bestimmung des Menschen ergibt sich, daß die Entfremdung der menschlichen Wesenszüge nunmehr auch von einer ihr entsprechenden Bezugssphäre abhängig gemacht werden muß: von der psychoanalytischen Theorie Sigmund Freuds.

Bereits 1932 wird in dem Aufsatz von Max Horkheimer „Geschichte und Psychologie“ deutlich, welche eminente Rolle die Psychoanalyse für die Gesellschaftsauffassung der „kritischen Theorie“ spielen soll. Horkheimer wendet sich gegen die neukantianische Geschichtsphilosophie Rickerts, gegen

die Geschichtsphilosophie der Phänomenologie, die er besonders bei Scheler, Heidegger und Dilthey angreift.<sup>75</sup> Während er gegenüber subjektivem Geschichtspsychologismus hier zunächst noch die „ökonomischen Kategorien“ geltend macht, fordert er dann selbst die Psychologisierung der Gesellschaftskritik. „Auch erhält die Psychologie in der Gegenwart noch eine besondere Bedeutung, die freilich flüchtig sein mag. Mit der Beschleunigung der ökonomischen Entwicklung können nämlich die Änderungen der menschlichen Reaktionsweisen, die unmittelbar durch die Wirtschaft bedingt sind, d. h. [45] die unmittelbar aus dem wirtschaftlichen Leben sich ergebenden Gewohnheiten, Moden, moralischen und ästhetischen Vorstellungen so rasch wechseln, daß ihnen gar keine Zeit mehr bleibt, sich zu verfestigen und richtige Eigenschaften der Menschen zu werden. Dann gewinnen die relativ ewigen Momente in der psychischen Struktur an Gewicht und entsprechend auch die allgemeine Psychologie an Erkenntniswert ... Jetzt tendiert die Psychologie dazu, die wichtigste Quelle zu werden, aus der über die Seinsweise des Menschen etwas zu erfahren ist. Schon deshalb wird die Psyche in kritischen Momenten mehr als sonst zu einem ausschlaggebenden Moment, weil darüber, ob und in welchem Sinn die zur abgelaufenen Geschichtsperiode gehörende moralische Verfassung von den Mitgliedern der verschiedenen gesellschaftlichen Klassen bewahrt oder verändert wird, nicht ohne weiteres selbst wieder ökonomische Faktoren entscheiden.“<sup>76</sup>

Horkheimer geht hier bereits von der Rolle der ökonomischen Entwicklung auf die menschlichen Reaktionsweisen aus und will diese wiederum in den relativ ewigen Momenten der psychologischen Struktur des Menschen finden. Deshalb, so schlußfolgert er, werde die Psychologie zur wesentlichen Quelle, um über die „Seinsweise des Menschen“ etwas zu erfahren. Die „Erweiterung“ des Marxismus besteht folglich darin, von der Analyse des konkreten praktischen Menschen, vom Menschen als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse, weit hinter Marx und Engels zurückzugehen und die Frage nach dem ewigen menschlichen Wesen zu stellen. Die Forderung nach psychologischer Analyse von Bewußtseinsprozessen meint damit auch nicht eine praktische gesellschaftliche Aufgabe, psychologische Faktoren gesellschaftlicher Bewußtseinsbildung der Menschen in der Produktion und Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens und im Klassenkampf auf der Grundlage des gesellschaftlichen Seins zu untersuchen, sondern zielt auf eine mystische Konzeption hin. Die „kritische Theorie“ will die Gesellschaftskritik von psychologischen Phänomenen des menschlichen Wesens abhängig machen, die ebenso wiederum der Maßstab der Lösung gesellschaftlicher Aufgaben – nämlich des Kampfes um den Sozialismus – sein sollen. Robert Steigerwald weist zu Recht darauf hin, daß die Sozialismusutopien der „kritischen Theo-[46]rie“, wie sie bei H. Marcuse formuliert sind, nicht nur utopische, sondern auch reaktionäre, romantizistische, mythologische Züge tragen.<sup>77</sup> Gerade die Bezugnahme auf Freuds metapsychologische Theorie weist aus, daß die „kritische Theorie“ den Ansatz zur Gesellschaftskritik festlegt, indem sie zunächst gesellschaftliche Fragen biologisiert, durch die Konzentration auf die Freudsche Lehre von der Triebstruktur des Menschen psychologisiert und anschließend mit Bezugnahme auf das menschliche Wesen gesellschaftliche Fragen individualisiert. Erst hier erfolgt ein Umschlag, der nun aus der psychologisierenden Sicht auf die gesellschaftlichen Zusammenhänge zurückwinkt. In der Folge wird die gesellschaftliche Emanzipation als eine sozio-psychologische Emanzipation ausgewiesen.<sup>78</sup>

Folgerichtig erklärt auch Habermas, die (menschliche) Gattung sei als Subjekt zu begreifen. Das Subjekt habe aber in der Geschichte die Aufgabe, das Interesse der Gattung an Mündigkeit bzw. Selbstreflexion zu befriedigen.

Habermas liegt mit Marcuse und seiner Vorstellung von der antiautoritären Gesellschaft gleich, wenn er logisch folgerichtig den Gegensatz von sozialistischer und bürgerlicher Ideologie durch den Widerspruch zwischen „emanzipatorischem Gattungsinteresse“ und „technokratischem Bewußtsein“ ersetzt.

<sup>75</sup> M. Horkheimer, Geschichte und Psychologie, in: Zeitschrift für Sozialforschung, 1. Jahrgang 1932, S. 126/127.

<sup>76</sup> Ebenda, S. 143/144.

<sup>77</sup> R. Steigerwald, Herbert Marcuses dritter Weg, a. a. O., S. 247/248.

<sup>78</sup> Darauf verweist auch P. Baran in der kritischen Auseinandersetzung mit Marcuse: Unterdrückung und Fortschritt, Essay, Frankfurt/M. 1968, S. 75. Vgl. ferner: Steigerwald, R.: Herbert Marcuses dritter Weg, a. a. O., S. 250 f.

Die Einbeziehung der Freudschen Psychoanalyse in die von anthropologisch-philosophischen Positionen ausgehende Gesellschaftstheorie der „kritischen Theorie“ ist wiederum Revision von Marx, indem die Erkenntnis vom Klassenkampf als Triebkraft der Geschichte durch die psychoanalytische Erforschung der Bedürfnisstruktur des Menschen ersetzt wird. Daraus entsteht nun die enge Interessengemeinschaft zwischen dem Frankfurter S.-Freud-Institut für Psychoanalyse und Sozialpsychologie Alexander Mitscherlichs und den Vertretern der „kritischen Theorie“. Mitscherlichs sozialpsychologische kulturphilosophischen Analysen haben direkten Bezug zur „kritischen Theorie“, wie sich das in der – der Tendenz nach – einheitlichen Beurteilung widerspiegelt, die Marcuse und Mitscherlich über die psychologischen Ursachen der Aggression der Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft abgeben.<sup>79</sup>

[47] Habermas hebt hervor, daß die Psychoanalyse als das einzige greifbare Beispiel einer methodische Selbstreflexion in Anspruch nehmenden Wissenschaft bekannt sei.<sup>80</sup>

