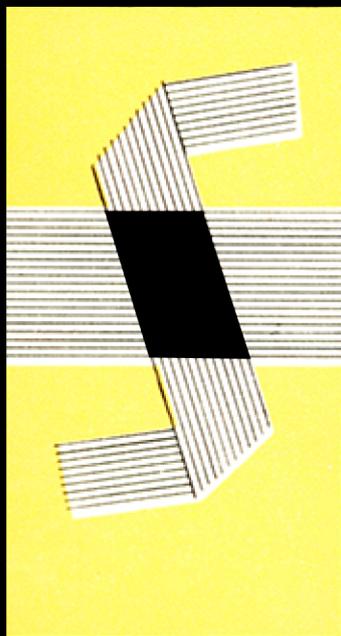


Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus

Zur Kritik der Philosophie
und Soziologie von Horkheimer,
Adorno, Marcuse und Habermas



Soziologie

Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus

Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse und Habermas

Akademie-Verlag Berlin 1971

Sammlung Akademie-Verlag 23

Soziologie

[7]

ERICH HAHN

Vorwort

Im vorliegenden Band sind die acht Referate vereinigt, die auf einer zu Ehren des 100. Geburtstages von W. I. Lenin am 21. und 22. Februar 1970 in Frankfurt am Main veranstalteten wissenschaftlichen Tagung gehalten wurden. Veranstalter der Konferenz war das Institut für Marxistische Studien und Forschungen (IMSF). Das Thema lautete: „Die ‚Frankfurter Schule‘ im Lichte des Marxismus.“

Mit dem Begriff „Frankfurter Schule“ verbindet sich bekanntlich eine philosophische und soziologische Strömung, die sich im wesentlichen um Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, die Hauptrepräsentanten des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, gruppierte und – nicht zuletzt vermittelt durch Herbert Marcuse und Jürgen Habermas – in den fünfziger und sechziger Jahren einen beträchtlichen Einfluß auf breite Kreise der westdeutschen Intelligenz ausgeübt hat. In den Jahren 1967 und 1968 formierte sich eine breite Protestbewegung gegen krasse Mißstände im westdeutschen Hochschulwesen (Ausdruck grundlegender Widersprüche des staatsmonopolistischen Kapitalismus), gegen den Übergang der imperialistischen Großbourgeoisie zu immer brutaleren und gleichzeitig raffineren Formen der Festigung ihrer Macht besonders auf politischem und ideologischem Gebiet sowie gegen die Vietnam-Aggression des amerikanischen Imperialismus und deren Unterstützung durch die herrschenden Kreise in Bonn. Nicht wenige dieser jungen Intellektuellen waren unter anderem durch die Aufnahme bestimmter Gedankengänge dieser „Frankfurter Schule“ zu ihrer kritischen und ablehnenden Einstellung gegenüber der Realität der imperialistischen Gesellschaftsordnung gelangt.

Je mehr allerdings diese Bewegung in der Praxis sich entfaltete, je mehr sie auf die gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge und Hintergründe der Konflikte in der Universität stieß und je mehr sie den entschiedenen Widerstand des Machtapparates der imperialistischen Großbourgeoisie hervorrief, desto deutlicher trat die Brüchigkeit und Unvollkommenheit ihrer konzeptionellen theoretischen Grundlagen zutage. Nicht [8] unwesentlich beschleunigt wurde diese Erkenntnis durch die zunächst mit der praktischen Ausweitung der Aktionen der Studenten zunehmende Unentschiedenheit, den Rückzug ihrer „geistigen Väter“ und schließlich durch deren mehr oder weniger offene Lossage von ihren einstigen Schülern, die teilweise bis zur Verunglimpfung und Denunziation ging. Im April 1969 „bekannt“ Adorno in der „Süddeutschen Zeitung“: „Die kritische Theorie, wie sie vom Institut für Sozialforschung in Frankfurt ... entwickelt wurde, hat nie nach ihrer Anwendbarkeit geschielt und gar dem Kriterium von Anwendbarkeit sich unterworfen. Meine steigende Zurückhaltung der Praxis gegenüber hängt wohl weniger mit meiner individuellen Entwicklung als mit dem steigend illusionären Charakter solcher Praxis unter den gegenwärtigen Bedingungen zusammen. ... Die Stärke eines Ichs bewährt sich darin, daß es fähig ist, objektive Widersprüche in sein Denken aufzunehmen und nicht gewaltsam wegzuschaffen.“¹

Kein Wunder, daß in den Jahren 1968 und 1969 der Differenzierungsprozeß sich verstärkte, daß die praktische Untauglichkeit wie die theoretischen Widersprüche und Halbheiten der „kritischen Theorie“ immer deutlicher wurden.² Während dieser Klärungsprozeß jedoch zunächst noch mit nicht

¹ Süddeutsche Zeitung vom 27.4.1969.

² Vgl. u. a. Antworten auf Herbert Marcuse, Frankfurt am Main 1968.
Die Linke antwortet Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 1968.

wenigen theoretischen Inkonssequenzen behaftet war, trat in der Folgezeit immer klarer zutage, daß einzig und allein die marxistisch-leninistische Philosophie, insbesondere der historische Materialismus und die marxistisch-leninistische Lehre vom Klassenkampf und von der Partei neuen Typus, sowie die Erfahrungen der in den sozialistischen Ländern die Macht ausübenden Arbeiterklasse in der Lage sind, eine eindeutige theoretische und praktische Alternative zum staatsmonopolistischen Kapitalismus und zur bürgerlichen Ideologie in allen ihren Spielarten zu bieten.

In dieser Situation kam der Konferenz des Instituts für Marxistische Studien und Forschungen eine außerordentlich große Bedeutung zu. Die theoretischen Halbheiten, Inkonssequenzen und Fehler der „Frankfurter Schule“ erwiesen und erweisen sich in immer stärkerem Maße als ein Hemmnis der weiteren Formierung der antiimperialistischen Kräfte, der Verständigung über ihre Ziele und ihre Strategie und vor allem ihrer konsequenten Orientierung auf die Arbeiterklasse als Haupttriebkraft des revolutionären Kampfes. Die Konferenz stellte sich zum Ziel, eine eindeutig von den Positionen des Marxismus-Leninismus ge-[9]tragene Auseinandersetzung mit den wichtigsten konzeptionellen Elementen der „Frankfurter Schule“ vorzunehmen. Dieses Vorhaben führte zu einem ungeteilten Erfolg. Die weit über 500 Teilnehmer brachten den Referaten und der sich anschließenden lebhaften, auf einem hohen theoretischen Niveau stehenden Diskussion uneingeschränkte Aufmerksamkeit und waches Interesse entgegen. Die bürgerliche westdeutsche Presse war gezwungen, nicht nur das „erstaunliche Echo“³, den „auffälligen Zuspruch“ zu dieser Konferenz⁴ anmerken zu müssen, sondern zu konstatieren, daß sich „unter den 500 Versammelten keiner fand“, der den Positionen des Marxismus-Leninismus „etwas entgegengesetzt hätte“⁵, daß „nichts zur Verteidigung Horkheimers, Adornos, Marcuses und Habermas‘ vorgebracht worden sei“.⁶

Die Leidenschaftlichkeit, die Begeisterung, der Ernst und der Optimismus, mit dem auf dieser von den Marxisten der Bundesrepublik veranstalteten Konferenz um die Klärung der weltanschaulichen und theoretischen Probleme der antiimperialistischen Bewegung gerungen wurde, haben besonders bei allen Teilnehmern aus den sozialistischen Ländern einen außerordentlich starken und bewegenden Eindruck hinterlassen. Ich möchte der Hoffnung Ausdruck geben, daß dieser Band auch dem Leser in der Deutschen Demokratischen Republik einen interessanten Einblick in den Prozeß des wachsenden Einflusses der Ideen des Marxismus-Leninismus im geistigen Leben unserer Epoche, in dem sich zuspitzenden, unversöhnlichen Kampf zwischen sozialistischer und bürgerlicher Ideologie vermitteln möge.

[10]

Die neue Linke nach Adorno, München, 1969.

³ Frankfurter Rundschau vom 26.2.1970.

⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24.2.1970.

⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24.2.1970.

⁶ Die Welt vom 26.2.1970.

ANDRÁS GEDÖ

Dialektik der Negation oder Negation der Dialektik?*

1.

Zustand und Wirkung der „Frankfurter Schule“ sind heutzutage in mehrfacher Weise paradox. Der „kritischen Theorie“ entlehnen ihre Auffassungen sowohl Vertreter einer absoluten Rebellion gegen den Status quo, die das westliche Analogon der „großen Kulturrevolution“ suchen, als auch Exponenten des Reformismus, die ihre ideelle Garderobe erneuern wollen. Der „negativen Dialektik“ wenden sich sowohl jene zu, die den Marxismus „revolutionieren“, als auch jene, die ihn zähmen, der Gedankenwelt der bürgerlichen Dekadenz angleichen möchten. Und es ist ein noch seltsameres Paradoxon, daß der Höhepunkt des Einflusses der „kritischen Theorie“ mit dem geistigen Tiefpunkt in der Geschichte der Richtung zusammenfällt. Der Aufschwung ihrer weitgehenden „manipulierten“ Popularität und Wirkung verläuft parallel mit dem politischen und philosophischen Zerfall der Schule, ihrem Niedergang. Ihren größten Anklang findet die „negative Dialektik“ im bürgerlichen Denken und in der Presse zu einer Zeit, da sie sich offen in negative Theologie verwandelt; die „kritische Theorie“ wird gerade dann weit und breit anerkannt, wenn die apologetische Utopie in ihr vorherrscht.

Die Anziehungskraft der Ideen von Horkheimer und Adorno, Marcuse und Habermas rührt teilweise aus der Verbindung her, welche zwischen der „Frankfurter Schule“ und der Studentenbewegung oder besser einer Richtung dieser Bewegung in den sechziger Jahren bestand. Es ist aber bekannt, daß die Stellung der führenden Repräsentanten der „kritischen Theorie“ zur Studentenbewegung bei weitem nicht einheitlich war. Das Spektrum der Verhaltensweisen reichte von der entrüsteten Ablehnung über den Attentismus bis zur dubiosen Haltung eines Mentors. Die frühere Begeisterung, deren Rausch die „negative [12] Dialektik“ als erwünschte Ideologie der Empörung erscheinen ließ¹, hat sich in der Studentenbewegung im Verlaufe des wirklichen Kampfes später abgekühlt, die Hingabe wurde durch Enttäuschung gestört, sobald die Teilnehmer der realen Auseinandersetzung zu spüren begannen, daß die totale Negation in dieser Theorie auf einer Utopie basiert, die mit Apologie verknüpft ist, und den wirklichen Kampf zurückhält respektive in falsche Gleise lenkt². Doch hat der Unterschied der politischen Standpunkte die *geistige* Zusammengehörigkeit der Konzeptionen von Horkheimer (der sich dem reaktionären Konservatismus anschloß) und von Marcuse (der die Rolle eines revolutionären Propheten annahm) gar nicht aufgehoben. Wie Horkheimer selbst sagte, es „besteht eine grundlegende Einstimmigkeit unter uns“, wir „setzen nur die Akzente verschiedenartig“.³

Man kann aber die „negative Dialektik“ nicht nur oder hauptsächlich in ihrem Zusammenhang mit der westdeutschen, amerikanischen oder französischen Studentenbewegung begreifen. Es scheint, daß die Wirkung der „Frankfurter Schule“ auf bestimmte Kreise der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Intelligenz dauerhafter ist als ihre Verbindung [13] mit der Studentenbewegung. Der philosophische Inhalt und der geistige Werdegang der „kritischen Theorie“ stellten in den *gegenwärtigen theoretischen Klassenkämpfen* eine charakteristische *internationale Tendenz* dar.

In ihren Modifikationen, Veränderungen und Abzweigungen, Schwankungen in der Breite und Intensität ihres Einflusses werden soziale Prozesse durch Vermittlung des Bewußtseins jener Schicht der bürgerlichen Intelligenz widergespiegelt, die den Konflikt zwischen Demokratie und Imperialismus empfindet, aber die ihre Unzufriedenheit im Krisenmythos auflösen, ihren Antikapitalismus in

* Dieser Vortrag ist Teil einer umfangreichen Arbeit.

¹ Vgl. Aufschwung der Jugendbewegung in den kapitalistischen Ländern – Besonderheiten der derzeitigen Etappe und Perspektiven, in: „Probleme des Friedens und des Sozialismus“, Prag, Heft 6, 1968; J. Schleiße, Gegenwartsprobleme des revolutionären Kampfes, in: Marxistische Blätter, Frankfurt a. M., Heft 6, 1967; H. Hesselbarth, Aufbruch der Studenten in der kapitalistischen Welt, in: Einheit, Berlin – DDR, Heft 11, 1969; M.

² „Gewiß: der SDS ging partiell von Adorno, von der ‚Frankfurter Schule‘ aus, aber wo geht er hin? ... Wollen wir uns gar als organisierbare und organisierte Subjekte begreifen, so bedarf er einer heut noch nicht deutlich werdenden Veränderung unserer Position zur eigenen Geschichte – einer Veränderung, deren Vokabular wir, wollten wir endlich begrifflich fassen, in der Kritischen Theorie kaum vorgebildet fänden.“ (P. Brückner, „... und nach uns wird kommen: nichts Nennenswertes“, in: Die neue Linke nach Adorno, S. 14, 15)

³ L. Weibel, Horkheimer et la théorie critique, in: La Quinzaine littéraire, No. 82, 1969, S. 22.

eine alles Bestehende unverändert lassende nebelhaft geistige Kritik erheben möchte und die ihre kleinbürgerliche Empörung innerhalb der Gedankenwelt der großbürgerlichen Dekadenz hält.

Zur Zeit ihrer Genese war die „kritische Theorie“ ein typisches Produkt der *deutschen* bürgerlichen Geistigkeit, nicht nur in dem Sinne, daß sie an die Stirnersche Tradition, an Nietzsche und Dilthey, an Husserl und Heidegger anknüpfte, sondern auch darin, daß die Realität der deutschen Klassenkämpfe in den zwanziger und am Anfang der dreißiger Jahre ihrem Interesse für den Marxismus und ihrem Versuch zugrunde lag, den Marxismus in die „kritische Theorie“ umzuwandeln. Als Modell und Quelle dieser Transformation des Marxismus dienten die in der zeitgenössischen deutschen Arbeiterbewegung – oder neben ihr – entstandenen idealistischen Marx-Interpretationen. Diese Art deutscher Geistigkeit geht seit den vierziger Jahren in der Ideenwelt der „Frankfurter Schule“ eine Synthese ein mit der eigenartigen Rezeption der Erfahrungen des *amerikanischen* Kapitalismus.⁴

[14] Eine solche Mischung ist zur Einsaugung auf anderem Boden entstandener, aber verwandter Bestrebungen und zu ihrer Beeinflussung besonders geeignet. Lucien Goldmann sprach das Wesen dieser Tendenz aus: die „Frankfurter Schule“ habe den Prototyp des „*westlichen Marxismus*“ formuliert.⁵ Die „kritische Theorie“ bewegt sich im Grenzgebiet des Marxierens und der Marxologie, und – obwohl sie historisch vom ersten zur zweiten tendiert – erscheint sie, von der jeweiligen Situation abhängig, bald mehr als Marx-Deutung, bald mehr als direkte Marx-Kritik. Es können sich offene Antimarxisten, Marxianer reformistischer und ultrarevolutionärer Spielart, Revisionisten rechter und „linker“ Observanz zugleich auf sie berufen.