Die angestrebte Kombination von Marx und Freud hat das Ziel, den Klassenkampf als Triebkraft der Geschichte zu eliminieren und die Ursachen der sozialen Antagonismen nicht in ökonomischen, sondern in psychologischen Ursachen zu suchen. Das antagonistische Verhältnis von Kapital und Arbeiterklasse wird aufgelöst in den Gegensatz von Zivilisation und Triebstruktur. Der Klassenkampf der Arbeiterklasse und der mit ihr verbundenen Schichten soll nun in seinen Quellen vornehmlich aus psychoanalytischen Motivationen erklärt werden. Die konstatierte Entfremdung sei gerade in der Repression von Triebregungen zu untersuchen. Habermas erklärt, unter dem Zwang der äußeren Natur müsse die Funktion der Selbsterhaltung durch die kollektive Anstrengung der vergesellschafteten Individuen gesichert werden, die aber mit dem überschießenden Potential der inneren Kultur, den libidinösen und aggressiven Bedürfnissen der Menschen kollidiere. Gerade darin liegt der Grundkonflikt der bisherigen Geschichte. Herrschaft sei Repression von Triebregungen, die unabhängig von klassenspezifischer Verteilung der Güter und Leiden innerhalb des Systems der Selbsterhaltung auferlegt wird. Das wichtigste Instrument von Herrschaft bilde Ideologie, als das wie immer auch „zensierte nach außen gestülpte kollektive Unbewußte“, „wo die ausgesperrten Symbole die von Kommunikation abgespaltenen‘ aber ruhelos umgetriebenen Motive auf Bahnen virtueller Befriedigung lenken“.<sup>81</sup> Damit befindet sich die „kritische Theorie“ auf den Positionen der bürgerlichen Schulsoziologie und geht am historischen Materialismus völlig vorbei. Marx deckt den universellen Zusammenhang von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein auf, indem er das gesellschaftliche Bewußtsein aus der gesetzmäßigen Entwicklung des gesellschaftlichen Seins ableitet und den ideologischen Klassenkampf als Resultat des gesetzmäßigen Entwicklungsprozesses der gesellschaftlichen Produktion beschreibt. Diese „Weiterentwicklung von Marx“ macht „natürliche Triebregungen des menschlichen Wesens“ zur Ursache der gesellschaftlichen Entwicklung und versperrt gerade damit den Zugang zum Verständnis des [48] historischen Charakters der kapitalistischen Gesellschaftsformation. Aus den Gesetzen der gesellschaftlichen Entwicklung werden hier unversehens Gesetze des menschlichen Individuums, wobei gleichzeitig der Mensch als Naturwesen aufgefaßt wird, aus dem alle konkreten historischen Entwicklungsprozesse direkt abgeleitet werden sollen.

Bei Marcuse wird direkt die konstatierte Entfremdung aus Motivationen der Freudschen Metapsychologie erklärt. Die Argumentation Marcuses richtet sich, dabei Freud folgend, direkt gegen den Charakter der Arbeit, wie ihn Marx erklärt, als eine gesellschaftsgestaltende, den Menschen formende Kraft. Im Menschen wirke der Lebenstrieb (Eros) und der Todestrieb. Ersterer erstrebe Vereinigung aller lebenden Substanz zu immer größeren und dauerhafteren Einheiten, letzterer die Rückkehr zum schmerzlosen Zustand vor der Geburt. Beide Triebe stießen auf eine Umwelt, die für die unmittelbare Befriedigung des Lebenstriebes zu arm und feindselig sei und Triebmodifikationen durch Ablehnung und Hemmung erfordere, in deren Ergebnis eine gehemmte, aufgeschobene, ersetzte, aber nur

<sup>79</sup> Vgl. Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft. Mit Beiträgen von Herbert Marcuse, Anatol Rapoport, Klaus Horn, Alexander Mitscherlich, Dieter Senghaas und Mihailo Marković, edition suhrkamp 282, Frankfurt/M. 1968. Hier wird die ideologisch bestimmte Aggressivität von Triebfrustrationen abhängig gemacht.

<sup>80</sup> J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1969, S. 9 f.

<sup>81</sup> Ebenda, S. 342.

dadurch relativ sichere und nützliche Triebbefriedigung liege. Es entstehe eine Triebdynamik als Kampf zwischen Eros, Todestrieb und Außenwelt. Diesen Grundkomplexen der Triebdynamik entsprächen die drei Grundprinzipien: Lustprinzip – Nirwanaprinzip – Realitätsprinzip.

Nach Freud und Marcuse wird das psychische Leben zu einer Mischung des Lebens- und Todestriebes. Der Todestrieb würde jedoch in den Dienst des Lebenstriebes gezwungen, aber seine Energie werde nunmehr abgelenkt. Sie richte sich nicht mehr gegen den eigenen Organismus, sondern entfalte sich als gesellschaftliche, nützliche Aggression gegen die Natur, die gesellschaftlich erlaubten Feinde, gestalte sich zum Gewissen, zur Moral, zum Über-Ich, das zur gesellschaftlichen Beherrschung der Triebe diene.

Daraus entsteht nun der zentrale Kulturbegriff. Das ursprünglich den Organismus beherrschende Lust-Prinzip, bestimmt nach dem Freudschen Sexualitätsbegriff als Lustgewinn aus Körperzonen, kann sich in unserer arm- und feindseligen Umwelt nicht entfalten, unterliegt dem Triebverzicht. Die Sexualität werde vom gesamten Organismus weg auf die [49] genitalen, der Fortpflanzung dienenden Körperteile abgelenkt, damit der übrige Organismus zur Arbeit frei werde.

Hier kann allerdings bemerkt werden, daß Marcuse angesichts der von der bürgerlichen Ideologie hervorgerufenen und gesteuerten Sexualitätswelle in den kapitalistischen Ländern, die mit der Begründung notwendiger Überwindung von Triebfrustration verteidigt wird, registrieren muß, daß zunehmende Sexualitätsbekundung durchaus nicht zur Triebbefreiung und Mündigkeit des Menschen führen muß, sondern extrem manipulierenden Charakter annimmt.

In der freudistischen Sicht Marcuses ist die Arbeit nun von Lust abgetrennt, sie ist durch Lebensnot erzwungen, repressiv verwandelte Triebenergie, sie ist entfremdet, Mühsal, Qual, die Furcht des Konflikts zwischen den nimmersatten Trieben und unserer armseligen Umwelt, sie erzeugt als solche die Kultur.

Das ins Realitätsprinzip verwandelte Lustprinzip ist Prinzip produktiver Entsagung („wir verloren das Paradies und müssen im Schweiß unseres Angesichts unser Brot verdienen“, dieser Mythos biblischen Ursprungs liegt hier zugrunde).

Das Realitätsprinzip entfaltet alle Triebmodifikationen, Verzichte, Ablenkungen, die die Gesellschaft den Individuen auferlegen muß, um sie in gesellschaftlich verwendbare Arbeitsinstrumente zu verwandeln. In diesem Sinne wird das Realitätsprinzip zum Prinzip des Fortschritts. Leistung wird entscheidend und entwickelt so gegen die Individuen repressive Energie, führt zur Entfremdung.

Der Kulturfortschritt wird ausgehend von der Wirkungsweise des Realitätsprinzips als automatisch angesehen. Die zur Produktivität gewordene ursprüngliche Libido versage so den Individuen den vollen Genuß der von ihnen erzeugten Güter.

Diese mythologische Bestimmung des Arbeitsbegriffs in der „kritischen Theorie“ führt weit hinter die Marxsche Bestimmung des gesellschaftlichen Charakters der Arbeit zurück, weil sie bekanntlich das Gesellschaftliche aufs Individuelle, dieses aufs Biologische reduziert und dann sozialdarwinistisch die biologische Sphäre mit der Umwelt konfrontiert, während Marx in der Auseinandersetzung mit der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie vom Biologischen zum Gesellschaftlichen aufsteigt und dabei den kontemplativen Materialismus Feuerbachs durch den dialektischen Materialismus überwindet.

Die Folge der hier genannten Konzeption besteht dann darin, die sozialistische Revolution von der Triebstruktur des Menschen abhängig zu machen.

Dazu ist bei Marcuse aber noch eine zweite Konstruktion notwendig, in der er neben der konstruierten Entfremdung des Menschen einen psychologisierenden Freiheitsbegriff setzt. Triebunterdrückung entspringe nicht nur der Naturnotwendigkeit, sondern ebenso oder sogar primär einem Interesse nach Aufrechterhaltung despotischer Herrschaft. Sie reglementiere den repressiven Triebverzicht und führe zu wachsender Entfremdung. (Dieser Schritt, den Marcuse in scheinbare Nähe des Marxismus zu machen sucht, wird unbegründet formuliert und geht durchaus nicht logisch und folgerichtig aus dem bisher Gesagten hervor.)



Marcuse kommt in seiner psychoanalytischen Deutung zum Ziel, wenn er erklärt, die heute bestehende revolutionäre Situation finde ihre Ursachen darin, daß die im Zeichen des Leistungsprinzips erwirtschafteten produktiven Mittel qualitativ und quantitativ ausreichen, um heute unsere Bedürfnisse ohne weiterhin erzwungene Opfer des Leistungsprinzips zu befriedigen.<sup>82</sup>

Marcuse gerät zu seiner, aus der „kritischen Theorie“ abgeleiteten, einfachen Negation des Kapitalismus. Da die heutige technisch-produktive Möglichkeit die sich steigernde herrschende Repression (Surplus-Repression) überflüssig mache, müsse Widerstand einsetzen und der Kampf um die totale Revolution geführt werden. Die Befreiung der Triebstruktur sei heute möglich. Daran schließt Marcuse Visionen über die „konkrete Sozialutopie“, die anzustreben sei, wobei sich diese Visionen deutlich gegen die praktisch-produktive Tätigkeit der Menschen richten und er ein mythologisches Ideal der Entfaltung der Triebstruktur an die Stelle des Realitätsprinzips gesetzt wissen will, das sich leitbildhaft an Gestalten wie Narziß und Orpheus ausrichtet, was, wie Steigerwald richtig feststellt, deutlich eine Parteinahme gegen Prometheus und Faust bedeuten muß.<sup>83</sup>

Die Marcusesche und im Wesen der Sache auch die gesamte Theorie der „kritischen Theorie“ reduziert also gesellschaft-[51]liche, materialistisch bestimmbare Prozesse auf dem menschlichen Wesen eigene Triebstrukturen, aus denen wiederum der gesellschaftliche Gesamtprozeß, dabei immer formale Anleihen an die Kategorien des Marxismus machend (Surplus-Repression, Surplus-Profit), abgeleitet wird. Das Problem der gesellschaftlichen Freiheit und der revolutionäre Kampf zu seiner Verwirklichung wird hier deshalb in eine sinnliche, abstrakte Phrase verkehrt, die ihre Entsprechung im Menschenbild der „kritischen Theorie“ findet.

Wenn Freiheit (für das menschliche Wesen) in Gegensatz zum Produzieren gesetzt wird, so ist sie sowohl im historischen wie auch im logisch-theoretischen Sinne letzten Endes nicht möglich, und die hier vorgelegte Vision vom Menschen tritt automatisch aus dem lebendigen gesellschaftlichen Zusammenhang des praktischen Lebens heraus.

Die „kritische Theorie“ sucht also die Überwindung der Repression durch Herrschaft in der Möglichkeit der Individuen zur Selbstreflexion zu finden.

Erich Fromm definiert bereits 1931: Die sozialpsychologischen Erscheinungen sind aufzufassen als Prozesse der aktiven und der passiven Anpassung des Triebapparates an die sozial-ökonomische Situation ... Die Sozialpsychologie hat die gemeinsamen – sozial relevanten – seelischen Haltungen und Ideologien – und insbesondere deren unbewußte Wurzeln – aus der Einwirkung der ökonomischen Bedingungen auf die libidinösen Strebungen zu erklären.<sup>84</sup> Für Fromm enthält das System physischer Bedürfnisse des Menschen solche wie Glück, Liebe, Freiheit, wobei die unterschiedlichen historischen Epochen nur vom Stand der Realisierung und vom Charakter des Einflusses der jeweiligen sozialen Struktur auf diese Bedürfnisse aufzufassen sind. So erscheine der historische Mensch nur als eine Modifikation des Wesens des Menschen, seine Normativität trage ahistorischen Charakter.<sup>85</sup>

Er schlußfolgert: Der historische Materialismus bedürfe einer Psychologie, d. h. einer Wissenschaft von den seelischen Eigenschaften des Menschen. Erst die Psychoanalyse habe eine Psychologie geliefert, die für den historischen Materialismus brauchbar sei.<sup>86</sup>

In der Absicht, Marx und Freud zu vermengen, diese neue Variante des Bestrebens, Marx mit Kant, Marx mit Rousseau, [52] Marx mit Hegel zu kombinieren, wird ein neuer Typ des kleinbürgerlichen Bewußtseins sichtbar. Es ist der Typ des im staatsmonopolistischen Kapitalismus in die Opposition gedrängten bürgerlichen Humanisten, der mit Hilfe formaler Anleihen im historischen Materialismus bestrebt ist, ohne Bindung an die Arbeiterklasse die Voraussetzungen des Humanismus in das menschliche Wesen selbst zu legen.

---

<sup>82</sup> H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1965, S. 93 ff.

<sup>83</sup> R. Steigerwald, *Herbert Marcuses dritter Weg*, a. a. O., S. 246.

<sup>84</sup> E. Fromm, *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1. Jahrgang 1932, S. 54.

<sup>85</sup> Vgl. V. I. Dobren'kov, *Koncepcija „čeloveka“ u Fromma*. Vest. Mosk. Univ., 5er. filos, Moskva 23(1968), 4., S. 81-90.

<sup>86</sup> E. Fromm, *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*, a. a. O., S. 46.