Die Tatsache, daß zum Unterschied von den Einzalgängern unter den Marxianern, den kurzlebigen Grüppchen und Fraktionen die „kritische Theorie“ sich zur *Schule* bilden konnte, die eine vierzigjährige *Geschichte* hat, übt eine besondere Anziehungskraft aus; die „Frankfurter Schule“ „hat durch die Divergenzen der Persönlichkeiten und Charaktere einen gemeinsamen Standpunkt, die negative Dialektik, ausgearbeitet ... Die Denker der Frankfurter Schule halten es für unmöglich, die Werte innerhalb der Industriegesellschaft und des organisierten Kapitalismus retten zu können. Sie lehnen die Identifizierung mit jeglicher in dieser Gesellschaft existierenden oder entstehenden Kraft ab, sie nehmen eine radikale kritische Stellung ein ...“⁶ Die gedanklichen Lebensläufe der einzelnen Vertreter der „kritischen Theorie“ sind in mancher Hinsicht verschieden. Marcuse war zunächst von Heidegger, dann stärker und direkter von Freud beeinflusst. Adorno blieb im Zauberkreis von Nietzsches Philosophie befangen.

Aber in der *philosophischen Geschichte der Strömung* machen sich aufeinanderfolgende und übereinanderliegende Schichten bemerkbar, im Verhältnis zu denen die individuellen Meinungsverschiedenheiten als sekundär erscheinen. Es zeigen sich die *notwendigen* Zusammenhänge [15] einer sozialen Auffassung, das innere *System* einer absichtlich systemfeindlichen Theorie. Adorno hat nur Nietzsches Aversion gegen jedes Gedankensystem in die Sprache der „negativen Dialektik“ übersetzt, als er die Kritik am Systemdenken mit der Dialektik gleichsetzte.⁷ Aber selbst die Geschichte

⁴ Es handelt sich hier nicht nur um die „Verknüpfung der europäischen und deutschen Soziologie mit den amerikanischen Methoden der empirischen Sozialforschung“ (*M. Horkheimer*, *Survey of the Social Sciences in Western Germany*, Washington 1952, S. 26). Der Inhalt der „kritischen Theorie“ wurde durch das Erlebnis des amerikanischen Kapitalismus modifiziert; es ist nur ein Symptom dieser Wirkung, daß die amerikanische bürgerliche Philosophie und Soziologie das Denken von Horkheimer, Adorno und Marcuse tief beeinflusst hat. Da sie die Klassenkämpfe in Deutschland, die Wirtschaftskrise von 1929, das fürchterliche Vordringen des deutschen Faschismus – in ihrer Einsamkeit bedroht und ihre Einsamkeit kultivierend, sich von der revolutionären Arbeiterbewegung fernhaltend, von dem existierenden Sozialismus distanzierend – miterlebt haben, deuteten sie ihre amerikanischen Erfahrungen während des „New Deal“ im Krieg und in der Nachkriegszeit als Zeichen für die Obsolenz des Marxismus, als Scheitern der früheren – abstrakten und verworrenen – sozialen Hoffnungen. Das Eingreifen des [14] monopolkapitalistischen Staates in die ökonomischen Prozesse betrachtete Horkheimer schon Anfang der vierziger Jahre als „Verschwinden des Subjekts als solches“; „heute ist das individuelle ego durch das Pseudoego der totalitären Planung absorbiert“. Die „total geplante“ Gesellschaft erschien schon damals als „Untergang des ego und seiner reflektierenden Vernunft.“ (*M. Horkheimer*, *The End of Reason*, in: *Studies in Philosophy and Social Science*, vol. IX/1941)

⁵ *L. Goldmann*, *La mort d'Adorno*, in: *La Quinzaine littéraire*, No. 78, 1969, S. 26. – Vgl. *L. Goldmann*, *Recherches dialectiques*, Paris 1959, S. 352.

⁶ *L. Goldmann*, *La mort d'Adorno*, a. a. O., S. 26.

⁷ *Th. TV. Adorno*, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966, S. 40.

seiner eigenen Ideen respektierte diese Bestrebung (und die entsprechenden Deklarationen)⁸ nicht. Die „kritische Theorie“ als *Richtung* wurde zum System, wie locker und nur impliziert, wie lückenhaft und schwer auffindbar das auch sei. Die „*kritische Theorie*“ entstand als eine philosophische Gesellschaftskonzeption. In der „*Dialektik der Aufklärung*“⁹ tritt sie als allgemeine Ideologiekritik der Gegenwart auf, als Alternative, die über allen vorhandenen Philosophien und gegen sie steht, die alle negiert und die Wahrheit aller in sich enthält. Als „*negative Dialektik*“ will sie universale Erkenntnistheorie sein. Sie erscheint zuerst als *Deutung* des Marxismus, zugleich aber von Anfang an und später immer mehr als seine *Kritik*. Sie erhebt den Anspruch, die *Prinzipienlehre jeder möglichen Gesellschaftserkenntnis* zu sein. Sie ist eine spezifische Form der „*Theorie der Industriegesellschaft*“, die ein bestimmtes *Programm* für die Anschauung und auch für das Handeln involviert. Die „negative Dialektik“ schneidet der Geschichte eine Grimasse. Die Hegelsche „List der Vernunft“ macht sich aber geltend: Die „kritische Theorie“ ist den Gesetzen unterworfen, die sie der Illusion nach ein für allemal entthront hat. Die „negative Dialektik“, die als Richter jeder Objektivität auftritt, erweist sich als *Objekt* der Kräfte und Notwendigkeiten, die für sie irrational sind.

2.

Ihrer Behauptung gemäß steht die „negative Dialektik“ außerhalb des heutigen bürgerlichen Denkens und über ihm. Und die scharfsinnigen kritischen Reflexionen Horkheimers und Adornos, Marcuses und Habermas', die gegen den Positivismus, die Husserlsche Phänomenologie und die existentialistische Fundamentalontologie gerichtet sind, [16] beglaubigen diesen Schein. Die „Frankfurter Schule“ unterzieht nicht nur den Subjektivismus der Heidegger'schen Seinsphilosophie, „die tautologische Leere“ ihrer „sakrosankten obersten Bestimmungen“¹⁰, den Irrationalismus der Husserlschen Phänomenologie oder die Unfruchtbarkeit des Positivismus einer leidenschaftlichen Kritik, sondern betont auch deren apologetischen sozialen Inhalt. Viele *betreiben* es im bürgerlichen Denken, aber nur wenige *erkennen* das, was in der „kritischen Theorie“ ausgesprochen wird: Positivismus und existentialistische Seinsphilosophie „divergieren und sind gleichwohl komplementär“.¹¹ Die durch die Positivisten „entmythologisierte Welt wäre, weil die Macht des Mythos positivistisch nicht gebrochen werden kann, voller Dämonen“¹². Reiz und Fallstrick der „negativen Dialektik“ stammen aus dieser Erkenntnis und ihrer Mystifikation. In der „kritischen Theorie“ wird nämlich die erkenntnistheoretische und soziale Komplementarität des *Positivismus* und der *Lebensphilosophie* aufgedeckt und zugleich in der fatalen Pseudodialektik der „*Aufklärung*“ verzerrt. Es verlieren nicht nur Aufklärung und Mythos ihren *konkret-historischen* Charakter – bei Horkheimer und Adorno figurieren Odysseus und Kant, Sade und Nietzsche als typische Repräsentanten der „Aufklärung“¹³ und wird die Geschichte des Denkens mit der „Dialektik der Aufklärung“ identifiziert¹⁴ –, sondern auch der Positivismus ist zur Aufklärung verherrlicht, und die Lebensphilosophie erscheint als ewiger Mythos.

So wird der historische Gegensatz zwischen Aufklärung und Mythos relativiert („schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“).¹⁵ Die Kontinuität von bürgerlicher Aufklärung und spätbürgerlicher Philosophie wird verabsolutiert, der Bruch zwischen ihnen eliminiert. Die „Aufklärung“ – und ihre „Dialektik“ – verschlingt die materielle soziale Basis des Begriffsprozesses, die Bewegung der *objektiven* Verhältnisse. Die „Aufklärung“ – die neue Lesart der „Zweckrationalität“ Max Webers – tritt als Demiurg der kapitalistischen Gesellschaft auf. „Beide Begriffe“, behaupten Hork-[17]heimer und Adorno über Aufklärung und Mythos, „sind dabei nicht

⁸ Mit vollem Recht hat Adorno in seiner Husserl-Kritik bemerkt: „... konnte er programmatische Deklarationen nicht respektieren und mußte auf das sich halten, was ihm die Texte selbst zu sagen dünkten.“ (*Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserls und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart 1956, S. 10.

⁹ M. Horkheimer/*Th. W. Adorno*, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* Amsterdam 1947.

¹⁰ *Th. W. Adorno*, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, a. a. O., S. 42.

¹¹ *Th. W. Adorno*, *Eingriffe*, Frankfurt am Main 1963, S. 15.

¹² J. Habermas: *Gegen einen positivischen halbiereten Rationalismus*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Heft 4, 1964, S. 654.

¹³ M. Horkheimer/*Th. W. Adorno*, *Dialektik der Aufklärung*, a. a. O., S. 10.

¹⁴ *Th. W. Adorno*, *Negative Dialektik*, a. a. O., S. 122.

¹⁵ M. Horkheimer/*Th. W. Adorno*, *Dialektik der Aufklärung*, a. a. O., S. 10.

bloß als geistesgeschichtliche, sondern real zu verstehen“¹⁶. Der Begriff der Aufklärung absorbiert hier Ideologie und Technik, Ökonomie und Herrschaft. Die „Dialektik der Aufklärung“ enthält schon die Grundzüge der „negativen Dialektik“. Die soziale Kritik verwandelt sich letzten Endes in *erkenntnistheoretische Metakritik*, deren Radikalismus mehr mit der Heideggerschen „Destruktion“ als mit der historischen kämpferischen bürgerlichen Aufklärung gemeinsam hat. Kapitalismus und Sozialismus erscheinen als Abarten der „technischen Rationalität“ und „technische Rationalität heute ist die Rationalität der Herrschaft selbst“¹⁷, das heißt, die realen gesellschaftlichen Prozesse werden in die Sphäre der Rationalität und Irrationalität transponiert, wo man die Irrationalität als das Schicksal der Rationalität gelten läßt.

Diese erkenntnistheoretische Metakritik akzeptiert – trotz ihrem Antipositivismus – den *Hauptgedanken* des Positivismus: Sie nimmt die *Identität von Wissenschaft und Positivismus* für gegeben. Die „negative Dialektik“ verurteilt die Wissenschaft, die sie nach den Regeln des Positivismus interpretiert. *Reduziert* Marcuse die moderne Wissenschaft auf Quantifizierung, nur in mathematischen Modellen formulierte Erklärung¹⁸, verkündigt er eine neoromantische Empörung gegen die Wissenschaft, so erhält die aus dem Neopositivismus entnommene Wissenschaftskonzeption¹⁹ nur negative Vorzeichen. Proklamiert Adorno, daß philosophisch denken soviel heiße wie in Modellen denken, daß „negative Dialekt“ ein Ensemble von Modellanalysen bedeute²⁰, dann entlehnt er nur dem Positivismus die philosophische Verabsolutierung des Modellbegriffs, die gegen die Widerspiegelungstheorie, die Idee einer *objektiven* Wahrheit gerichtet ist.

Die „negative Dialektik“ führt einen mit dem Positivismus gemeinsamen Kampf wider den Gedanken einer *Wissenschaft der Philosophie* und wider die Möglichkeit von *rationaler Erkenntnis der Totalität*. [18] Dieser *latente Positivismus* durchdringt die ganze – mehr praktizierte als deklarierte – *Methodologie* der „kritischen Theorie“. Bekämpfen Horkheimer und Adorno, Marcuse und Habermas auch die positivistische Mystifikation des „Gegebenen“, so beruht doch ihr Gesellschaftsbild auf der Hypostasierung des „Gegebenen“. Einzelne, von der geschichtlichen und gesellschaftlichen Totalität isolierte Tatsachen, vor allem aus dem Bereiche des Bewußtseinszustandes, werden in ihrer Unvermitteltheit fixiert und müssen apriorisch philosophische Konstruktionen legitimieren. Die Ablehnung der „analytischen Wissenschaft“ entbindet die „negative Dialektik“ von der Pflicht jeder theoretischen Analyse der soziale und historische Totalitäten bildenden Zusammenhänge von Tatsachen.

Die „kritische Theorie“ ist auch in ihrem antipositivistischen Gehalt zweideutig. Marcuse steht seit den Anfängen seiner philosophischen Tätigkeit unter dem Einfluß von Diltheys, Husserls und Heideggers Ideen. Horkheimer ging von Schopenhauer aus.²¹ Und obwohl Marcuse zur Nazizeit mit Heidegger gebrochen hat²², so löste er sich doch nicht von den philosophischen Leitgedanken Heideggers.²³ Obwohl er den Subjektivismus der Phänomenologie²⁴ und die Vernachlässigung [19] der

¹⁶ Ebenda, S. 8.

¹⁷ Ebenda, S. 8.

¹⁸ H. Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston 1964, S. 146–147.

¹⁹ Es ist eben der Neopositivismus, der behauptet, daß die Qualitäten aus dem Weltbilde der exakten Wissenschaft eliminiert werden (*M. Schlick*, *Allgemeine Erkenntnislehre*. Berlin 1918, S. 247). Carnap meint, daß „jede wissenschaftliche Aussage grundsätzlich so geformt werden kann, daß sie nur noch eine Strukturausgabe ist“. (*Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1961, S. 20)

²⁰ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O., S. 37.

²¹ „Meine erste Bekanntschaft mit Philosophie verdankt sich dem Werk Schopenhauers; die Beziehung zur Lehre von Hegel und Marx, der Wille zum Verständnis wie zur Veränderung sozialer Realität haben, trotz dem politischen Gegensatz, meine Erfahrung seiner Philosophie nicht ausgelöscht.“ (*M. Horkheimer*, Vorwort zu Neupublikationen, in: *M. Horkheimer*, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. Hrsg. von A. Schmidt, Band I, Frankfurt am Main 1968, S. XIII)

²² Vgl. H. Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in: H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, Band I, Frankfurt/Main 1965.

²³ Habermas sagt richtig, daß die Heideggersche Phase in Marcuses Entwicklung „nicht einfach eine Marotte war ... man den Marcuse von heute ohne den von damals nicht richtig versteht. Wer in den Kategorien der Freudschen Trieblehre, aus denen Marcuse eine marxistische Geschichtskonstruktion entwickelt hat, wer in seiner neuertags wieder hervorgekehrten Anthropologie die überlagerten Kategorien von *Sein und Zeit* nicht ahnt, ist vor handfesten Mißverständnissen nicht sicher.“ (Antworten auf Herbert Marcuse, a. a. O., S. 10–11) Marcuses Entwicklungsgang wird in R. Steigerwalds Buch „Herbert Marcuses ‚dritter Weg‘“, Köln 1969, vom marxistischen Standpunkt kritisch analysiert.

²⁴ Vgl. H. Marcuse, *Zum Begriff des Wesens*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Heft 1, Jahrgang V, 1936.