Wenn J. P. Sartre in einer Stellungnahme die psychoanalytische Interpretation des existentiellen Wesens des Menschen durch andere existentielle Motivationen ersetzt wissen will, so unterstreicht das gerade den Trend dieser Entwicklung, die sich in der Charakteristik des Menschenbildes äußert.<sup>87</sup>

### „Kritische Bearbeitung“ des Marxschen Ideologiebegriffs

Das Ideologie-Problem, genauer gesagt, die Ideologie-Kritik, spielt in der „kritischen Theorie“ eine zentrale Rolle. Das ist nicht zufällig, sondern es ergibt sich folgerichtig aus der eben dargelegten Grundkonzeption. Wie wir zeigten, zielt die „kritische Theorie“ darauf ab nachzuweisen, daß die Menschen nicht nur durch die von ihnen erzeugte Warenwelt beherrscht würden, sondern auch von falschen Vorstellungen über die Gesellschaft. Diese seien der geistige Ausdruck der Entfremdung und bestünden wesentlich darin, daß die gesellschaftlichen Beziehungen als versteinerte aufgefaßt würden, als naturgegebene, sie bestünden in einem Gebanntsein des Bewußtseins der Menschen auf die Oberflächenerscheinungen der kapitalistischen Gesellschaft. Der Wurzelboden dafür sei die kapitalistische Warenproduktion, ihr entspringe dies entfremdete Bewußtsein, das nun als *Ideologie* bezeichnet wird. In der ersten Etappe der „kritischen Theorie“ wurden Marx' Darlegungen aus dem „Kapital“ im Abschnitt über den Warenfetischismus zu einem erheblichen Teil rezipiert, wie auch die entsprechenden Teile aus der „Deutschen Ideologie“, in denen der Mechanismus der Ideologiebildung im Sinne eines durch die gesellschaftlichen Verhältnisse selbst verursachten „falschen Bewußtseins“ zusammenhängend erstmals von Marx und Engels ausgeführt wird.<sup>88</sup> Allein ein Übernehmen eines Teiles [53] aus der materialistischen Geschichtsbetrachtung in eine im Wesen idealistische Gesellschafts- und Geschichtskonzeption muß den marxistischen Ansatz notwendig entstellen, wie wir im weiteren sehen werden.

Da sie die Rolle des menschlichen Bewußtseins im Gesellschafts- und Geschichtsprozeß überschätzen, hielten die Hauptvertreter der Frankfurter Schule zumindest in der ersten Etappe der Ausarbeitung und Entwicklung der „kritischen Theorie“, als sie die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse noch für möglich annahmen, die Kritik an dem ideologischen, d. h. falschen Bewußtsein für ein zentrales Problem. Daher konzentrierten sie sich vornehmlich darauf zu zeigen, wie der Mechanismus der Produktion dieses falschen Bewußtseins funktioniert und warum dieses Bewußtsein der bestehenden Gesellschaft ein falsches ist. Die „kritische Theorie“ versteht sich in dieser Etappe ihrer Entwicklung als eine Kritik der kapitalistischen Gesellschaft und vornehmlich des falschen Bewußtseins der Menschen über diese Gesellschaft als eine von Natur aus widersinnige, irrationale. Von dieser Seite erhebt die „kritische Theorie“ heftige Vorwürfe an die Adresse des Positivismus, der positivistischen Ideologienlehre, die letztlich darauf hinauslaufe, das Bewußtsein der Menschen auf eben die an der Oberfläche scheinbar evidente Naturgegebenheit der kapitalistischen Verhältnisse zu fixieren.<sup>89</sup> Sie wird als eine Anpassung an das Bestehende gebrandmarkt. Aber dieser Vorwurf fällt auf die „kritische Theorie“ selbst zurück, denn sie schließt das entscheidende Problem aus, die bewußte Parteinahme für die Arbeiterklasse, von der aus die Überwindung des falschen Bewußtseins allein erfolgen kann. Das ist auch der *Kernpunkt* der von Marx und Engels begründeten Ideologiekritik. Die Begründer der materialistischen Geschichtsbetrachtung beschränkten sich nicht darauf, nur den Mechanismus der Entstehung der Ideologie zu enthüllen und ihre soziale Basis in der kapitalistischen Warenproduktion nachzuweisen, sondern sie zeigten zugleich, daß das Klasseninteresse der Arbeiterklasse das Durchstoßen des Warenfetischismus, der Oberflächenerscheinungen der kapitalistischen Gesellschaft, die Enthüllung der Verkehrung von Wesen und Erscheinung verlangt. Eben weil Marx und Engels diese Position bezogen<sup>90</sup> waren sie in der Lage, nicht nur das [54] bürgerliche Bewußtsein als entfremdetes, ideologisches nachzuweisen, sondern sie waren zugleich auch fähig, die wissenschaftliche Theorie für den Kampf der Arbeiterklasse auszuarbeiten und zu zeigen, daß nur durch den Klassenkampf des Proletariats der Kapitalismus *wirklich* überwunden werden kann und

<sup>87</sup> Vgl. konkret-Exklusiv: Jean Paul Sartre: Marx ist besser als Freud, in: Konkret. Nr. 7. vom 26. 3. 1970, S. 22-27, bes. S. 24/25.

<sup>88</sup> Vgl. Th. W. Adorno, Ideologie, in: Soziologische Exkurse. Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Frankfurt/M. 1962, S. 168; vgl. auch K. Lenk, Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie, Neuwied und (West-) Berlin 1967, S. 33 ff.

<sup>89</sup> Vgl. Th. W. Adorno, Ideologie, a. a. O., S. 172 ff.; vgl. K. Lenk, Ideologie, a. a. O., S. 317 ff.

damit auch die Ursachen für die Entfremdung, einschließlich der ideologischen Entfremdung. Und gerade diesen Weg zeigt die „kritische Theorie“ als Ideologiekritik nicht, und deshalb eben ist ihr Ergebnis letztlich das gleiche wie das der von ihr als Positivismus attackierten Wissenssoziologie.<sup>90</sup> Daher ist die Ideologiekritik der „kritischen Theorie“ auch in ihrer ersten Etappe trotz ihrer Anknüpfung an die von Marx und Engels enthüllte Produktion des „falschen, ideologischen Bewußtseins“ alles andere als Marxismus, eine Verzerrung der marxistischen Ideologielehre und -kritik.

Nach dem zweiten Weltkrieg veränderte sich das Ideologie-„Verständnis“ wie auch die Ideologie-Kritik der „kritischen Theorie“.

Die Tendenz, die bestehende Gesellschaft als unveränderbar zu betrachten, verstärkte sich. Das widerspiegelt sich in der Behauptung, die Entfremdung wachse an, da die Menschen die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse immer mehr als natürliche ansehen und sich mit ihnen identifizieren würden. Die Gesellschaft selbst entwickle in jeder Beziehung den Zwang zur Konformität mit den Verhältnissen, sowohl materiell als auch geistig. Sie ziele darauf, auch das kritische Denken, das kritische Bewußtsein, das Bewußtsein einer kritischen Distanz des Individuums gegenüber dem Bestehenden zu zerstören, auszuschalten, um das System zu festigen.<sup>91</sup>