Praxis bei Husserl²⁵ kritisierte, bewahrt sein ganzes Denken nicht nur die phänomenologischen Motive seiner ersten Arbeiten, sondern nahm auch die Grundideen des Husserlschen Spätwerkes – „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ – als evidente Annahmen auf.²⁶

Obwohl Adorno in seinen Büchern, in denen er sich mit Husserl und Heidegger auseinandersetzt, viel kritisches Feuerwerk abbrennt, und wie vehement seine Abneigung gegen letzteren auch sein mochte, die wesentlichen Momente von Adornos „negativer Dialektik“ sind doch mit der Lebensphilosophie, besonders mit Heideggers Denken, eng verbunden. Die Heideggersche These, „die Heimatlosigkeit ist Weltgeschick“²⁷, ebenso wie seine Erklärung dieser Heimatlosigkeit, der *existentialistische Mythos der Technik*, ist auch in der „negativen Dialektik“ Wesensinhalt. „Die in der modernen Technik verborgene Macht bestimmt das Verhältnis des Menschen zu dem, was ist... In allen Bereichen des Daseins wird der Mensch immer enger umstellt von Kräften der technischen Apparaturen und der Automaten.“²⁸ So Heidegger, und seine Konzeption fällt dem grundlegenden Inhalt nach mit der „nega-[20]tiven Dialektik“ zusammen. Mochte Adorno noch so sehr über Heideggers „Nichts“-Begriff spotten; dieser Begriff ist nicht sehr entfernt von dem des „Negativen“ bei Adorno. Diese Verwandtschaft äußert sich in ihrem *gemeinsamen* Verhältnis zur Wissenschaft. „Die Wissenschaft will vom Nichts nichts wissen“²⁹ (Heidegger). Ebenso schwebt das „Negative“ der „kritischen Theorie“ über dem Geltungsbereich der Wissenschaft, die „positiv“ sei und das „Negative“ außer acht lasse. Adorno hat unbedingt recht, wenn er Heideggers Philosophie als Seinsmythologie und Idealismus charakterisiert.³⁰ Wird aber der Idealismus eliminiert, wenn die Mythologie des „Anderen“ an die Stelle der des „Seins“ tritt! Im Jargon der „negativen Dialektik“ findet der Jargon der Eigentlichkeit keinen prinzipiellen Widersacher, nur einen Rivalen. Beide befinden und bewegen sich *auf demselben Boden*. Die Wörter sind andere, das Prinzip der *Magie des Wortes* ist ihnen gemein. Die philosophische Affinität der Fundamentalontologie und der „negativen Dialektik“ ist stärker und tiefer als die Feindseligkeit ihrer Vertreter.

Die tatsächliche Verbindung der „negativen Dialektik“ mit dem Positivismus *und* der Lebensphilosophie verwandelt ihre *Kritik* an beiden in eine verborgene und verhüllte *Komplementarität* beider, die den *Schein der Dialektik* hat. Die „kritische Theorie“ kritisiert den Positivismus vom Standpunkt der Lebensphilosophie – was ihr übergreifendes Moment ist – und konfrontiert die Lebensphilosophie mit einigen Argumenten des Positivismus. „Solche Kritik hätte die beiden vorherrschenden Richtungen als abgespaltete Momente einer Wahrheit zu bestimmen, die geschichtlich zwanghaft sich entzweite. So wenig sie zu einer sogenannten Synthese zusammenzuleimen sind, sie wären doch in sich selbst zu reflektieren ... *Dialektik ist kein dritter Standpunkt*, sondern der Versuch, durch immanente Kritik philosophische Standpunkte über sich und über die Willkür des Standpunkt Denkens hinauszubringen.“³¹

Die „negative Dialektik“ stellt *keine Alternative* gegen die moderne bürgerliche Philosophie dar. Sie nimmt die *Alternative innerhalb* dieser Philosophie an und löst sie im Schein der Dialektik auf. In

²⁵ Vgl. H. Marcuse, On Science and Phenomenology, in: Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. II. Ed. by R. C. Cohen and M. W. Wartofsky, New York 1965.

²⁶ Vgl. schon die ersten Reflexionen über Husserls „Krisis“, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Heft 2, Jahrgang VI, 1937, S. 415; Das „Konzept, daß die Rationalität der neuzeitlichen Wissenschaft eine geschichtliche Formation ist, verdankt Marcuse ebenso Husserls Abhandlung über die Krisis der europäischen Wissenschaft wie Heideggers Destruktion der abendländischen Metaphysik“. (J. Habermas, Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, Frankfurt am Main 1969, S. 53)

²⁷ M. Heidegger, Brief über den „Humanismus“, in: M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, Bern 1954, S. 87.

²⁸ M. Heidegger, Gelassenheit, Tübingen 1959, S. 20–21. In Marcuses „Eindimensionalen Menschen“ hat Heidegger sehr richtig seinen eigenen Technikbegriff wiedererkannt und begrüßt. (Vgl. Entretien avec Heidegger, in: L'Express, No. 954, 1969, S. 82) Diese Gemeinschaft betrifft auch die Auffassung von Horkheimer und Adorno; es ist ja offensichtlich, daß die Grundgedanken des „Eindimensionalen Menschen“ denen der „Dialektik der Aufklärung“ entstammen. Die Frage ist nicht, ob Horkheimer und Adorno ihren Technikbegriff direkt Heidegger entnahmen oder ob sie die in der spätbürgerlichen Philosophie – besonders bei Nietzsche und auch der zeitgenössischen Sozialphilosophie – verbreitete Idee weiterdachten. Das Entscheidende ist die Koinzidenz der Leitgedanken.

²⁹ M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, in: M. Heidegger, Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, S. 4.

³⁰ Th. W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt am Main 1964.

³¹ Th. W. Adorno, Eingriffe, a. a. O., S. 19–20. (Meine Hervorhebung – A. G.)

dieser Annahme und in diesem Schein besteht ihr *Wesen*. „Philosophie ließe, wenn irgend, sich definieren als Anstrengung, zu sagen, wovon man [21] nicht sprechen kann.“³² Die „negative Dialektik“ behauptet als ihren eigenen Inhalt das, was Positivismus und Lebensphilosophie *gemeinsam* haben, was Wittgenstein mit Heidegger, Carnap mit Merleau-Ponty vereint. Hieraus resultiert die unbeabsichtigte, *wirkliche negative Dialektik* der „kritischen Theorie“. *An sich selbst* beweist sie die Unzertrennlichkeit von Positivismus und Lebensphilosophie. Die Kritik, der sie beide unterzieht, richtet sich *gegen sie selbst*.

Die „negative Dialektik“ als verhüllte Synthese von Lebensphilosophie und Positivismus, in welcher die erste dominiert, knüpft vor allem an Nietzsche und Kierkegaard und nicht an Hegel und Marx an. Entfernt man die Idee der Dialektik der Dinge als Verdinglichung; den Gedanken der Objektivität der Dialektik als einseitigen Objektivismus; sieht man das *Wesen* der Dialektik in einer Vermittlung, welche kein Erstes und kein Zweites, kein Abgeleitetes kennt³³; stellt man als Axiom auf: „Das Ganze ist das Unwahre“³⁴, so wird die Hegelsche Philosophie im Sinne des existentialistischen Neuhegelianismus aufgefaßt und ihr dialektischer Inhalt verworfen. Die „negative Dialektik“, die zu Totalität und Vernunft, zu Wissenschaft und Technik nein sagt, das diskursive Denken der Logik – der „Logik der Herrschaft“ – bekämpft³⁵, die Konzeption des Fortschritts zerstört³⁶, ist im strikten Sinne des Wortes *negativ*. Sie behauptet die *Unmöglichkeit der dialektischen Theorie*, des dialektischen philosophischen Standpunktes. Ihr Schauplatz ist das „Negative, Falsche, zugleich jedoch Notwendige“; in dem begrifflich bestimmten Besonderen „ist der Begriff immer zugleich sein Negatives; er coupiert, was es selbst ist und was doch unmittelbar nicht sieh nennen läßt.“³⁷ Als *Positives* der „negativen Dialektik“ gilt das „*Andere*“, das Unbegreifbare, das abstrakt-allgemeine Geheimnis [22] des Besonderen, das Unreflektierbare der Reflexion; die „negative Dialektik“ mündet in *Utopie*³⁸ und in *negative Theologie*; „aber nicht negative Theologie in dem Sinn, daß es Gott nicht gibt, sondern in dem Sinn, daß er nicht darzustellen ist.“³⁹

Dieses Theologische steckt schon im *Kult der Negativität* der „kritischen Theorie“, in ihrer Grundstruktur, die Positivismus und Lebensphilosophie ineinander reflektiert. In der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ wurde schon das Skelett der „negativen Dialektik“ antizipiert und kritisch enthüllt. Die *reine* Negativität erscheint bei Hegel *erstens* als „die Reflexion in das leere Ich, die Eitelkeit seines Wissens. ... sie ist das Negative, das nicht das Positive in sich erblickt“⁴⁰ – dieses Räsionieren ist der Vorbegriff des Positivismus. Und *zweitens* als Glauben. In ihm ist „das reine Denken als der *absolute Begriff* in der Macht seiner Negativität vorhanden, die alles gegenständliche, dem Bewußtsein gegenüber sein sollende Wesen vertilgt und zu einem Sein des Bewußtseins macht“⁴¹. Die entwickelte und verwickelte „kritische Theorie“ synthetisiert diese zweifache Negativität, spricht also

³² Th. W. Adorno, Drei Studien zu Hegel, Frankfurt am Main, 1963, S. 119.

³³ Th. W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt am Main 1962, S. 86.

³⁴ Ebenda, S. 57.

³⁵ H. Marcuse, Zur Stellung des Denkens heute, in: Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag. Hrsg. von M. Horkheimer, Frankfurt am Main 1963, S. 46–49; „Vernunft ist nichts anderes als die Rationalität des Ganzen: das ununterbrochene Funktionieren und Wachstum des Apparats.“ (H. Marcuse, Soviet Marxism. A Critical Analysis, New York 1958, S. 85)

³⁶ H. Marcuse, Zum Begriff der Negation in der Dialektik, in: H. Marcuse, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1969, S. 186.

³⁷ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., S. 173; „Die durchgeführte Dialektik ist die aufgehobene ...“ (J. Habermas, Theorie und Praxis. [22] Sozialphilosophische Studien, Neuwied am Rhein und Berlin 1967, S. 320)

³⁸ „Der Strahl, der in all seinen Momenten das Ganze als das Unwahre offenbart, ist kein anderer als die Utopie, die der ganzen Wahrheit, die noch erst zu verwirklichen wäre.“ (Th. W. Adorno, Drei Studien zu Hegel, a. a. O., S. 104)

³⁹ Horkheimer im Interview mit dem „Spiegel“, Nr. 33, 1969.

⁴⁰ Hegel, Phänomenologie des Geistes, Leipzig 1949, S. 49; „Dadurch, daß diese Reflexion ihre Negativität selbst nicht zum Inhalte gewinnt, ist sie überhaupt nicht in der Sache, sondern immer darüber hinaus, sie bildet sich deswegen ein, mit der Behauptung der Leere immer weiter zu sein als eine inhaltsreiche Einsicht. Dagegen ... geht im begreifenden Denken das Negative dem Inhalte selbst an und ist sowohl als seine *immanente* Bewegung und Bestimmung wie als *Ganzes* derselben das Positive. Als Resultat aufgefaßt ist es das aus dieser Bewegung herkommende, das *bestimmte* Negative, und hiermit ebenso ein positiver Inhalt.“ (Ebenda)

⁴¹ Ebenda, S. 378.

die Antidialektik ihres Wesens, ihre Kapitulation vor dem Statisch-Irrationalen aus. Die „negative Dialektik“ ist die Negation der Dialektik.

3.

Die *negative Theologie* gilt als notwendige Konsequenz der „negativen Dialektik“. Umgeht Marcuse diese Konsequenz subjektiv, so kann er sie doch nicht aufheben. Das „Andere“, das Absolute tritt bei ihm, ohne [23] daß er die Theologie anerkennt, als *philosophisch-anthropologische Utopie* freudistisch-biologischer Art auf. Sie sieht das Wesen der Befreiung in der „totalen Umwertung der Werte, der Transformation der Bedürfnisse und Ziele“⁴², als Abbrechen der „technischen Kontinuität“. Diese Utopie stimmt nicht nur mit den neoreformistischen Thesen von André Gorz und Serge Mallet überein.⁴³ Sie ist auch mit einem „analytischen Modell“ verknüpft, das „eine erstaunliche und beunruhigende Verwandtschaft zu konservativ-institutionalistischen Analysen und Autoren wie Hans Freyer, Helmut Schelsky und Arnold Gehlen aufweist“⁴⁴. Marcuse verurteilt die „repressive Toleranz“ der heutigen hochentwickelten kapitalistischen Gesellschaft – und weist damit auf gewisse reale Herrschaftsmethoden der gegenwärtigen ausgehöhlten bürgerlichen Demokratie hin. Seine depressive Intoleranz ist aber die Ideologie der Entsagung. Macht er die geschichtliche Notwendigkeit des Sozialismus von dem aktuellen Grad der Klassenbewußtheit abhängig, so deshalb auch zweifelhaft und brüchig⁴⁵ leugnet er den sozialistischen Charakter der existierenden sozialistischen Gesellschaft⁴⁶, so bleibt nur die Utopie der Hoffnungslosen als einzige Möglichkeit des Prinzips Hoffnung übrig.

[24] Neben der negativen Theologie und der anthropologischen Utopie bietet sich die neuere Konzeption von Habermas als dritte Version an, die sich im allgemeinen Rahmen der „kritischen Theorie“ befindet, aber Marcuses Utopie einer „qualitativ neuen“, „nichtrepressiven“ Technik und Wissenschaft nicht akzeptiert. Der Inhalt der „kritischen Theorie“ nähert sich hier einer pragmatisch-psychoanalytischen *Wissenssoziologie*. Die Akzeptierung des bürgerlichen Status quo, die mit der Begriffssapparatur von der Art Max Webers und Parsons untermauert wird, erweist sich in dem ebenso harmlosen wie illusorischen liberalen Wunsch nach einer „öffentlichen, uneingeschränkten und herrschaftsfreien Diskussion über die Angemessenheit und Wünschbarkeit von handlungsorientierenden Grundsätzen und Normen im Lichte der soziokulturellen Rückwirkungen von fortschreitenden Subsystemen zweckrationalen Handelns“⁴⁷. Diese Konzeption der „*Rationalisierung auf der Ebene des institutionellen Rahmens*“ – als Alternative gegen den Klassenkampf, der eine radikale Umwälzung des „institutionellen Rahmens“ des heutigen Kapitalismus anstrebt – wendet sich nicht nur von der Perspektive einer sozialistischen Revolution, sondern auch von jeder radikal-demokratischen Massenbewegung ab.

Die Auffassung von Habermas paßt – wenn auch nicht ohne Vorbehalte – in die *gemeinsame Tendenz* der negativen Theologie und der [25] psychologisierenden philosophischen Anthropologie⁴⁸, Vom

⁴² H. Marcuse, Re-examination of the Concept of Revolution, in: New Left Review, No. 56, 1969, S. 32; „Der Sensivität und Sensibilität zu ihrem Recht verhelfen, das ist für meine Begriffe ein Grundziel des integren Sozialismus.“ (H. Marcuse, Befreiung von der Überflußgesellschaft, in: Kursbuch, 16, 1969, S. 193) Vgl. H. Marcuse, An Essay on Liberation, London 1969.

⁴³ Vgl. A. Gorz, Stratégie ouvrière et néo-capitalisme, Paris 1964; A. Gorz, Le socialisme difficile, Paris 1967. Über das Verhältnis von Marcuses Ideen zu den Auffassungen des „revolutionären Reformismus“ vgl. S. Mallet, L'idole des étudiants rebelles, in: La Nouvelle Observateur, 8.5.1968; zur marxistischen Kritik von A. Gorz vgl. J. Schleifstein, Bemerkungen zu einer Strategie der Arbeiterbewegung, Marxistische Blätter, Sonderheft Nov. 1968.

⁴⁴ C. Offe, Technik und Eindimensionalität. Eine Version der Technokratiethese?, in: Antworten auf Herbert Marcuse, a. a. O., S. 81. – „In verschiedenen Terminologien gegen Marcuse und Gehlen fast gleiche Beschreibungen.“ (J. Habermas, Praktische Folgen des wissenschaftlich. technischen Fortschritts, in: Gesellschaft. Recht und Politik. Wolfgang Abendroth zum 60. Geburtstag. Hrsg. von II. Maus, Frankfurt am Main 1968, S. 134)

⁴⁵ H. Marcuse, Zur Geschichte der Dialektik, in: Sowjetsystem und Demokratische Gesellschaft, Band I, Freiburg-Baselwien 1966, S. 1208.

⁴⁶ In: Le Monde, 8.3.1969.

⁴⁷ J. Habermas, Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, S. 98.

⁴⁸ Erich Fromm, der von der „Frankfurter Schule“ ausging und dessen „humanistischer Existentialismus“ eine ihrer Abzweigungen ist, wies schon in den fünfziger Jahren auf die enge Verbindung seiner psychologisierenden philosophischen *Anthropologie* mit der negativen *Theologie* hin. Nach Fromm sei volle rationale Erkenntnis nur von Dingen möglich; der

Standpunkt der Marxologie hat Fescher schon zu den früheren Vorstellungen von Habermas mit Satisfaktion festgestellt, daß auch bei ihm ein „Überschuß“ über die rational ableitbaren Bestandteile“ des Marxismus, nämlich die „ethische Begründung der ‚praktischen Notwendigkeit‘“ blieb.⁴⁹ Diese moralisierende Anschauung impliziert eine philosophische Anthropologie. Der anthropologische Charakter prägt sich in den neueren Konzeptionen von Habermas noch stärker aus. Danach sind „Herrschaft“ und „Ideologie“ aus der Arbeit und den Produktionsverhältnissen nicht begreifbar, weil sie aus der „symbolisch vermittelten Interaktion“ stammen, welche nicht mit Marx, sondern nur mit Freud zu erklären sei.⁵⁰ Die freudistische Wissenssoziologie knüpft aber an den gemeinsamen Grundgedanken von Bloch, Benjamin und Gerd Scholem, Adorno und Marcuse – die Fragestellung der lebensphilosophischen Utopie – an: „wie Versöhnung der Zivilisation mit der Natur möglich sei“.⁵¹ Im Zerfall der „Frankfurter Schule“ ist der „*Geist der Utopie*“ heraufbeschworen, von dem – trotz früherer rationellerer Absichten mancher Vertreter der Richtung – die grundlegenden Auffassungen der „negativen Dialektik“ herrühren. Die Utopie und die Theologie, die in der „negativen Dialektik“ als Schlußfolgerung erscheint, fungiert in Blochs apologetischer Vision als Ausgangspunkt. „Es gilt einen Begriff zu finden, ... der dazu hilft, ans Ende zu sehen, überall in allen Teilen und Sphären der Welt die Pforten Christi zu öffnen, das Ende der Geschichte zu entdecken, Gott zu rufen, wie er am Ende der Geschichte sein wird, hinter dem ungeheuren Problem einer Kategorienlehre der unfertigen Welt. ... Denn das Nichtwissen ist der letzte Grund für die Erscheinung dieser Welt. und darum eben konstituiert das Wissen, der [26] in unser Dunkel und die unkonstituierbare Frage genau einschlagende Blitz dereinstiger Erkenntnis auch den unausweichlich ausreichenden Grund für die Erscheinung, für das Angelangtsein in der anderen Welt.“⁵²

In der *provisorischen Gleichzeitigkeit* des theoretischen Zersetzungsprozesses der „Frankfurter Schule“ und der zunehmenden Anziehungskraft, die sie auf manche, nach linker Orientierung *suchenden* oder sich von der revolutionären Arbeiterbewegung *entfernenden* Intellektuellen ausübt, ist das Moment der Auflösung überwiegend. Früher war Horkheimer – mindestens verbal – für den dialektischen Materialismus, lehnte er die Religion ab, versprach die Erkenntnis der Totalität, der objektiven Gesetze der Gesellschaft, trat gegen die „traditionelle“ Theorie, für eine neue auf: „Über den Wert einer Theorie entscheidet ihr Zusammenhang mit den Aufgaben, die im bestimmten historischen Moment von fortschrittlichen sozialen Kräften in Angriff genommen sind, und auch dieser Wert gilt nicht unmittelbar für die gesamte Menschheit, sondern zunächst bloß für die an der Aufgabe interessierte Gruppe.“⁵³ Heute finden die Vertreter der „kritischen Theorie“ keine an der historischen Aufgabe interessierte Gruppe, fassen sie die Aufgabe selbst nicht mehr als konkret-sozial bedingt auf. Horkheimer kritisierte einst den Liberalismus, dessen reaktionäre Abart er jetzt annimmt; er bekennt

Mensch ist kein Ding, deswegen muß „das Leben in seinen biologischen Aspekten Wunder und Geheimnis, der Mensch in seinen humanen Aspekten unbegreifbares Geheimnis“ sein. Dementsprechend zeige die Psychologie, was der Mensch *nicht* sei: es gebe eine *negative* Psychologie. „Das Problem der Erkenntnis des Menschen geht mit dem Problem der Erkenntnis Gottes parallel. Die negative Theologie postuliert, daß man über Gott nichts Positives feststellen kann. Die einzige Erkenntnis Gottes besteht darin, was er nicht ist ... Eine Konsequenz dieser negativen Theologie ist der Mystizismus ... Wenn wir dieses Prinzip an den Menschen hinüberwenden, dann kann man über eine ‚negative Psychologie‘ sprechen, sogar behaupten, daß die volle Erkenntnis des Menschen durch Denken unmöglich ist, und die volle ‚Erkenntnis nur im Akte der Liebe vorkommt‘.“ (E. Fromm, *Man Is Not a Thing*, in: *The Dilemma of Organizational Society*, Ed. by H. M. Ruytenbeek, New York 1963, S. 61–64)

⁴⁹ I. Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung*, München 1967, S. 248.

⁵⁰ Dem Marxismus gegenüber „hat nun Freud in der Metapsychologie einen Rahmen verzerrten kommunikativen Handelns gewonnen, der die Entstehung von Institutionen und den Stellenwert von Illusionen, eben Herrschaft und Ideologie, zu begreifen erlaubt. Freud kann einen Zusammenhang darstellen, den Marx nicht durchschaut hat.“ (J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968, S. 341)

⁵¹ J. Habermas, *Ein philosophischer Intellektueller*, in: *Über Theodor W. Adorno*, Frankfurt am Main 1968, S. 39; „Die Frage ist so in der Form des 18. Jahrhunderts gestellt, aber nachmarxistisch wird sie aufgefaßt und durch Freud dadurch artikuliert, ohne daß ihr mystisches Potential, welches einst bei Schelling mit dem romantischen zusammenströmte, unterschlagen wäre.“ (Ebenda)

⁵² E. Bloch, *Geist der Utopie*, München und Leipzig 1918, S. 388, 389.

⁵³ M. Horkheimer, *Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie*, in: *M. Horkheimer, Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Band I, S. 146–147.

sich zum „wahren Konservativismus“⁵⁴ und verurteilt „die Länder des Diamat“⁵⁵. Adorno zog sich in seinen komfortablen und gesicherten Elfenbeinturm zurück. Und wo Marcuse die eigentliche Welt der Praxis betrat, wurde sein Scheitern bald offensichtlich.

Zum Hauptinhalt der „negativen Dialektik“ wurde die Konzeption, welche einst Horkheimer bekämpft hatte: „Zur Verschleierung der Ursachen der gegenwärtigen Krise gehört es, gerade diejenigen Kräfte für sie verantwortlich zu machen, die auf eine bessere Gestaltung der menschlichen Verhältnisse hinarbeiten, vor allem das rationale, wissenschaftliche Denken selbst.“⁵⁶ Im Prozeß des Zerfalls der „kritischen Theorie“ entstehen heterogene Tendenzen unter den Beeinflussten. Identifiziert man „negative Dialektik“ mit Dialektik überhaupt, so [27] erscheint der Subjektivismus und Utopismus der „negativen Dialektik“, ihr theoretisches Scheitern als „die selbstmörderische Konsequenz der Dialektik“⁵⁷. Will man die Dialektik aufrechterhalten und aus der Sackgasse der „negativen Dialektik“ den Ausweg nicht nach rechts suchen; ist man sich dessen bewußt, daß schon Marcuses Frühwerke existentialistisch belastet waren⁵⁸ und die neueren Arbeiten von Horkheimer und Adorno „anders akzentuiert“ sind als die der dreißiger Jahre, bleibt man aber doch bei den Grundauffassungen der „kritischen Theorie“, wenn als Leitidee die Verschiebung der Akzente anerkannt wird⁵⁹ und diejenigen Momente der ersten Periode der „Frankfurter Schule“ – die Neigung zur soziologisierend-erkenntniskritischen Subjektivierung der Dialektik, zum Moralisieren, zur Abschwächung des Klassenstandpunktes im Marxismus, zur Illusion der Unabhängigkeit des Theoretikers – hervorgehoben werden, die die geistigen Voraussetzungen für die weitere Entwicklung der „negativen Dialektik“ bildeten und damit mit den Bestrebungen gegenwärtiger Marxianer [28] und Revisionisten⁶⁰, mit den heutigen Versuchen, einen „westeuropäischen Marxismus“ zu schaffen, im Einklang stehen.⁶¹

⁵⁴ In: Der Spiegel, Nr. 1–2, 1970.

⁵⁵ M. Horkheimer, Vorwort zur Neupublikation, a. a. O., S. X.

⁵⁶ M. Horkheimer, Bemerkungen über Wissenschaft und Krise, in: M. Horkheimer, Kritische Theorie. Eine Dokumentation, Band I, S. 2.

⁵⁷ B. Willms, Theorie. Kritik und Dialektik, in: Über Theodor W. Adorno, a. a. O., S. 87.

⁵⁸ Vgl. A. Schmidt, Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse, in: Antworten auf Herbert Marcuse, a. a. O., S. 17 ff.

⁵⁹ „In den fortgeschrittenen Industrieländern sind die Massen gleich wenig an der Organisation der Produktionsmittel interessiert wie daran, Besitz von ihnen zu ergreifen.“ (A. Schmidt, Zur Idee der kritischen Theorie, in: M. Horkheimer, Kritische Theorie. Eine Dokumentation, Band II, S. 335)

⁶⁰ Die „negative Dialektik“ ist eine der philosophischen Quellen auch der „Praxis“-Gruppe. „In der schöpferischen Interpretation und Anwendung des Marxismus sind die Verdienste der Frankfurter Schule unleugbar“ (G. Petrović, The Development an Essence of Marx's Thought, in: Praxis, No. 3/4, 1968, S. 339); aber Habermas gegenüber will Petrović die Daseinsberechtigung der philosophischen Anthropologie und Ontologie behaupten. Er wirft der Frankfurter Schule auch im allgemeinen vor, daß sie die nach Heidegger und Bloch verstandene „Ontologie“ vernachlässige und die Philosophie auf die kritische Theorie der Gesellschaft reduziere. Jedoch „das Sein des Menschen kann man nicht verstehen, ohne den Sinn des Seins überhaupt zu denken“, sagt Petrović (In: Der Spiegel, Nr. 10, 1970) Das formell gerechtfertigte Moment des Einwandes, daß jede philosophische Gesellschaftstheorie eine universale philosophische Konzeption voraussetzt oder involviert, kann doch das Mißverständnis des philosophischen Inhaltes der „Frankfurter Schule“ beziehungsweise ihre Kritik von rechts kaum bestätigen. Petrović nimmt nicht Kenntnis davon, daß die „kritische Theorie“ eine allgemeine philosophische Auffassung enthält und – trotz einiger Kontroversen – an die [28] Husserlsche und Heideggersche „Ontologie“ anknüpft, der Werdegang und die Grundannahmen der „Frankfurter Schule“ dem Wesen nach mit denen Blochs, der in der „Praxis“-Gruppe als authentische Autorität gilt, parallel gehen. Im Namen der reinen und sakrosankten Heideggerschen Fundamentalontologie bestreitet Petrović die Kritik der „Frankfurter Schule“ an Heidegger. Besteht das Grundproblem für die „Praxis“-Gruppe „im Sinn des Seins“, ist dieser Seinsbegriff existentialistisch geladen, so nimmt hier der Subjektivismus der „negativen Dialektik“ nicht ab. Es verschwinden aber jene Reminiszenzen der „kritischen Theorie“, die ihren ehemaligen – auch damals fragilen und zwieschlächtigen – Anspruch auf eine objektive Gesellschaftsordnung erinnern; man kann die Entfremdung und Verdinglichung „nicht empirisch, wissenschaftlich verifizieren“, meint Kangrga aus der „Praxis“-Gruppe. (In: Der Spiegel, Nr. 10, 1970) Diese Gruppe nimmt die philosophischen Auffassungen Heideggers und des späten Husserl direkt an, sie entlehnt aber ihr Gesellschaftsbild – neben anderen Strömungen – den heutigen Konzeptionen der „kritischen Theorie“; der „sozialistische Etatismus“ „ist im Grunde eine neue Form der bürgerlichen Gesellschaft“, woraus folgt, daß wir überall, auch unter den existierenden sozialistischen Verhältnissen „noch immer in einer bürgerlichen Welt leben“. (Ebenda)

⁶¹ „Ernsthafte Ansätze zur theoretischen Konzeption eines neuen ‚westeuropäischen‘ Marxismus zeichnen sich seit den späten fünfziger Jahren ab. Charakterisiert ist er einmal durch eine entschiedene Kritik dessen, was sich – ungewollt aufrichtig – marxistische-leninistische ‚Ideologie‘ nennt, zum anderen dadurch, daß er mit dem rein akademischen Kultus

Verführt der „Pluralismus“ – *innerhalb* der „kritischen Theorie“ und *gegen* den dialektischen Materialismus – zeitweilig einige in die Richtung der neuen Marx-Interpretationen, so werden doch diejenigen, die in der „kritischen Theorie“ die Rechtfertigung ihrer Empörung, die Ableh-[29]nung des kapitalistischen Systems, den Leitfaden des radikalen Kampfes finden möchten, durch ihre Erfahrungen und Enttäuschungen belehrt, *notwendigerweise* mit der Gedankenwelt der „Frankfurter Schule“ brechen. Die Symptome solcher *Enttäuschung, kritischer Reflexion und besonnenen Abrechnens* sind bereits eine deutliche Tendenz unter jenen, die mehr oder minder an die „kritische Theorie“ anknüpfen. Da in ihrer ersten Phase die „kritische Theorie“ mehr antikapitalistische Hoffnung und marxistische Absicht enthalten hat, nimmt die Kritik der „kritischen Theorie“ manchmal die Form der Gegenüberstellung früherer Bestrebungen mit ihrer heutigen Situation an.⁶² Es setzt sich aber die Erkenntnis des Versagens der „kritischen Theorie“ als Gesamtkonzeption immer mehr durch. „Es wäre ein Irrtum anzunehmen, die Theorie sei tauglich, nur ihre Autoren hätten versagt. Es liegen in der negativen Dialektik selbst Aporien, deren Konsequenzen zum Scheitern angesichts der politischen Praxis führen müssen.“⁶³ Trotz der nicht zu vernachlässigenden Unterschiede der einzelnen Entwicklungsperioden steckten die Keime dieser Aporien schon in der ersten Phase der Geschichte der „Frankfurter Schule“: Die ursprüngliche Absonderung der „kritischen Theorie“ von dem iii der revolutionären Arbeiterbewegung wirkenden Marxismus, das Zurückdrängen der Idee des Klassenkampfes, die idealistisch gefärbte Interpretation der Dialektik verliehen der Richtung von vornherein auch in ihrem Selbstverständnis einen dekadenten Charakter; „in der [30] Welt des gewalttätigen und unterdrückten Lebens ist Dekadenz, die diesem Leben, seiner Kultur, seiner Rohheit und Erhabenheit die Gefolgschaft aufgesagt, das Refugium des Besseren“⁶⁴, meinte Adorno schon in den dreißiger Jahren. In dieser *dekadenten Theorie* sind schon die Voraussetzungen der *Dekadenz der Theorie* gegeben.