Dieser Konformismus werde ganz bewußt entwickelt, es gebe ein ganzes kompliziertes und raffiniertes System der Manipulation der Individuen, um sie geistig zur Identifikation mit dem Bestehenden zu veranlassen. Dieses Manipulationssystem sei, da es das Bewußtsein der Falschheit verbreite, kein falsches Bewußtsein mehr im Sinne von Ideologie. Ideologie wird für Adorno z. B. in der imperialistischen Gesellschaft zur bloßen Propaganda, die wissentlich gemacht werde und nicht mehr spontan entstehe. So schreibt er in dem Aufsatz „Ideologie“: „Bestimmt man als Erbschaft der Ideologie die Totalität jener geistigen Erzeugnisse, welche heute das Bewußtsein der Menschen in weitem Maße anfüllen, so wird man darunter weniger den gegen die eigenen gesellschaftlichen Implikationen verblendeten autonomen Geist verstehen dürfen, als die Totalität dessen, was konfektioniert wird, um die Massen als Konsumenten einzufangen und wenn möglich ihren Bewußtseinszustand zu modellieren und zu fixieren. Das gesellschaftlich bedingte falsche Bewußtsein von heute ist nicht mehr objektiver Geist, auch in dem Sinne, daß es keineswegs blind, anonym aus dem gesellschaftlichen Prozeß sich kristallisiert, sondern wissenschaftlich auf die Gesellschaft zugeschnitten wird. Das geschieht mit den Erzeugnissen der Kulturindustrie, Film, Magazinen, illustrierten Zeitungen, Radio, Fernsehen, Bestseller-Literatur der verschiedensten Typen ... Daß die Elemente in dieser in sich uniformen Ideologie, im Gegensatz zu vielen Techniken ihrer Verbreitung nicht neu, daß viele geradezu versteinert sind, versteht sich.“<sup>92</sup> In gleicher Richtung äußerte sich auch Adornos Schüler Lenk. Er behauptete ebenfalls, im Unterschied zu Marx' Zeiten sei Ideologie heutzutage nicht mehr „bewußter Ausdruck von kollektiven Interessenkonstellationen“, sondern bewußte Manipulation des Bewußtseins der Menschen. Ideologie sei von der Propaganda abgelöst worden.<sup>93</sup> Hier wird nun der Unterschied zu

<sup>90</sup> Vgl. E. Hahn, Ideologiekritik heute, in: DZfPh 12/1968, S. 1499 f.

<sup>91</sup> Vgl. M. Horkheimer, Soziologie und Philosophie, a. a. O., S. 27. In diesem Zusammenhang sei auch auf die kulturkritischen Arbeiten Adornos hingewiesen, wie z. B. Noten zur Literatur, (West-)Berlin/Frankfurt/M. 1958, S. 63; Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, (West-)Berlin/Frankfurt/M. 1954; Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt/M. 1964. In der letztgenannten Arbeit legt Adorno dar, daß die standardisierte Sprache Ausdruck der universellen Manipulation der Individuen ist. Es gebe viele Sprachklischees, die Ideologie ausdrücken: die Anpassung an das Bestehende. Der Sprachjargon kritisiere die verwaltete Welt und ergreife doch Partei für sie, vertausche Menschliches und Sachliches. Das Wesen des Jargons bestehe darin, zu verbergen, daß man manipuliert wird, und was erreicht werden soll; darum ist, wie das Verwaltungsdeutsch sagt, jeder Inhalt ausgeklammert, während doch auf den Schein von Inhalt nicht verzichtet werden darf, damit die Angesprochenen – wiederum nach demselben Deutsch – spüren. Die Absicht, die Intention zieht sich in eine unterweltliche intentionale Sprache zusammen, treu der objektiven Bestimmung des Jargons selbst, der keinen Inhalt hat als die Verpackung.“ (S. 78); vgl. auch H. Marcuse. Der eindimensionale Mensch, Neuwied/(West-)Berlin 1967, S. 31 ff.

<sup>92</sup> Th. W. Adorno, Ideologie, a. a. O., S. 176.

<sup>93</sup> Vgl. K. Lenk, Sinn und Unsinn der Forderung nach einer Gegenideologie, in: Gesellschaft, Staat, Erziehung. Blätter für politische Bildung und Erziehung, 3 (1962), wo auf S. 137 festgestellt wird, im Unterschied zu Marx' Zeiten sei „an die Stelle von Ideologien als unbewußtem Ausdruck von kollektiven Interessenkonstellationen die ganz bewußte, mehr oder weniger zentral gesteuerte Manipulierung des Bewußtseins der Massen getreten. Ideologie wurde abgelöst durch Propaganda“.

Marx offen ausgesprochen, der zuvor, beim ersten Ansatz der Ideologie-Kritik, verdeckt war. In J. Habermas' jüngsten Schriften wird dieser Gegensatz zu Marx und die angebliche Notwendigkeit, ihn zu „erneuern“, im einzelnen expliziert.<sup>94</sup> Allein die Behauptung, Propaganda habe die Ideologie ersetzt und Marx' Ideologie-Kritik gelte nur für die Vergangenheit, nicht aber für die Gegenwart, beruht auf der Verwechslung von Inhalt und Form: die mit wissenschaftlichen Methoden durchgeführte Manipulationstechnik wird mit ihrem ideologischen Inhalt, der nach wie vor Ausdruck des bürgerlichen Welt- und Selbstverständnisses, und zwar eines falschen ist, verwechselt. Nach der „kritischen Theorie“ bestehe die Funktion der Ideologie heute als mit wissenschaftlichen Methoden betriebener Propaganda in der Rechtfertigung der gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse sowie darin, die Massen zu veranlassen, sich mit diesen zu identifizieren. Diesen ideologischen Gehalt gelte es dringlich zu enthüllen. Er stelle, so bemerkt Adorno, [56] „synthetisch Identifikationen der Massen mit den Normen und Verhältnissen dar, welche, sei's anonym hinter der Kulturindustrie stehn, sei's bewußt von ihr propagiert werden. Alles nicht Einstimmende wird zensuriert, Konformismus bis in die subtilsten Seelenregungen hinein geübt ... Die erfahrungslose Starrheit des in der Massengesellschaft vorherrschenden Denkens wird von dieser Ideologie womöglich noch verhärtet, während zugleich ein zugespitzter Pseudorealismus, der in allem Äußerlichen das exakte Abbild der empirischen Wirklichkeit liefert, daran verhindert, das, was geboten wird, als ein bereits im Sinne der gesellschaftlichen Kontrolle Vor-geformtes zu durchschauen. Je entfremdeter den Menschen die fabrizierten Kulturgüter, desto mehr wird ihnen eingeredet, sie hätten es mit sich selbst und ihrer eigenen Welt zu tun... Nichts bleibt als Ideologie zurück denn die Anerkennung des Bestehenden selber, Modelle eines Verhaltens, das der Übermacht der Verhältnisse sich fügt.“<sup>95</sup> Aus dieser nonkonformistischen Position wird eine oft sehr treffende und scharfe, auch geschliffene Kritik an der imperialistischen Manipulation geübt, an der Deformation der menschlichen Persönlichkeit, an dem Pseudohumanismus der imperialistischen Gesellschaft. Hier hat die Ideologie-Kritik der Frankfurter Schule, wenn auch mit bestimmten Einschränkungen, nach dem zweiten Weltkriege einiges bei der Entwicklung eines kritischen Denkens bei Teilen der links eingestellten akademischen Jugend in der BRD geleistet, allerdings durch ihr scheinbares Anknüpfen an Marx' Ideologienlehre und Kritik auch die Illusion verbreitet, die „kritische Theorie“ sei in ihrer Grundposition eine marxistische.