Die Ideen der „Frankfurter Schule“ und die Geschichte dieser Ideen reflektieren Prozesse der letzten vier Jahrzehnte – die Entwicklung des staatsmonopolistischen Kapitalismus, die Folgen der wissenschaftlich-technischen Revolution, die eigenartige Labilität des Zustandes der Mittelschichten, die Krise und Entleerung der Demokratie in der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft, die Widersprüche der Arbeiterbewegung. Aber sie erscheinen im verzerrenden Spiegel einer Bewußtseinsform, die einige anhaltende, mit der gesellschaftlichen Situation der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Intelligenz verbundene Züge hat⁶⁵, welche die Formierung eines Bündnisses von Arbeiterschaft und

des existential-philosophisch, statisch-anthropologisch oder gar eschatologisch gedeuteten ‚jungen Marx‘ bricht, der besonders während der Nachkriegszeit im Westen, aber auch in einigen östlichen Ländern vorherrschte. Zu den Wortführern dieses ‚neuen‘ Marxismus gehören in Frankreich Sartre ..., ferner Lefebvre, Garaudy, aber auch Althusser's ‚strukturalistische‘ Schule der Marx-Interpretation...“ (A. Schmidt, Zur Idee der kritischen Theorie, S. 336–337) In dieser Reihe figurieren auch Levi-Strauß und Lombardi-Radice, Rahner und Metz, Adorno und Habermas. Schmidt meint, daß man angesichts dieser Bestrebungen in diesem Zeitpunkt rasch feststellen kann, „in welch erstaunlichem Maß“ Horkheimer „gegenwärtig aktuelle Fragen antizipiert und dabei Lösungen vorgeschlagen hat, die von einem Problembewußtsein zeugen, das mancherorts noch längst nicht wieder erreicht ist.“ (Ebenda, S. 338)

⁶² So versucht H. H. Holz, die Konzeptionen in Marcuses „Eindimensionalen Menschen“ „mit den Ausgangspunkten seiner Theorie, die er kritische nennt, zu konfrontieren und also in gewissen Fragen Marcuse gegen Marcuse zu verteidigen, zu bewahren und zu erneuern“. (H. H. Holz, Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Marcuses, Köln 1968, S. 31) Aber wenn er die Grundannahmen von Marcuses heutigen Auffassungen – die Manipulationstheorie, die These von der absoluten Stabilität des heutigen Kapitalismus, von der Konvergenz der bürgerlichen und sozialistischen Gesellschaft – kritisiert, den existentialistischen Charakter der „großen Weigerung“, die der bürgerlichen Gesellschaft nicht weh tut, enthüllt (ebenda, S. 58), geht er über die von vornherein existentialistischen und sich vom Klassenstandpunkt distanzierenden Grundannahmen Marcuses weit hinaus. Läßt aber diese Auseinandersetzung die philosophische Kontinuität der heutigen und früheren Auffassungen von Marcuse außer acht, werden sozialfreudistische und utopische Reminiszenzen die Folgerichtigkeit der gegen den „Eindimensionalen Menschen“ ausgearbeiteten Konzeption beeinträchtigen.

⁶³ H. H. Holz, Mephistophelische Philosophie. in: Die neue Linke nach Adorno, a. a. O., S. 192.

⁶⁴ Th. W. Adorno, Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Berlin und Frankfurt am Main 1955, S. 81.

⁶⁵ Vom Standpunkt der geistig-kosmischen Revolution erschien der Radikalismus der sich der Arbeiterbewegung anschließenden intellektuellen bei Benjamin so: „Er steht links nicht von dieser oder jener Richtung: sondern ganz einfach links vom Möglichen überhaupt.“ Aber Benjamins damalige Kritik gilt mehr als Selbstreflektion: Sie kennzeichnet die Haltung der „negativen Dialektik“, die sich „links“ von der historischen Notwendigkeit zu stehen glaubt, tatsächlich aber sich rechts von den Anfängen des revolutionären Handelns befindet. Benjamins Diktum charakterisiert diesen Standpunkt, den Scheinradikalismus der „negativen Dialektik“: „Er hat ja von vornherein nichts anderes im Auge, als in

Intelligenz hemmen, aber im politischen Kampf nicht unmöglich machen, und die im gemeinsamen Kampf zu überwinden sind.

In seinem Roman „Klim Samgin“ hat schon Gorki einige sozialpsychologische Motive des Kults der Negativität aufgedeckt. Klim Samgin fühlt in seiner Tiefe die *Leere*, den *Zwiespalt* zwischen sich selbst und seinem geistigen Inhalt. Als freischwebende Persönlichkeit meint er, daß die Wirklichkeit sein Feind sei. „Ich gehe in ihr herum, wie am Strange“, sagt Samgin, und er erinnert sich an das orientalische Sprichwort: Es war Sonnenschein, ein Mensch saß am Scheideweg, er [31] weinte schmerzlich, und als ein Passant fragte, warum er Seine Tränen vergieße, antwortete er: Ich habe meinen Schatten verloren, und nur mein Schatten wußte, wohin ich gehen muß.

In der „negativen Dialektik“ wird diese Situation zum Grundprinzip, der verlorene Schatten zum Ort, wo sich die eigentliche Negativität an. siedelt; die „unverbrüchliche Einsamkeit“ wird als die einzig würdige Verhaltensmöglichkeit des Intellektuellen aufgefaßt, der vor unentscheidbaren Alternativen steht und nur falsch handeln kann.⁶⁶ Das Verlieren des Pfades, die universale Verwirrung erhalten den Schein des unausweichbaren Fatums, das Erkenntnis, Technik, Rationalität bedingen.

Die Widersprüche der inneren Logik der „negativen Dialektik“ sind – ebenso wie die der Husserlschen Logik – „keine zufälligen und korrigiblen Irrtümer. Sie sind dem Idealismus ursprünglich und inhärent: Keine Korrektur eines Fehlers der idealistischen Erkenntnistheorie ist möglich gewesen, die nicht einen neuen Fehler notwendig produziert hätte.“⁶⁷ Als Idealismus ist die „negative Dialektik“ inkorrigierbar und mit dem dialektischen Materialismus unvereinbar. Die „kritische Theorie“ ist zum Prototyp der vom Marxismus-Leninismus verschiedenen, ihm gegenüberstehenden, von Adornos Bewunderern als „westlicher Marxismus“ bezeichneten Ideologie des „Dritten Weges“ geworden. Ihre Dekadenz bedeutet darum nicht nur den geistigen Weg einer ziemlich kleinen Philosophengruppe. Wenn das System der „kritischen Theorie“ in eine Sackgasse mündet, ihre Gesellschaftskritik sich in Apologie verwandelt, ihre Analyse in Utopie erstarrt, die „negative Dialektik“ in der negativen Theologie Heimat und Ruhe findet, so kennzeichnet die Entwicklung der „Frankfurter Schule“ das Schicksal der sich marxistisch drapierenden, aber seine Grundlagen verwerfenden oder revidierenden Theorien im allgemeinen.

[32]

negativistischer Ruhe sich selbst zu genießen.“ *W. Benjamin, Angelus Novus*. Ausgewählte Schriften, 2. Band, Frankfurt am Main 1966, S. 459; über das Verhältnis von Benjamin und Adorno vgl. H. Brenner, Theodor W. Adorno als Sachwalter des Benjaminschen Werkes, in: *Die neue Linke nach Adorno*, a. a. O.

⁶⁶ *Th. W. Adorno, Minima Moralia*, a. a. O., S. 22, 172–174.

⁶⁷ *Th. W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* a. a. O., S. 220.

WILHELM RAIMUND BEYER

Praxisnahe und praxisferne Philosophie*

Echte, materialistische Kritik stellt sich als *Praxis des Denkens*. Sie zielt zugleich auf Praxis, auf Handeln oder bewußtes Unterlassen (was letzten Endes ebenfalls Praxis ist) ab. Diese Praxis, das gegenständliche Tun und Treiben der *gesellschaftlich* vereinten Menschen erschöpft sich keineswegs in Kritik. Die Minimalisierung von Praxis auf Kritik kritisiert die Qualität der Praxis.

Philosophie arbeitet mit Begriffen, deren Erarbeitung aber keineswegs ihr einziges Ziel bleibt. Jeder Begriff, auch und gerade der kritische, meint das durch ihn repräsentierte und repräsentative Gegenständliche. *Der Praxis-Begriff öffnet sich der Kritik* nach jeder Hinsicht. Vordringlich einer wechselseitigen Kritik dergestalt, daß Un-Praxis Praxis als praxisferne, Praxis aber Un-Praxis als praxisnahe zu kritisieren sich anschickt. Im „kritischen“ Denkansatz vermag so die sich „kritische Theorie“ nennende „Frankfurter Schule“ die Positionen von „Theorie und Praxis“¹ zu verdrehen und mit ihrem falsch formulierten, eben vertheoretisierten Praxisbegriff die konkrete Praxis zu [33] verfehlen. Die Praxis der gegenwärtigen Philosophie des Idealismus aber besteht in deren Versagen. Dies wäre die Aufgabe der Kritik, zu erkennen – und abzustellen. Philosophische Kritik erweist sich also als *schöpferische* Teilnahme am gesamtgesellschaftlichen Prozeß ständiger Neuorientierung.

Die un-praktische Seite der „Kritischen Theorie“

Adornos Scheu vor der zweiten Negation, der Negation der Negation, die erst das echte Leben in die Dialektik einbringt und, sich nicht mit der Integration des Negativen begnügend, das *praktische* Moment als *Element* von Dialektik überhaupt belegt, wiegt genau so un-praktisch, trotz aller Praxis-Anrufungen und diesen entsprechenden Beteuerungen, wie Marcuses auf dem Prager Hegel-Kongreß so energisch verfochtene These von der angeblichen Notwendigkeit, die „marxistische Konzeption des Fortschritts zu destruieren, nach der die Zukunft immer schon im Innern des Bestehenden verwurzelt ist“². Bekanntlich hatte Marx die radikale Kritik alles „Bestehenden“ gefordert und geübt, wobei selbstverständlich unter diesem „Bestehenden“ *das ihm existentiell gegenüber tretende System* nach der gesellschaftlichen, politischen

und vor allem eben der ökonomischen Seite gemeint und angezielt war. Es ist geradezu naiv, gehört aber zur „Praxis“ der in Korçula praktizierenden Lehre, diese „radikale Kritik alles Bestehenden“ nun – wie es ein anderer, namentlich nicht unbedingt erwähnenswerter Teilnehmer vorschlug – immer und überall anzusetzen und, wie es vor allem die Marx-Revisionisten handhaben, dem politischen Gegner als Versäumnis anzulasten. Das jeweils Bestehende zu kritisieren, ungefragt nach seiner Qualität und seiner Verantwortung für die Zukunft, heißt: Kritikaster sein, Querulant oder dergleichen.

Die Kritik des „Bestehenden“ muß – will sie zielgerichtet vorgehen – die *Funktion* der einzelnen Bestandselemente *innerhalb* eines Gesamtsystems treffen und von diesen heraus die Fortentwicklung des Ganzen anvisieren. Hierbei auf ein Eingreifen von „außen“ abzustellen oder gar ein solches einzukalkulieren, heißt dem Wunder vertrauen oder auf Godot oder einen anderen Gott warten. Den „Anstoß von außen her“ anpeilend, verurteilt der Philosoph seine eigene Philosophie zur Kon-[34]templation, zur Untätigkeit, zur Un-Praxis. Er lähmt mit solcher These die fortschrittlichen

* Professor W. R. Beyer konnte infolge eines schweren Unfalls nicht selbst auf der Tagung anwesend sein. Sein Referat – ein Auszug aus seinem demnächst im Akademie-Verlag erscheinenden Buch „Vom Beruf der Kritik an der philosophischen Front der Gegenwart. Zugleich ein Beitrag zur Kritik der ‚Kritischen Theorie‘ der ‚Frankfurter Schule‘“ – wurde daher auf der Tagung verlesen.

¹ Der bereits in 3 unverändert gehaltenen Auflagen erschienene Band von *Jürgen Habermas*, *Theorie und Praxis* (Luchterhand, Neuwied am Rhein, 3. Aufl. 1969), will eine „Vorstudie zu einer systematischen Untersuchung des Verhältnisses von Theorie und Praxis in den Sozialwissenschaften“ abgeben. Von „Systematik“ ist allerdings nicht viel die Rede. Hierzu ist auch auf die Besprechung von Walter Jopke in *DZfPh* 1965, S. 1375 ff. zu verweisen. Jopkes These, daß sich bei Habermas weitgehend ein rezipierter und adaptierter Marxismus feststellen lasse, vermögen wir allerdings nicht anzuerkennen. Wir sehen in Habermas einen der vielen, gerade in Frankfurt am Main amtierenden Anti-Marxisten.

² Abgedruckt im Sammelband: *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, S. 185 ff., hier S. 186.

Kräfte. Kritik aber „ist die Übernahme einer gesellschaftlichen Verantwortung“³. Es ist daher für ihre Einschätzung unerlässlich zu prüfen, ob sie immanente Entwicklungschancen anzielt oder esoterisch verweilend auf ein „Außen“ abstellt. Das eine muß als praxis-nahe, das andere als praxis-ferne Philosophie entlarvt werden.

Ein *echter* Kritiker, ein gesamtgesellschaftlich verantwortungsbewußter Kritiker und vor allem ein kritisierendes Kollektiv müssen die vorwärtstreibende Kraft zuallererst im „*Innern des Bestehenden*“ aufdecken – *und stärken*. Nur solche Kritik ist zugleich Praxis.

Wer jedoch als Kritiker das „Außen“ analysiert und auf sein Einwirken baut, der kann leicht einen „Konflikt zwischen Gesellschaftskritik und Praxis“ erspähen⁴ und dann – wie es Herbert Marcuse und andere Theoretiker der „Kritischen Theorie“ üben – das revolutionäre Element im Zeitalter des Monopolkapitalismus nicht mehr im Proletariat und bei den Arbeitermassen, sondern in *außerhalb* dieser primär revolutionär veranlagten Gruppierungen, etwa den Studenten, der fortschrittlichen Intelligenz, der Technik als solcher und dergleichen ansiedeln. Jürgen Habermas sieht dieses „Protestpotential“ in den „statusbegünstigten Teilen der Studentenschaft“⁵. Die führende Rolle liegt also – bei der Intelligenz und darüber hinaus auch die vollziehende, die handelnde. Ähnliche Schlußfolgerungen gewinnt merkwürdigerweise Georg Lukács. Doch bleibt dieses Ergebnis bei Lukács etwas arbeiterfreundlicher:

Er schlägt nur ein „Bündnis“ der fortschrittlichen Intelligenz mit den Kräften eines (gewandelten) Kapitalismus, der Kirche und anderen Strömungen vor.⁶ Der an und für sich unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen in den „westlichen“ Ländern zeitweise sicherlich richtige Bündnis-Gedanke darf jedoch nicht unbesehen und ungeprüft als Allheilmittel anempfohlen werden. Zudem ist jedes, aber auch jedes Bündnis nur temporärer Natur. Sonst läge eine Fusion vor. Lenin hat viel, sehr viel über die Bündnispolitik und insbesondere über [35] das Bündnis des Proletariats mit der Bauernschaft geschrieben und gesprochen. Aber auch über das Bündnis des Proletariats mit den nicht-proletarischen werktätigen Massen. Er hat diese Bündnisse periodisiert. Nie aber war ihm das Proletariat *der vom anderen gesuchte Bündnispartner* und eine Schachfigur in *dessen* Spiel. Das Proletariat schloß diese Bündnisse – und kann ein solches heute mit der fortschrittlichen Intelligenz schließen. Es tut es auch, in Frankreich und in Italien, auch in Lateinamerika liegen genügend Beispiele zur Betrachtung bereit. Eine Philosophie, die praxisnahe bleiben will, muß diese Bündnis-Richtung und den jeweiligen Bündnis-Zweck reiflich bedenken.

Die Problematik dieses dialektischen Schwächlings „Außen“ umreißt Herbert Marcuse so: „Das Außen, von dem ich gesprochen habe, ist nicht mechanistisch im räumlichen Sinne zu verstehen, sondern als die qualitative Differenz, welche die im Innern des antagonistischen Teilganzen bestehenden Gegensätze, wie den Gegensatz von Kapital und Arbeit, übersteigt und auf diese Gegensätze nicht reduzierbar ist.“⁷ Also: *nicht das Proletariat*. Denn dieses „übersteigt“ nicht den „Gegensatz von Kapital und Arbeit“, es bleibt, solange es Proletariat ist, in ihm verstrickt. Es siedelt auch – nicht einmal begrifflich oder soziologisch – in irgendeinem „Teilganzen“, das doch wohl ein unsicheres Produkt journalistischer Provenienz bleibt. Fest steht auf alle Fälle und muß als Lehre aus den Ereignissen der Jahre 1968 und 1969 verbucht werden, daß nur dort, wo das Proletariat zeit- und fallweise bündnis-artige oder reine kollaborative Gemeinsamkeiten mit der fortschrittlichen Intelligenz und ihrer doch oft nur spontanen Unruhe schloß, etwa in Frankreich und in Italien, die Auflehnung gegen das immer drückender werdende Monopolkapital und die imperialistischen Übergriffe geschichtlichen Rang gewann. Jean Paul Sartres Kassandrarufo, als ein „j'accuse“ getarnt, „Les communistes ont peur de la revolution“, treffen daneben. Sie meinen, daß die Gewerkschaft, „qui voulait limiter les contacts avec

³ *Edvard Kardelj*, Zur gesellschaftlichen Funktion der Kritik, deutsche Ausgabe im Europa-Verlag, Wien 1969, S. 19.

⁴ Vgl. hierzu das Einleitungsreferat des VII. Internationalen Hegel-Kongresses 1969 in Paris, abgedruckt in: Hegel-Jahrbuch, 1968/1969.

⁵ In: Praxis, Zagreb, S. 221.

⁶ Vgl. *Georg Lukács*, in: Gespräche mit Georg Lukács, Verlag Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1967, S. 51. Hierzu auch meine Kritik in dem Aufsatz: Marxistische Ontologie – eine idealistische Modeschöpfung, DZfPh 1969, S. 1130 ff.

⁷ In: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, a. a. O., S. 189.

les étudiants et qui a donné très vite l'ordre de dispersion“, genauso wie die Kommunistische Partei das Zusammentreten akademischer und proletarischer Zirkel erschwert und eine gemeinsame Aktion unmöglich gemacht hätten. Vom Geltungsbedürfnis einiger redegewandter, sich als Studenten gerierender Akademiker aus gesehen, mag das geschichtliche Ergebnis der Pariser Unruhe des Jahres 1968/1969 kümmerlich erscheinen. Vom Proletariat her bleibt es keineswegs unfruchtbar. Es vermittelte Lehren, durch Praxis ge-[36]wonnene Lehren, die belegen, daß *Vernunft* im gegenwärtigen Klassenkampf dem Proletariat mehr nützt als unüberlegtes, forsches Draufgängertum. Doch – bei all seiner sicherlich unberechtigten Kritik – es kam Sartre nicht in den Sinn, die von ihm erstrebte politische Handlungsgemeinschaft, die er fälschlicherweise von der Intelligenz statt von der Arbeiterschaft her anzielt, nun durch ein Einwirken von „Außen“ herstellen zu wollen. Proletariat und Intelligenz bilden ihm auch nicht zwei getrennte Sektoren, die als „Teilganzen“ innerhalb eines übergreifenden „Ganzen“ sich wie ein „Außen“ gegeneinander qualifizieren. Solche Differenz würde seinem Totalisierungs-Begriff widersprechen und den Totalisierungs-Prozeß verunmöglichen. Soziologisch könnte Marcuse für seine Konstruktion eines „Teilganzen“ nur dann Beachtung fordern, wenn die Differenz der einzelnen Teile untereinander als *Klassengegensätze* erkannt werden. Das aber schließt er gerade mit seiner Forderung, „den Gegensatz von Kapital und Arbeit“ nicht zum Kriterium der „Teilung“ des Ganzen zu nehmen, rundweg aus.

Und Adorno? Auch er „insistiert“ – um mit diesem „Insistieren“ eines seiner Lieblingswörter nicht vorzuenthalten – auf ein „Außen“ für den Fortgang entwicklungsfähiger Konstellationen. Das belegt seine „amputierte Dialektik“ allenthalben. Seine „Negation“ hat eben nicht oder nicht mehr die Kraft, von sich aus, aus dem Innern heraus, den Gedanken weiterzutreiben oder zu betreiben. Sie schreckt vor der Negation der Negation, die *aus dem Innern* resultiert, zurück. Zu diesem Befund hat die im Ganzen zwar abwegige, hier aber treffende und geradezu treffliche ontologische Adorno-Kritik durch Thomas Härting nicht so unrecht, wenn sie sagt: „Adornos Neinsagen ist undialektisch, weil es nicht aus Gründen der Sache hervorgeht, sondern lediglich das eigene abseitige Unwesen treibt.“⁸ *Sachgründe* würden zum Aufdecken der vorwärtstreibenden Elemente *im Innern des Bestehenden* zwingen und die Praxis der Philosophie in der Philosophie der Praxis ermitteln.

Auch Jürgen Habermas läßt ein „Außen“ als Anstoß-Erreger und Vorwärts-Peitscher zu. Allein schon deshalb, weil bei ihm Theorie und Praxis keine echt-dialektische Einheit, sondern eine auf Gleichberechtigung abstellende und eifernd für ihre Einhaltung kämpfende Ehe miteinander eingehen. Neutralität aber – muß als un-kritisch empfunden werden. Das ganze allzu lebhaftere Gerede von Praxis wird wert-[37]los durch die Auflösung der zwingenden Verbindung von Wissenschaftlichkeit und konkreter Parteinahme für die Arbeiterklasse. Theorie wird gleichwertig zur Praxis neben diese gestellt. So bleibt Theorie außerhalb von Praxis, wie umgekehrt. Und so vermag Habermas der Soziologie „kritische und konservative Aufgaben“ zuzumessen. Wörtlich sagt er: „Soziologie bleibt gegenüber den möglichen politischen Folgen ihrer in die Praxis umgesetzten Ergebnisse neutral.“ Und im Weitergang: „Soziologie aber kann diese Wirkungen (sc. Auswirkungen in der Praxis – W. R. B.) nicht von vornherein als ihre eigene Aufgabe wollen.“⁹

Diese Beistellungsmöglichkeit *äußerlich* verankerter Konfigurationen leitet zu einem Zentralbegriff der „Kritischen Theorie“ über, der so recht die Halb-Praxis dieser Theorie aufdeckt, ja an *Praxis-Abstinenz* grenzt und diese dann auch in der politischen Tagespraxis praktiziert. Von Adorno übernimmt Habermas ein Modewort, das da „Umfunktionieren“ heißt. Er verschleißt es im täglichen Gebrauch. In seiner gefährlichsten Ausprägung begegnet uns dieses Wort bei der Betrachtung revolutionärer Erscheinungen und bei der Bildung des Revolutionsbegriffes. Umfunktionierte Revolution – ist keine und wird nie eine. Wer revolutioniert, funktioniert nicht „um“. Er *zerstört* Struktur wie Funktion des zu Beseitigenden. So hat es Hegel verstanden, allerdings nüchtern, konkret und philosophisch ausgedrückt. Allenthalben formulierte er den Vorgang logisch, schon am Beispiel der Beseitigung, ja revolutionären zwangsweisen Beseitigung der württembergischen Bürokratie und erst

⁸ In: Ideologiekritik und Existenzphilosophie. ZfphF 1967, S. 283 ff., hier S. 290.

⁹ In: Theorie und Praxis, a. a. O., S. 215.

recht verdeutlicht in der Revolutionsandrohung in den Schlußsätzen der Schrift über die englische Reformbill.¹⁰

Genauso hat es Lenin aktualisiert und in „Staat und Revolution“ festgehalten. „Umfunktionieren“ erspart gegenüber einem Neubau erheblichen Kraftaufwand. Materiell wie ideell. Eine vorhandene Philosophie umzufunktionieren heißt bei ihr zu hospitieren. Hegel sagt es auf schwäbisch: bei ihr vespern. Ob mit solchem Umfunktionierungs-Vorschlag nicht ein Zug junghegelianischen Aufbegehrens und geschichtlichen Versagens in das philosophische Gespräch der Gegenwart eingebracht wird? Peter Christian Ludz will der „Kritischen Theorie“ solche [38] Anfälligkeit deshalb zusprechen, weil sie, aus der Reflexion der Konflikte der bürgerlichen und der industriellen Gesellschaft erwachsen, diese Konflikte selbst mitzeugt und gleich zeitig sie deutet und „aufheben“ will.¹¹ Ludz vollendet den Gedanken, daß es beim einfachen „Wollen“ bleibt, nicht. Denn nicht einmal als Theorie oder gar theoretisch gelingt ihr diese „Aufhebung“. Bewußt bricht sie den Vorgang im statu negationis ab.

Umgekehrt wird ihr häufig der Vorwurf gemacht, sie sei selbst nichts anderes denn ein „umfunktionierter“ Hegel – oder ein „marxistisch umfunktionierter Hegel“.¹² Die Strahlungskraft des Modewortes vom „Umfunktionieren“ scheint ungebrochen. Ernsthaftige Kritik der „Kritischen Theorie“ erkennt sofort, daß hier eigentlich die *Struktur* der Philosophie angezielt wird. Denn Hegels Philosophie und die ihr vom Philosophen beigemessene Funktion, die Entwicklung des Geistes zur Freiheit in allgemeinen, spekulativ ermittelten Sätzen zu erkennen, wird in kein anderes oder gar entgegenstehendes Konzept übergeleitet. Allein eine Funktions-*Überleitung* würde dem Modewort entsprechen. Marxismus-Leninismus hat, das gilt es immer wieder festzuhalten, mit der „Kritischen Theorie“ überhaupt nichts gemeinsam oder zu tun. Mag diese Theorie noch so oft auf Marx „insistieren“, ein „Umfunktionieren“ gilt hier nicht. Alleine schon deshalb nicht, weil im Marxismus-Leninismus Funktion und Struktur in dialektischer Beziehung stehen und jedes „um“ des einen auch ein solches des anderen bedingen würde.

Für eine fortschrittliche Philosophie ist mit „Umfunktionieren“ einer alten und noch dazu einer verbrauchten, pensionsreifen Philosophie gar nichts gewonnen. Für sie gilt es zu *kämpfen* und für den Kampf die Denkpositionen bereitzustellen. Lenin hat einen *neuen* „Staat“ geschaffen. Er hat nicht den zaristischen „umfunktioniert“. Die sozialistischen Staaten der Gegenwart begnügten sich nie mit einem Umfunktionieren vorgefundener Staatlichkeiten oder deren Reste. Im Wege der *Staats-Praxis* setzten sie Neues, originär Neues. Weil aber Adorno das Un-Wahre, das Un-Ganze, das Un-Systematische so sehr liebt, kann er seine Einzelheiten, Besonderungen, Sonder-Negativitäten und Bruchstücke „umfunktionieren“. Bei dem Ganzen, dem Wahren, dem System – würde ihm das nicht gelingen. Es wäre damit auch zuviel Praxis und zuwenig „Gerede“ verbunden. Und gar über Einzel-Praxis hinaus (des [39] Individuums) zur Praxis des *Kollektivs* vorzustößen und dieses denkkategorial einzubringen vermag die „Kritische Theorie“ nicht.

Adorno sagt in „Minima moralia“: „Die heraufziehende kollektivistische Ordnung ist der Hohn auf die ohne Klassen: im Bürger liquidiert sie zugleich die Utopie, die einmal von der Liebe der Mutter zehrte.“¹³ Wer heute, im 20. Jahrhundert und an dessen Ende, die kollektivistische Ordnung schon bei einfacher Namensnennung disqualifiziert, zur Sinn-Losigkeit denunziert und Kollektiv-Praxis als „Hohn“ apostrophiert, der denkt außerhalb eines Menschenbildes vom handelnden, gesellschaftlich handelnden und denkenden, gesellschaftlich denkenden Wesen „Mensch“. Der *Denkhaushalt des Kollektivs* bleibt: das Ganze. Mag dieses als Materie oder als Universum angesprochen werden, für

¹⁰ Zusammenstellung dieser Hegelschen „Revolutions-Praxis“ bei *Wilhelm Raimund Beyer*, Revolutionäre Rechtsphilosophie: Hegel 1817 – Lenin 1917, Vortrag auf dem VI. Internationalen Hegel-Kongreß 1966 in Prag, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Köln 1967, Heft 1, S. 61 ff., Teilnachdruck in Woprossy Filosofii, Moskau 1968, Heft 2, S. 65 ff.

¹¹ In: Zur Frage einer kritischen Gesellschaftstheorie, ARSPH 1963, S. 419.

¹² So auch *Bernard Wilms*, Theorie. Kritik und Dialektik, in: Sammelschrift: Über Theodor W. Adorno, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1968. S. 57, Fußnote 44.

¹³ *Th. W. Adorno*, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Verlag Suhrkamp, Frankfurt am Main 1962, S. 87.

den Menschen und vom Menschen her stellt es sich als durch Praxis erforschbar und durch kritische Praxis überprüfbar, ja im Marxismus-Leninismus: vollziehbar.

Die Grenzziehung zwischen Kritik und Geschwätz bleibt Aufgabe der Kritik, nicht solche des Geschwätzes. Lenin wie Hegel gebrauchten beide den Ausdruck „Geschwätz“ für ein echter Kritik bares Gerede. Hegel bettet die Unterscheidung in das Gegenspiel von Philosophie und Seichtigkeit“. Lenin fragte in jedem Falle konkret nach dem Kritik-Gehalt einer Rede wie eines Tuns. Nicht verwischt, sondern geradezu verdeutlicht wird die Grenze, wenn ein Zusammenstimmen oder nuanciertes Gegenspiel zweier indifferent differenzierender Meinungen nach außen hin als „Streit“, als „Kampf“ ausposaunt wird. Treffen sich zwei angeblich grundverschiedene kritische Meinungen zwar nicht in der Kritik, aber doch betont *als Kritik* (ohne konkret das Kritik-Objekt zu bekennen und zu egalisieren), so wird der wahre Kritiker, also der Kritiker *beider* Meinungen und des Kerns ihrer Gemeinsamkeit, ein quietistisch auswertbares Moment nicht verschweigen können. Die Einigkeit, zu kritisieren, ja kritisch vorgehen zu müssen, hemmt die Praxis der gegenseitigen Kritik. Das Schauspiel, das mit der gegenseitigen Beschimpfung – nach der Art der in der Bundesrepublik gegenwärtig beliebten theatralischen „Publikumsbeschimpfung“ vorgeführt – zwischen Adorno und Popper und alsdann, ebenfalls theatralisch auf das in jeder Operette agierende „zweite Paar“ übertragen, zwischen Habermas und Albert praktiziert und „Positivismusstreit“¹⁴ genannt wird, vereinigt das mehr „emphatisch“ vorgetragene denn durch Argu-[40]mente abgestützte Bekenntnis, daß „Theorie immer kritisch sein muß“.¹⁵ Marx und Engels würden, wenn sie heute eine „Bundesdeutsche Ideologie“ schreiben dürften, sagen: „Keinem von diesen Philosophen ist es eingefallen, nach dem Zusammenhang der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhang ihrer Kritik mit ihrer eigenen materiellen Umgebung zu fragen.“¹⁶ Diese „materielle Umgebung“ sehen sie nur beim Gegner und alsdann nur im gängigsten Klischee. Den eigenen Status erspähen sie nur als allgemeine Phrase –und diese keineswegs in Zusammenhang mit dein eigenen Tun und Treiben. Denn dieses stellt sich als Überheblichkeit, als Kritik in „Buchbindermeister-Gestalt“¹⁷, heute Kritik als Bestseller, Rundfunk-[41]getöse, Fernseh-Gelispel mit philosophischer Schau. Illustrierte Zeitschriften bringen philosophische Beiträge, im „Spiegel“ philosophisch gespiegelt zu werden (gegen Honorar) gilt als erstrebenswert. Aber: ein „Buchbindermeister“ klebt nur zusammen und stellt für bibliophile Zwecke nur zusammen, was als gedanklich zusammenhängend bereits produziert vorliegt. Soweit er überhaupt diesem Tun anderer einen Zusammenhalt vermittelt, muß es nicht unbedingt ein auf den *Inhalt* bezüglicher sein. Bei der modernen Lose-Blatt-Sammlung hat der Buchbindermeister nicht mehr allzuviel zutun. Hegel, Marx, Max Weber, ein bißchen Kant, auch Schelling können leicht nebeneinander gereiht werden.