Die Kritik die an der imperialistischen Gesellschaft und der Manipulation geübt wird, deckt jedoch nicht die sozialökonomischen Ursachen dieses Manipulationsprozesses auf. Sie richtet sich nur gegen bestimmte Erscheinungen des Überbaus der als Industriegesellschaft mißverstandenen imperialistischen Gesellschaft. Charakteristisch ist, daß die Mächte, die diesen Prozeß verursachen, als anonyme bezeichnet werden. Der Zusammenhang zur Herrschaft der Monopole wird nicht hergestellt. Nur gelegentlich wird auf den Zusammenhang zwischen der wachsenden Manipulierung der Massen und der Ökonomik hingewiesen. Eine Analyse der ökonomischen Sphäre selbst und ihre Verbindung mit der politischen wird jedoch von den Vertretern der Frankfurter Schule kaum vorgenommen. Es ist also typisch, einer fundierten ökonomischen Analyse und Kritik des Kapitalismus auszuweichen und die „kritische Theorie“ nicht als eine Kritik der politischen Ökonomie zu verstehen, wie es Horkheimer in den 30er Jahren verkündete und wie es heute in einigen Ansätzen von A. Schmidt als eine Voraussetzung einer fundierten Ideologie-Kritik wieder versucht wird.<sup>96</sup>

Dieses Ausweichen ist keineswegs zufällig, sondern ergibt sich aus der durchgängigen Behauptung, Ideologie entstehe im Imperialismus angeblich nicht mehr auf die von Marx analysierte Weise. So bemerkte Habermas, wenn sich Adorno und Horkheimer mit den abgeleiteten Erscheinungen befaßten, die Marx zum Überbau gerechnet habe, so spiegele sich darin „gewiß nicht nur die Tatsache, daß sich mit der Zuspitzung der Weltbürgerkriegssituation auch die Sanktionen verschärfen, und ebenso schärfer verhängt werden, je mehr ein Autor sich der kritischen Zone der politischen Ökonomie nähert“<sup>97</sup>. Zweifellos spiegelt sich hier mehr wider; falsche Sicht des imperialistischen Stadiums des

<sup>94</sup> Vgl. J. Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie, a. a. O., S. 73 ff.

<sup>95</sup> Th. W. Adorno, Ideologie, a. a. O., S. 177/178.

<sup>96</sup> Vgl. A. Schmidt, Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie, in: Karl Marx 1818/1968, a. a. O., S. 100 ff.

<sup>97</sup> J. Habermas, Theorie und Praxis, a. a. O., S. 169.

Kapitalismus als eines infolge gewaltig entwickelter Produktivkräfte und staatlicher Intervention stabilen Systems. Das findet sich in aller Deutlichkeit bei Jürgen Habermas ausgesprochen.<sup>98</sup> Theoretisch hat das seinen Ursprung in der spezifisch industriegesellschaftlichen Betrachtungsweise der Gesellschaft, die die Produktions- und Klassenverhältnisse als die entscheidende Ebene jedes Gesellschaftssystems ignoriert, für irrelevant hält. Damit wird zwangsläufig der Boden ausgeklammert, auf dem Ideologie wirklich entsteht. Mit dieser Auffassung ist kein wissenschaftlicher Ideologiebegriff und auch keine wissenschaftlich fundierte Ideologiekritik mehr möglich.

Es ist auffällig, daß die Kritik der Ideologie – ein sehr wesentliches Problem der theoretischen Aufmerksamkeit der „Frankfurter Schule“ – sich nicht eindeutig auf den Klassencharakter von Herrschaftsideologie orientiert, sondern stets eine unbestimmte „Dynamik“ in der Betrachtungsweise der Rolle der Ideologie bevorzugt, die einen Trend dahingehend hat, Ideologie als Phänomen der „industriellen Massengesellschaft“ sehen zu wollen.

[58] Wissenschaftliche Kritik der imperialistischen Ideologie erfordert zumindest dreierlei: Enthüllung ihres Entstehungsmechanismus, ihrer *Klassenfunktion* der Rechtfertigung des kapitalistischen Ausbeuter- und Unterdrückungssystems und Aufzeigen des Weges, auf dem dieses System zu überwinden ist: der Klassenkampf der Arbeiterklasse unter Führung der marxistisch-leninistischen Partei um den Sozialismus, die sozialistische Revolution.

Das vermag die „kritische Theorie“ allerdings nicht zu leisten. So beschränkt sich ihre Ideologiekritik auf einige Seiten der herrschenden imperialistischen Ideologie, wie ihren Konformitätszwang, die geistige Uniformierung der Individuen („Jargon der Eigentlichkeit“, Adorno), die Ausschaltung eines eigenen kritischen Denkens („Der eindimensionale Mensch“, Marcuse), die Anpassung an das Bestehende. Aber charakteristisch ist eben, daß trotz aller Schärfe der Worte das kapitalistische System nicht wirklich überschritten, der wirkliche Ausweg nicht gezeigt wird. Die Kritik endet so in Resignation (Adorno und Horkheimer) oder verliert sich in eine nebulöse Strategie des „dritten Weges“ (Marcuse und in gewissem Sinne auch Jürgen Habermas). Insofern erweist sich die Ideologiekritik der „kritischen Theorie“ nur als kritisch, und zwar in der Kontemplation, nicht aber in einem revolutionären weltverändernden Sinne.

In diesem Zusammenhang muß auf ein weiteres Charakteristikum des Ideologie-Verständnisses der Frankfurter Schule aufmerksam gemacht werden, das oben bereits angedeutet wurde: Sie schränkt den Ideologie-Begriff auf „falsches Bewußtsein“ ein und betrachtet jegliche Ideologie grundsätzlich als Rechtfertigung bestehender Zustände und damit als etwas grundsätzlich Negatives. Den Ideologiebegriff verwendet die Frankfurter Schule prinzipiell im pejorativen Sinne. Unter diesem Aspekt wird auch der Marxismus-Leninismus als die wissenschaftliche Ideologie der Arbeiterklasse und des Sozialismus betrachtet und als „Rechtfertigungsideologie“ diffamiert und verworfen.<sup>99</sup> Eine wesentliche Ursache hat diese völlig verzerrte Sicht in der undifferenzierten Betrachtung der Gesellschaft als Industriegesellschaft, in die auch mit sehr gehässigen antikommunistischen „Argumenten“ der real existierende Sozialismus eingeordnet wird. In der [59] Diffamierung des Marxismus-Leninismus als „Ideologie“ offenbart sich auch deutlich der nur negative Charakter der „kritischen Theorie“, die subjektivistische Ablehnung jedwedes gesellschaftlichen Systems<sup>100</sup>, ihre absolute Unfähigkeit zu begreifen, daß der bestehende Sozialismus die einzige Alternative zum Kapitalismus verkörpert und daß unter den neuen sozialistischen Bedingungen, wo die Menschen in wachsendem Maße ihre gesellschaftlichen Bedingungen beherrschen, statt von ihnen beherrscht zu werden (Engels), die wissenschaftliche Gesellschaftstheorie gegenüber der Gesellschaft keine negative, destruktive Haltung einnehmen kann, sondern eine konstruktive Funktion erfüllen muß.<sup>101</sup>

<sup>98</sup> Vgl. J. Habermas, Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, a. a. O., S. 74 ff.