„Kritische Theorie“ – das heißt für die „Frankfurter Schule“ in die gesellschaftswissenschaftliche Sicht durch philosophische Erörterungen (oft als Spitzfindigkeiten eingeschleust) soviel hineinragen,

¹⁴ In: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Luchterhand Verlag, Neuwied und Westberlin 1969.

¹⁵ Nur mühsam werden feine Unterschiede in der Kritik-Einschätzung zwischen der Popperschen Lehre und der „Kritischen Theorie“ konstruiert werden können. Wilms (a. a. O., S. 57–58) sucht solche aus den „Kriterien der Methode“ zu gewinnen. Popper benützt in seinem „Falsifikationsprozeß“ die formale Logik als Organen der Kritik und die Erfahrung als Kriterium in objektiver Weise. Adorno geht weiter und lenkt die permanente Selbstkritik der soziologischen Erkenntnisse in eine andere Dimension, also zur Kritik des inhaltlich konzipierbaren Gegenstands selbst, eben zur Gesellschaft. Da aber Adorno, zwar nicht mit den Mitteln einer formalen Logik, aber doch mit ideengeschichtlich gewonnenen Analogien seine Kritik vollzieht, entbehren beide Kritik-Methoden der materialistisch auswertbaren Konzeption.

¹⁶ In: Deutsche Ideologie, Abschnitt „Feuerbach“, in: *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 3, Berlin 1959, S. 20.

¹⁷ Oft sind einzelne Passagen der Marx/Engels-Kritik auf gegenwärtige Situationen der bundesrepublikanischen deutschen Philosophie ansprechbar. Es müssen also erhebliche verwandtschaftliche Beziehungen zwischen der heutigen Philosophie des Idealismus und dem damaligen Philosophie-Betrieb bestehen. Die Ähnlichkeit wundert nicht. Ist doch die materielle Basis, die solche Philosopheme erblühen läßt, noch nicht *grundlegend* geändert, weltgeschichtlich aber durch die Erstarkung der materialistischen Philosophie verdeutlicht und verschärft.

Aus der „Heiligen Familie“ zitieren wir den Ausdruck „Die kritische Kritik in Buchbindermeister-Gestalt“ (*K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 2, Berlin 1962, S. 9) und entnehmen aus der marxistischen Kritik den ungeheuren Dünkel, den solche Bundesbindermeisterkritik verkörperte. „Die kritische Kritik, so erhaben sie sich über die Masse weiß, fühlt doch ein unendliches Erbarmen über dieselbe.“ Es könnte nun –modern ausgedeutet – etwa weitergehen: sie hat darum ihren Sohn, die Frankfurter Schule, als „Kritische Theorie“ gesandt. Und „die Kritik wird“ – nun nicht mehr sozialistisch, sondern (in Anführungszeichen) „marxistisch“. Sie „erniedrigt sich bis zum Unsinn in fremden Sprachen“.

daß das wissenschaftlich Gewonnene nicht mehr fest bleibt, daß alles Denken in Bewegung gerät und letzten Endes sogar utopisch akzeptiert werden kann. Adorno wie Habermas landen bei Utopien. Allerdings bei solchen, denen angeblich „Vernunft“ eigen wäre. Trotzdem behaupten sie, ihrer Theorie stünde die *Tendenz zur Realisierung* gut an. Daß es bei der Tendenz, bei einer schwachen dazu, bleibt, wissen sie selbst. Und selbst für diese fragen wir: *Was* für eine Tendenz soll denn realisiert werden. Und *von wem?* Wird gar noch die Frage „*cui bono?*“ beigestellt, so errötet der Befragte.

Die *konkreten* Probleme der gegenwärtig realisierten Produktion, der Verteilung der Güter, der Konsumtion dieser, die gesellschaftlichen Beziehungsverhältnisse und die Bedeutung dieser Vorgänge werden in keiner Weise – trotz Zusicherung – ernsthaft kritisch angegangen und ausgewertet. Mit Allgemeinsätzen werden summarisch Tatbestände abgeurteilt. Dabei kommt wohl eine kritische Wendung häufig zum Zug. Aber grundlegend wird nichts geändert, nichts bewiesen, nichts entschieden. Die heute im bundesrepublikanischen Philosophieren so eigentümlich aufscheinende „Entfremdung“ zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft erscheint dabei in einem merkwürdigen Lichte: Unter dem Vorwand, gerade *Philosophie* der Soziologie beistellen zu wollen und durch das Eindringen von philosophica der ansonsten toten und nüchternen Einzelwissenschaft Leben („Negation“!) und dialektisches Denken zu vermitteln, wird nun umgekehrt die einzelwissenschaftliche Leistung, ihr Gewinn, selbst ihr Thema zerredet, verflattert und in Allgemeinheiten, manchmal sogar in mit gekünstelter Sprache vorgetragene Banalitäten¹⁸ zurückgestuft.

[42] Um ein anderes Lieblingswort Adornos, das Gerede vom „Insistieren“, anzuführen, gilt: Die Frankfurter Schule „insistiert“ auf ihr eigenes Produkt: eine Mischung von Hegel, Marx, hie und da eine Dosis Max Weber und das ganze mit aufwendigen Konfigurationen ausgebaut. Wer Marxens Kritik alles Bestehenden nachahmen will, muß *konkret*, ganz konkret kritisieren können. Mit allgemeinen Lobsprüchen über statistische Leistungen der Sozialforschung und anschließenden problematischen Beleuchtungen der Meinungserkundung büromäßigen Stils wird keinerlei eigene Sachkunde belegt. Das hierbei gewonnene Urteil (ganz formalisiert als „Satz“ denkbar) bleibt, soweit es inhaltliche Rudimente aufdeckt, die *Meinung* des Kritikers. Soweit es den Hintergrund des Kritisierten, also die gesellschaftliche Gesamtsituation in den Blick rückt, färbt es nur diese Meinung zur Ansicht. Der Kritiker „insistiert“ auf Eigenem oder in Eigenem.

Echte Kritik braucht sich oft gar nicht so lebhaft gerieren, wie es in Frankfurt am Main, dem Sitz dieser „Schule“ und auch ihrer Verlage, üblich geworden ist. Das Handeln der Menschen, durch Kritik veranlaßt und meist auch als solche zu verstehen, vollzieht sich in *allen* aus dem menschlichen Zusammenleben resultierenden Weisen. Adorno rügt sich selbst, wenn er sagt: „Kritische Gesinnung jedoch, welche vor der Realität haltmacht und sich bei der Arbeit an sich selbst bescheidet, wäre als Aufklärung demgegenüber schwerlich fortgeschritten.“¹⁹ Er fordert den „Übergang zur Kritik des soziologischen Objekts“. Diesen aber leistet er selbst nur im Stadium der Kritik und *als Kritik*. Nicht die eigene *Tat*, nur die eigene Kritik, geschweige denn *gesellschaftliches* Tun kann die Geschichte bei der Frankfurter Schule feststellen. Daß Adorno nicht nur die *Methode* der empirischen Sozialforschung kritisiert, sondern bis zur Kritik am soziologisch faßbaren Objekt schreitet, wird niemand bestreiten. Doch – auch ihm bleibt dabei Kritik nur *Vorstufe* von Praxis. Seine Gesellschaftskritik erreicht niemals die Wahrheitsgehalte echter, eben marxistischer Kritik. Zwar proklamiert eine Nachwuchskraft der „Frankfurter [43] Schule“, Karl Heinz Haag, in beflissenem Adorno-Deutsch, „Philosophie soll an den realen Widersprüchen sich abarbeiten, denn nur so führt sie zur Wahrheit“.²⁰ Daß

¹⁸ Aus: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie zitieren wir: „Man würde die Wissenschaft fetischisieren, trennte man ihre imma-[42]nenten Probleme radikal ab von den realen, die in ihren Formalismen blaß widerscheinen“ (S. 129). Oder: „Totalität ist keine affirmative, sondern eine kritische Kategorie“ (S. 19). Oder: „Im emphatischen Begriff der Wahrheit ist die richtige Einrichtung der Gesellschaft mitgedreht, so wenig sie auch als Zukunftsbild auszuspinneln ist“ (S. 143). Oder: „Philosophische Fragen werden nicht dadurch erledigt, daß man sie erst gewaltsam vergißt und dann mit dem Effekt der dernière nouveauté wiederentdeckt“ (S. 65).

¹⁹ In: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, a. a. O., S. 135.

²⁰ In: Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main 1963, S. 2.

aber diese apostrophierten „realen Widersprüche“ in erster Linie Klassenwidersprüche sind und erst als solche die konzidierten ideellen zeugen, würde der Autor schroff zurückweisen. Seine Anliegen: „die Erkenntnis des Nichtbegrifflichen durch den Begriff hindurch“, das „noch-nicht-Begriffliche“, „was zu erkennen sich einzig lohnt“, zu erfassen – das alles kann am Klassenwiderspruch nicht praktiziert werden. Denn dieses bleibt begrifflich faßbar. Trotz aller –als Schüler Adornos muß natürlich eine „Insistenz“ dabei obwalten –, „Insistenz auf dem Absolutheitsanspruch des Begriffs, die ihn sprengt, indem sie die Differenz, die zwischen ihm und der Sache besteht, zum Thema macht“, wird das „Thema“ des Klassenwiderspruchs nicht vom Begriff, sondern *vom Klassengegensatz her* im Marxismus-Leninismus eh wie je erarbeitet.

Eben dieser von Adorno so sehr als notwendig und in Abstand zur positivistischen Theorie betonten Gesellschaftskritik hätte das Moment des Handelns, der Praxis geradezu auf den ersten Blick angesehen werden müssen, wenn es sich um echte Kritik und die Ausübung deren Berufs gehandelt hätte. Die „militante“ Aufklärung, die er fordert und auf die er pocht, vermissen wir bereits in seiner (mit Horkheimer zusammen herausgegebenen) „Dialektik der Aufklärung“, die „einen positiven Begriff von Kritik vorbereiten sollte“.²¹ Hier begegnen uns die später immer bissiger werdenden journalistisch frisierten Kernsätze, die letzten Endes – zugegeben! – „durch Übernahme des eingeschliffenen Kategorienapparats und der dahinter stehenden schlechten Philosophie die Macht des Bestehenden verstärken, die sie brechen möchten“. So aber zeichnet diese „Kritische Theorie“ Menschen, die sich im Kritizismus verzehren und nicht zum gesellschaftlichen Handeln fortschreiten. Gleichwohl kritisieren sie das Tun anderer, sogar gerne [44] und häufig. Ihre eigene Zurückhaltung in allen aktuellen gesellschaftlichen Fragen übersehen sie. Für sie gilt da die Un-Praxis, das Nicht-Tun. Was geht diese „Kritische Theorie“ der Vietnam-Krieg an? Es berührt sie nicht, wenn es hier gilt, Partei zu ergreifen. Deshalb kommen eben doch verwandte Züge, die nicht ausgespart bleiben, zum Irrationalismus, zur Utopie, zur Metaphysik zum Aufschein. Offen gibt Adorno zu, daß seine „Negative Dialektik“ geradezu „solidarisch mit Metaphysik“ fungiere. Allerdings mit der Metaphysik „im Augenblick ihres Sturzes“²². Doch – Adorno hat sie nicht gestürzt. Schon Martin Heidegger versuchte dies einmal, allerdings von einem anderen Ansatz her. Die neue Metaphysik, die er an die Stelle der alten setzen wollte, erwies sich trotz aller Seinsmessen als die alte ancilla theologiae. Warum aber ähneln sich die beiden grundverschiedenen aufbegehrenden Metaphysik-Stürzungsversuche doch so sehr? Eben darin, daß *beide* die *gesellschaftliche* Natur der Menschen in ihrem ganzen Reichtum nicht auszukosten wissen. Sie bleiben: Heidegger in seiner stolzen Ablehnung des „man“, Adorno und Habermas in ihrer Darreichung von „Masken, unter denen sich ungelöste Probleme verbergen, statt Lösungen“²³ –Individualisten, Metaphysiker der Gesellschaftlichkeit und deren Ungeselligkeit. Die „Lösung“, die sie verweigern, entflieht der Praxis. Ihre Umsetzung in *Losung*, in politisch greifbare Münze, unterbleibt. Das aber zeichnet praxis-nahe Philosophie aus, daß ihre Lösung zur politischen Losung fortschreitet und in dialektischer Verschränkung solche Losung eine (theoretische) Lösung vorgezeichnet findet oder – erzwingt.

Selbstverständlich will die Frankfurter Schule ihre „Kritik“ nicht auf „Selbstkritik“, auf „Reflexion über ihre Sätze, Theoreme, Begriffsapparaturen und Methoden beschränken“²⁴, obwohl der eigene Interpret, Alfred Schmidt, „emphatisch“ vermerkt: „Wenn etwas die Kritische Theorie kennzeichnet, dann ist es diese unbeirrbar Reflexion auf die eigene Bedingtheit.“²⁵ Die Kritik-Ausweitungs-

²¹ M. Horkheimer/Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, nach eigenen Angaben der Verfasser „das erste größere Buch, das sie zusammen vorlegen“, erschien 1947 im Querido-Verlag, Amsterdam, hier S. 10. In der Erstauflage lesen wir auch, daß sich die beiden Autoren als „Reformer“, sogar als „ehrliche Reformer“ aufspielen. S. 8.

Die Geschichte dieser „Dialektik in der Aufklärung“ ist bekannt. Oppositionelle Studenten erzwangen im Jahre 1969 eine Neuauflage (mit Zusatzbemerkungen), nachdem die Herausgeber wegen einiger ihnen heute unbequemer Passagen sich zunächst gegen eine solche sträubten.

²² In: Negative Dialektik, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1966, S. 398.

²³ So Hans Albert anlässlich der Verteidigung seiner Kontraposition im „Positivismusstreit“, a. a. O., S. 234.

²⁴ In: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, a. a. O., S. 134.

²⁵ Im „Nachwort des Herausgebers“ zu Max Horkheimer, Kritische Theorie, S. Fischer-Verlag, Frankfurt am Main 1968, Band II, S. 357.

Konzession, die die „Kritische Theorie“ ihrem Gegner zugesteht, wendet sich jedoch gegen sie selbst – und zwar als Rüge. Denn „sie will zugleich auch Kritik sein an dem Gegenstand, von dem ja alle diese auf der subjek-[45]tiven Seite, der der zur organisierten Wissenschaft zusammengeschlossenen Subjekte, lokalisierten Momente abhängen“²⁶. Auf eine einfache Formel gebracht, lautet dann dieses Vordringen zur „Kritik am Gegenstand“, in eine Frage gekleidet: Warum läßt sich die „Frankfurter Schule“ die „Herrschaftsverhältnisse“ in Hessen gefallen? Solange das Philosophikum des Kollektivs, der Organisation, des Zusammenschlusses, des Kollektivbewußtseins aus der dem aktiven Tun zugewandten Seite einer Lehre ausgeklammert bleibt, kann trotz aller Beteuerung von Praxis-Nähe einer Theorie und einer aufwendigen Spielerei mit einer Praxis-Theorie-Relation heute kein „Herrschaftsverhältnis“ ernsthaft gerügt, geschweige denn *beseitigt* werden. *Gesellschaftliche Kritik kann nur vermittelt einer Organisation Geltung gewinnen*. Sie erschöpft sich nicht in der meist anerkannten „gesellschaftlichen Rolle von Kritik“²⁷. Auch Einzelkritik, auch süffisante Spitzfindigkeit genießen eine „gesellschaftliche Rolle“. Wichtig und geschichtlich bedeutsam wird erst die *gesellschaftliche Rolle der gesellschaftlichen Kritik*.