<sup>99</sup> Vgl. H. Marcuse, Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, a. a. O., S. 96/97; K. Lenk, Sinn und Unsinn der Forderung nach einer Gegenideologie, a. a. O., S. 147; M. Horkheimer, Soziologie und Philosophie, a. a. O., S. 26/27.

<sup>100</sup> Vgl. W. Jopke, Grundlagen der Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie Adornos und Horkheimers, in: Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus, a. a. O., S. 61.

<sup>101</sup> Vgl. K. Hager, Die philosophische Lehre von Karl Marx und ihre aktuelle Bedeutung, in: Die philosophische Lehre von Karl Marx und ihre aktuelle Bedeutung. Philosophischer Kongreß der DDR, Berlin 1968, S. 20/21.

## Die „Kritische Theorie“ und die antiimperialistische Bewegung

Die „kritische Theorie“ stellt, wie wir zu zeigen versuchten, vorwiegend das Anliegen kleinbürgerlicher intellektueller Kräfte dar, in radikaler (scheinmarxistischer) Opposition gegen die als inhuman und gefährlich für die gesellschaftliche Entwicklung erkannten kapitalistischen Verhältnisse eine von den Intentionen der bürgerlichen Aufklärung her bestimmte humanistische gesellschaftliche Orientierung als anstrebbares utopisches Gesellschaftsideal geltend zu machen. Die „kritische Theorie“ hatte und hat ihre stärksten Einflüsse in der Kritik der „Entfremdung“ der Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft. Sie hat zweifellos bei der Aktivierung progressiver linker Kräfte in der BRD in den 50er und besonders in den 60er Jahren eine Rolle gespielt, da sie bei den von ihr beeinflussten Studenten eine kritische Einstellung gegenüber dem imperialistischen System weckte.<sup>102</sup> Hierzu trugen die scharfen Angriffe nicht wenig bei, die die Häupter der Frankfurter Schule gegen das System der Manipulation der Massen, der geistigen Konfektionierung, des Konformismus im Leben der imperialistischen Gesellschaft führten. Dadurch wurden den Studenten wie auch anderen progressiv eingestellten Intellektuellen die Augen für die Ideologiekritik geöffnet. Nicht zuletzt kamen sie auch durch die „kritische Theorie“, die als marxistisch ausgegeben wurde, sich streckenweise so gebärdete, [60] auf Marx berief, mit dem Marxismus in Berührung, genauer gesagt, wurden sie auf den Marxismus aufmerksam.<sup>103</sup>

Wenn anfangs auch die „kritische Theorie“ in den Mitgliederschulungen des SDS rezipiert wurde – und offenbar für marxistisch gehalten wurde, was aus der Bemerkung von R. Reiche hervorgeht, man habe dadurch das Abgleiten in „Vulgärmarxismus“<sup>104</sup> –, so wurde recht bald die Differenz der linken Studenten zur Frankfurter Schule offenbar. Das war der Fall zu der Zeit, als der SDS und die mit ihm verbundenen Studenten, Schülerorganisationen, kurz, die APO, zu Aktionen übergingen.

Adorno und Horkheimer haben sich den Aktionen der Studenten gegenüber distanziert und ablehnend verhalten. Horkheimer distanzierte sich von den Folgerungen, die die Studenten aus der „kritischen Theorie“ zogen.<sup>105</sup> Diese Praxisferne bzw. -furcht der „kritischen Theorie“ stieß auf eine harte Kritik seitens der Studenten. So demonstriert der Boykott eines Diskussionsabends mit Adorno und Horkheimer an der FU in Westberlin durch den damaligen SDS im Jahre 1967 bereits das Abrücken von der „kritischen Theorie“, einen Prozeß der Differenzierung „linker Kräfte“. Einzig Marcuse bekannte sich zu den linken Studenten, aber auch von ihm entfernten sie sich schließlich, wie die große Veranstaltung mit Marcuse in Rom am 17. Juni 1969 zeigte.<sup>106</sup>

In der Praxis der Aktionen linker Studenten erwies sich der Utopismus der „kritischen Theorie“, ihre ganze Untauglichkeit, erlitt sie eine klägliche Niederlage, denn sie führte die Studenten in die Irre.

---

<sup>102</sup> Vgl. Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus, a. a. O., S. 5; siehe auch die Ausführungen von W. Euchner, Marxistische Positionen und linke Studentenopposition in der Bundesrepublik, a. a. O., wonach der „Marxismus“ in der BRD aus einer Vielzahl von mehr oder weniger an Marx'schen Thesen, Denkansätzen und Denkfiguren orientierten marxistischen Positionen bestehe. Es sei typisch, daß die Versprechungen des bürgerlichen Selbstverständnisses beim Wort genommen würden: eine solidarische Gesellschaft freier und gleicher Bürger einzusetzen. Das Ziel sei also die „Verwirklichung der demokratischen Gesellschaft“, weshalb das Bewegungsgesetz der kapitalistischen Gesellschaft gefunden werden müsse (S. 31). In diesen Zusammenhang wird auch die „kritische Theorie“ eingeordnet.

<sup>103</sup> Vgl. Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus, a. a. O., die Diskussionsbeiträge von Herbert Lederer (S. 149 f), Gunnar Matthießen (S. 153 f.); siehe auch F. Vilmar, Adorno wollte kein Marcuse sein, in: Frankfurter Rundschau, Frankfurt/M., vom 20. August 1969.

<sup>104</sup> Vgl. W. Euchner, Marxistische Positionen und linke Studentenopposition in der Bundesrepublik, a. a. O., S. 40.

<sup>105</sup> Vgl. M. Horkheimer, Kritische Theorie. Eine Dokumentation, Vorwort zur Neupublikation, Band I, a. a. O., S. XII, wo Horkheimer zunächst die Gemeinsamkeiten mit den Gedanken der Studenten betont und dann bemerkt: „Der Unterschied betrifft das Verhältnis zur Gewalt, die in ihrer Ohnmacht den Gegnern gelegen kommt. Offen zu sagen, die fragwürdige Demokratie sei bei allen Mängeln immer noch besser als die Diktatur, die ein Umsturz heute bewirken müßte, scheint mir jedoch um der Wahrheit willen notwendig zu sein ... Die begrenzte, ephemere Freiheit des Einzelnen im Bewußtsein ihrer zunehmenden Bedrohung zu schützen, zu bewahren, womöglichst auszudehnen, ist weit dringlicher, als sie abstrakt zu negieren oder gar durch aussichtslose Aktionen zu gefährden.“

<sup>106</sup> Vgl. W. Euchner, Marxistische Positionen und studentische Opposition in der Bundesrepublik, a. a. O., S. 40 f; H. Heimann, Wissenschaftskonzeption, Pluralismuskritik und politische Praxis der Neuen Linken, in: Das Parlament, Beilage Nr. 14(1970), S. 4 ff.

Das ergibt sich zwangsläufig aus dem inneren Gehalt dieser Theorie selbst, aus ihrem Subjektivismus, aus ihrer Ablehnung objektiver gesellschaftlicher Gesetze, der Rolle der Produktions- und Klassenverhältnisse als entscheidender Grundlage für eine wissenschaftlich fundierte Strategie und Taktik des revolutionären Handelns. Der Subjektivismus, die Übertreibung des subjektiven Faktors im gesellschaftlichen Prozeß, die Leugnung seiner objektiven Determiniertheit, die abstrakt-psychoanalytische Deutung der kapitalistischen Unterdrückung, mußte entsprechend extreme Aktionen stimulieren. Die Pseudotheorie von den angeblichen Integrationen der Arbeiterklasse in die imperialistische Gesellschaft, die Verachtung der Arbeiterklasse durch die Häupter [61] der Frankfurter Schule, all das führte bei den „linken“ Studenten zu der illusionären Vorstellung, man müsse vollständig von vorn, von neuem beginnen. Es führte zu einer feindlichen Position dieser Studenten gegenüber der revolutionären Arbeiterbewegung und ihren Organisationen, die als „traditionalistisch“ verketzert wurden.<sup>107</sup>

Die industriegesellschaftliche Sicht der gesellschaftlichen Prozesse, durch die der Imperialismus und der real existierende Sozialismus in einen Topf geworfen, mit gleichen Maßen gemessen und ihre so himmelweit verschiedenen, ja entgegengesetzten Institutionen mit denselben Kategorien belegt werden, als da sind: Entfremdung, Establishment, Institution, Organisation, Autorität usw. – all das mußte in Verbindung mit der Leugnung der Arbeiterklasse als dem Subjekt der Revolution die Illusionen vom „dritten Weg“ kultivieren. Die antikommunistische Diffamierung des real existierenden Sozialismus und der marxistisch-leninistischen Parteien verstellte unvermeidlich den progressiven Studenten den Blick für die wirkliche, die einzig mögliche Alternative.

Die „kritische Theorie“, deren Implikation die „linken“ Studenten folgten, aus der sie versuchten praktische Konsequenzen zu ziehen, hat sie also in die Sackgasse geführt, weil sie sie von der Arbeiterklasse isolierte. Auf diese schädliche Folge haben W. Abendroth und H. Lederer schon zur Zeit des Kongresses in Hannover 1967 aufmerksam gemacht. Sie wiesen die Theorie von der angeblich ins kapitalistische System integrierten Arbeiterklasse zurück und forderten das Bündnis der Studenten mit der Arbeiterklasse im Klassenkampf.

Die Erkenntnis, daß sie die „kritische Theorie“ in die Irre führte, setzt sich allmählich bei dem Teil der „Neuen Linken“ durch, der sich bisher auf praktische Aktionen gegen das staatsmonopolistische Herrschaftssystem orientierte und sich dabei vor allem auf die „kritische Theorie“ Marcusescher Observanz stützte. Er geriet nach und nach in Gegensatz zu ihr, weil diese Theorie keine klare Anleitung zum wirklich revolutionären Handeln zu bieten vermag. So ist der Einfluß der Marcuseschen Variante der „kritischen Theorie“ in der letzten Zeit bei diesen Kräften im Rückgang begriffen, was allerdings nicht heißt, daß die oft leidenschaftlich vorgetragene [62] Ablehnung der Ansichten Herbert Marcuses mit der völligen Überwindung ihres Einflusses in „linken“ Kreisen identisch wäre.

So offenbart die Praxis des vielfältigen antiimperialistischen Kampfes die ganze „Ohnmacht“ der „kritischen Theorie – ungeachtet der Unterschiede in den Auffassungen ihrer Verfechter –, aber auch, daß sie objektiv eine systemstabilisierende Rolle spielt, weil sie die progressiven Kräfte auf die Positionen eines illusorischen „dritten Weges“, des Antikommunismus und anarchistischer Aktionen führt. Das darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die „kritische Theorie“ selbst ein historisches Produkt der zunehmenden Klassenseinsetzung ist, in die verstärkt kleinbürgerliche Kräfte einbezogen worden sind.

Die nonkonformistische Position der „kritischen Theorie“ richtete sich zunächst gegen die imperialistischen Herrschaftsinteressen und war in der Lage, praktische Aktionen zu inaugrieren. Im Prozeß zunehmender Klassenseinsetzung isoliert sich jedoch die „kritische Theorie“ in wachsendem Maße und verliert ihren Einfluß auf die progressiven Kräfte, jedoch nicht ganz, denn sie reflektiert eine charakteristische Situation kleinbürgerlicher Kräfte im heutigen Imperialismus.<sup>108</sup> Ihr nonkonformistischer

---

<sup>107</sup> Vgl. W. Jopke, Grundlagen der Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie Adornos und Horkheimers, a. a. O., S. 48-69; vgl. auch das Nachwort der Herausgeber des Protokolls: Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus, a. a. O., S. 179.

<sup>108</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang A. Gedö, Dialektik der Negation oder Negation der Dialektik, in: Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus, a. a. O., S. 7, wo Gedö darauf aufmerksam macht, daß man die „kritische Theorie“ nicht nur im Zusammenhang mit der Studentenbewegung begreifen könne. Sie habe offenbar auf bestimmte Kreise der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Intelligenz eine Wirkung, die dauerhafter sei als die Verbindung zur Studentenbewegung. Der

Charakter hat jedoch eine zunehmend entgegengesetzte Tendenz. Indem sie Ressentiments gegen den realen Sozialismus schafft, in Antikommunismus macht, nährt sie gleichzeitig sozialreformatorsche Illusionen, die sich, wie wir zeigen konnten, ausformuliert bei Habermas finden und von der sozialdemokratischen Führung in Anspruch genommen werden. So mündet „kritische Theorie“, zumindest zu einem Teil, heute in Sozialdemokratismus. Gerade angesichts der Zuspitzung der Klassenauseinandersetzung absorbiert die „kritische Theorie“ zunehmend das Bedürfnis zu echter revolutionärer Orientierung und paralyisiert revolutionäre Aktivitäten. „kritische Theorie“ diskutiert nicht mehr nur negativ, sondern hat sich als zunehmend konservativ erwiesen. Zu Recht stellt daher W. Jopke in einem Beitrag auf der Wissenschaftlichen Tagung des IMFS „Die ‚Frankfurter Schule‘ im Lichte des Marxismus“ fest: „In der heutigen Situation der antiimperialistischen Bewegung, beim heutigen Stand des Selbstverständnisses der gegen [63] das Monopolkapital kämpfenden Kräfte, angesichts der heutigen Aufgaben und Möglichkeiten breiter Bündnisse, wirkt die ‚kritische Theorie‘ Horkheimers und Adornos, vor allem auf Teile der kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Intelligenz, hemmend und destruierend. Sie hat die Funktion, deren oppositionelle Stimmungen und Haltungen ins politisch Unverbindliche, damit feinsinnig Apologetische zu kanalisieren. Im Interesse weitergehender theoretischer Klärung in den Reihen der oppositionellen Kräfte ist daher eine marxistisch-leninistische Auseinandersetzung mit der ‚kritischen Theorie‘ aktueller denn je.“<sup>109</sup>

Der erfolgreiche Kampf gegen das staatsmonopolistische kapitalistische Herrschaftssystem erfordert daher die endgültige Überwindung der „kritischen Theorie“.

---

philosophische Inhalt der „Frankfurter Schule“ stelle vielmehr in den gegenwärtigen theoretischen Klassenkämpfen eine internationale Tendenz dar.

<sup>109</sup> W. Jopke, Grundlagen der Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie Adornos und Horkheimers, a. a. O., S. 68.