Daran aber mangelt es der „Frankfurter Schule“, ob sie nun in Frankfurt am Main selbst oder in Korçula doziert. Es war im Jahre 1833, da die oppositionelle akademische Jugend zur Zeit des Frankfurter Wachsturmes ein Lied komponierte, das solch redelustige „Kritik“ kritisch verspottete:

„Die Singerei, die Rederei,
ein volles Glas, ein Band,
macht keinen Hund vom Ofen frei –
geschweig’ ein Volk, ein Land.“

Eine „Kritische Theorie“, mag sie noch so sehr die wechselseitige Verschränkung mit Praxis theoretisch vermerken, zerstört keine überlebte ~ gesellschaftliche Ordnung und setzt an deren Stelle eine neue, höhere, bessere, wenn sie nicht selbst – der Praxis zugewandt – *Praxis* darstellt. Das meinte auch der alte Spötter Grillparzer, als er wienerisch-selbstkritisch das an Hegel, der heutigen Zentral-tankstelle der „Frankfurter Schule“ mit Beimischungszwang, rügte: „Wenn Hegels Begriff ~, das Wahre, so spart man Taten und Jahre.“²⁸

Auch die „Kritische Theorie“ – spart Taten und Jahre.

[46]

²⁶ In: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, a. a. O., S. 135.

²⁷ E. Kardelj, Zur gesellschaftlichen Funktion der Kritik, a. a. O., S. 47 ff.

²⁸ Zu Grillparzers zynischen Hegel-Zeichnungen siehe *Wilhelm Raimund Beyer*, Hegel in Österreich. abgedruckt in: Hegel-Jahrbuch, 1961, Teil I, S. 97.

WLADIMIR IWANOWITSCH SAMKOWOJ

Lenin über die Praxis

Die Kategorie der Praxis gehört nach Inhalt und Bedeutung zu den wichtigsten und umfassendsten Kategorien der marxistischen Philosophie. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts lieferten Marx und Engels eine tiefe ontologische und gnoseologische Analyse dieser Kategorie vom Standpunkt des dialektischen Materialismus und definierten sie als wichtigsten Bestandteil der Methodologie ihrer Weltanschauung.

Unter den historischen Bedingungen, da der Kapitalismus das höchste Stadium seiner Entwicklung – den Imperialismus – erreichte und die Epoche der proletarischen Revolutionen begann, wurde die Kategorie der Praxis von Wladimir Iljitsch Lenin schöpferisch untersucht, weiterentwickelt und angewandt.

Mit dem Namen Lenins ist eine ganze revolutionäre Epoche im Leben der Menschheit verbunden. Lenin gab Antwort auf die aktuellsten Fragen, die der Verlauf der historischen Entwicklung stellte. Er entwickelte allseitig die Theorie der sozialistischen Revolution und des Aufbaus der sozialistischen Gesellschaft. Er rüstete die russische und die gesamte internationale revolutionäre Bewegung mit einer wissenschaftlich fundierten Strategie und Taktik aus und leitete den Kampf der Arbeiterklasse für die Verwirklichung der Ideale des Sozialismus.

Leben und Wirken Lenins sind ein leuchtendes Beispiel der organischen Einheit von Theorie und Praxis bei der Lösung aller Fragen des Klassenkampfes, der sozialistischen Revolution und des sozialistischen Aufbaus. Lenin verstand es wie kein anderer, die gesellschaftlichen Erscheinungen und Prozesse mit wissenschaftlicher Objektivität und zugleich prinzipiell, vom Standpunkt der Arbeiterklasse, zu beurteilen. Der Leninismus ist für alle wirklichen Revolutionäre die Methodologie des revolutionären Denkens und des revolutionären Handelns. Er wird durch die Praxis der internationalen kommunistischen und Arbeiterbewegung im Kampf für den Sozialismus, Frieden und Fortschritt bereichert.

[47] Unter den gegenwärtigen komplizierten Bedingungen der Entwicklung des revolutionären Weltprozesses nimmt die Bedeutung der wissenschaftlichen Untersuchung und der schöpferischen Anwendung der wichtigsten Kategorien der marxistisch-leninistischen Philosophie zu. Zu diesen Kategorien gehört auch die Kategorie der Praxis.

Die grundsätzlich neue Auffassung von der Praxis als philosophische Kategorie, die die wesentlichsten Seiten des menschlichen Seins und der menschlichen Gesellschaft umfaßt, gehört zu jenen Punkten, in denen sich die marxistische Philosophie von der ganzen vorangegangenen Philosophie unterscheidet.

Für die meisten vormarxistischen Philosophen war die Praxis entweder ein subjektiv-idealistisches Produkt der inneren Gemütsbewegungen und der Weltempfindung des Menschen oder ein zielgerichtetes Experiment auf irgendeinem konkreten Gebiet der Erforschung der Gesellschafts- oder Naturerscheinungen.

Marx und Engels entwickelten bereits in ihren frühen Werken, wie z. B. in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“, in der „Deutschen Ideologie“, in den „Thesen über Feuerbach“ und im „Manifest der Kommunistischen Partei“ eine von Grund auf neue Auffassung von der Praxis. Sie bildet den wichtigsten Bestandteil ihrer neuen Weltanschauung. In der Auffassung von Marx und Engels tritt *die Praxis* als eine sinnlich-gegenständliche Form der Lebenstätigkeit des gesellschaftlich entwickelten Menschen auf, die die Erschließung der Natur- oder gesellschaftlichen Kräfte zum Inhalt hat, das Spezifische der menschlichen Einstellung zur Welt ausdrückt und die Daseinsweise des Menschen in der Welt ist. Die Kategorie der Praxis umfaßt die Gesamtheit der Tätigkeit des Menschen in der Produktion und auf gesellschaftlich-politischem Gebiet. Wichtigster Wesenszug der Marxschen Auffassung von der *Praxis* ist, daß der Mensch im Prozeß der Praxis kein passiver Beobachter der ihn umgebenden Naturwelt ist, sondern auf sie aktiv einwirkt, mit ihr zusammenwirkt.

„Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung*

gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich-menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv“¹, – schreibt Marx in den „Thesen über Feuerbach“. Der metaphysische Materialismus betrachtete die erkennbare Welt nur als Objekt, dem die subjektive Welt des die Natur erkennenden Menschen gegenübersteht, nicht aber als *Praxis*, als Tätigkeit von Subjekten, in der „die Welt an sich“ [48] durch die materielle Arbeit und die auf ihrer Grundlage entstandenen anderen Formen der menschlichen Tätigkeit zur „Welt für uns“ wird.

Die Arbeit, betonte Marx, hat nicht nur den Menschen, sondern auch „die Welt des Menschen“ geschaffen. Die Arbeit ist jener Prozeß, in dem die materielle Welt subjektiviert und ein Bestandteil unseres Wissens wird. Die auf der Produktionstätigkeit beruhende Praxis ist der gesellschaftliche Prozeß der Veränderung, der Umwandlung der materiellen Welt in die Welt der sozialen Gegenständlichkeit, in die Welt der Kultur, in die vermenschlichte Welt. Marx ging davon aus, daß der Mensch als sozial entwickeltes Gattungswesen gleichzeitig die universelle Naturmacht selbst ist. „Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eigenes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur. Er entwickelt die in ihr schlummernden Potenzen und unterwirft das Spiel ihrer Kräfte seiner eignen Botmäßigkeit.“²

Im Prozeß der Praxis verwirklicht sich die Humanisierung der Natur und die Naturalisierung des Menschen. In diesem Prozeß stellt der Mensch den Kontakt mit der außerhalb von ihm existierenden Wirklichkeit her. Er erkennt sie, indem er sie umgestaltet.

Die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte der menschlichen Selbsterkenntnis und der den Menschen umgebenden Welt. Diese wird durch die Arbeit erreicht, welche die sich zusammen mit ihr entwickelnden Bedürfnisse des Menschen befriedigt, und zugleich durch die schöpferische Arbeit, die ein neues „menschliches Milieu“ schafft. Praxis – das ist nach Marx vor allem die materielle Produktionstätigkeit der Menschen, die auf die Erzeugung der materiellen Güter gerichtet ist. Die Produktionstätigkeit ist für die Aufrechterhaltung der Existenz und der Reproduktion sowohl der Gesellschaft selbst als auch der bestimmten sozialen Verhältnisse, unter denen sie funktioniert und sich entwickelt, notwendig.

Eine andere notwendige Seite der Praxis ist nach marxistischer Auffassung die sozialumgestaltende revolutionäre Tätigkeit der Massen, die auf die Veränderung der Produktionsverhältnisse zielt. Die praktische Tätigkeit der Menschen umfaßt ihre aktive Beteiligung am gesellschaftlich-politischen Leben, den Klassenkampf, die sozialen Revolutionen usw.

[49] Aber solch eine breite marxistische Auffassung des Begriffes der Praxis bedeutet in keiner Weise, daß man in ihn willkürlich alle Erscheinungsformen der menschlichen Lebenstätigkeit überhaupt hineinzwängen konnte. Es ist unzulässig, in den Begriff der Praxis solche Momente wie Freude, Hoffnung, Liebe, Haß, Angst, Abscheu usw. einzubeziehen. Genauso falsch ist es, die Praxis auf die Rolle eines wissenschaftlichen Experiments zu reduzieren.

Die Praxis ist, wie jeder komplizierte Begriff, ein Strukturbegriff. Sie umfaßt die Zweckmäßigkeit des Menschen. Die Momente dieser Einstellung – Zweck, Mittel der Tätigkeit, Gegenstand und Produkt der praktischen Tätigkeit, der Prozeß der Tätigkeit selbst – die menschliche Einstellung zu den Gegenständen der Natur ist vermittelt durch das Mittel der Arbeit. Die Arbeitsmittel befinden sich in Einheit mit dem Zweck der menschlichen Tätigkeit und mit ihrem Gegenstand. Der Zweck wird als Resultat der Tätigkeit realisiert und materialisiert. Es entsteht ein neuer Gegenstand, der früher nicht existierte und in dem die Fähigkeiten des Menschen vergegenständlicht sind. „Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war“³.

¹ Marx/Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1959, S. 1.

² Marx/Engels, Werke, Bd. 23, Berlin 1962, S. 192.

³ Marx/Engels, Werke, Bd. 23, a. a. O., S. 193.

Der Zweckaspekt der Praxis äußert sich ebenso deutlich in einer anderen Dimension der Praxis, in der sozialen Aktivität der Massen, die darauf abzielt, die bestehenden Produktionsverhältnisse zu verändern, die alten Produktionsverhältnisse durch neue zu ersetzen, die den notwendigen Spielraum für das Funktionieren und die Entwicklung der Produktivkräfte ermöglichen. In diesem Bereich realisiert sich die Praxis durch den Klassenkampf und die sozialen Revolutionen sowie im Kampf für die politischen Rechte und demokratischen Freiheiten im Rahmen bestehender Verhältnisse.

Diese Auffassung von Wesen der Praxis als aktiver, dynamischer Aspekt bestimmte auch die entsprechende Auffassung von der Rolle der fortschrittlichen wissenschaftlichen Theorie. „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt darauf an, sie zu *verändern*.“⁴

Diese Worte von Karl Marx bringen das Wesen der Weltanschauung des Proletariats zum Ausdruck. Sie kennzeichnen den untrennbaren organischen Zusammenhang dieser Weltanschauung mit der Praxis des revolutionären Kampfes.

[50] W. I. Lenin leistete den größten Beitrag zur Weiterentwicklung der dialektisch-materialistischen Konzeption der Praxis in der neuen historischen Epoche. Lenin betonte, daß die Praxis des Menschen und der Menschheitsgeschichte den Knotenpunkt der marxistischen Theorie bilden.⁵ Die Aufnahme des Begriffs der Praxis in die Erkenntnistheorie hat, nach Lenins Meinung, die Philosophie überhaupt von Grund auf verändert.

In seinem Buch „Materialismus und Empiriokritizismus“ klärte Lenin, gestützt auf die grundlegenden Gedanken von Marx und Engels über die Praxis, die Rolle der Praxis im Erkenntnisprozeß. Er wies nach, daß Erkenntnis und Wissenschaft von den Bedürfnissen der Praxis hervorgerufen werden, daß die *Praxis die Grundlage und bewegende Hauptkraft der Erkenntnis* ist, daß die Praxis Ausgangspunkt aller Stufen der menschlichen Erkenntnis ist und den gesamten dialektischen Erkenntnisprozeß durchdringt.

In diesem Sinne zog Lenin die Schlußfolgerung: „Der Gesichtspunkt des Lebens, der Praxis, muß der erste und grundlegende Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie sein.“⁶

Lenin legte die Rolle der Praxis als Kriterium der Wahrheit dar. Er wies nach, daß dieses Kriterium die beste Widerlegung aller Spielarten des Idealismus und Agnostizismus, aller Arten von Phantasereien und Irrtümern ist. Die durch die Praxis bewiesene theoretische These ist objektive Wahrheit. „Von der lebendigen Anschauung zum abstrakten Denken und von diesem zur Praxis – das ist der dialektische Weg der Erkenntnis der Wahrheit, der Erkenntnis der objektiven Realität“⁷. Diese treffende Leninsche Formulierung bringt das Wesen der Dialektik des Erkenntnisprozesses zum Ausdruck. Die Praxis, die so als Grundlage der Erkenntnis und als Kriterium der Wahrheit, als Kriterium der Glaubwürdigkeit vor unseren Augen auftritt, hat objektiv Vorrang vor jeder Theorie.

Das Primat der Praxis gegenüber der Theorie kommt darin zum Ausdruck, daß sie der Theorie vorausgeht, diese realisiert, verwirklicht, korrigiert und schließlich ergänzt und bereichert. Die Geschichte der menschlichen Kultur, die Geschichte der Erkenntnis, beweist, daß theoretisches Denken, losgelöst von der praktischen Umgestaltung der Welt, oft zu idealistischen und religiösen Irrtümern führt. Richtig sind nur die theoretischen Thesen und Schlußfolgerungen, die durch Lebens-[51]erfahrungen der Menschen überprüft werden und sich in der Praxis bestätigen. Alle ausgeklügelten, von der Praxis losgelösten theoretischen Schemata wird das Leben früher oder später verwerfen. Deshalb wiederholte Lenin so gern die Worte Goethes: „Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, doch grün des Lebens goldener Baum.“ Lenin, der den aktiven, umgestaltenden Charakter der Praxis betonte, trat in seinem Buch „Materialismus und Empiriokritizismus“ gegen die metaphysische Konzeption der Widerspiegelung auf. In den „Philosophischen Heften“ vertiefte Lenin diese These und betonte, daß die Erkenntnis in ihrem Wesen mit dem Prozeß der Umgestaltung, der „Aneignung“ der Natur verbunden

⁴ Marx/Engels, Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 7.

⁵ Lenin, Werke, Bd. 38, Berlin 1964, S. 267.

⁶ Lenin, Werke, Bd. 14, Berlin 1962, S. 137.

⁷ Lenin, Werke, Bd. 38, a. a. O., S. 160.

ist. Er schreibt: „Die Tätigkeit des Menschen, der sich ein objektives Weltbild gemacht hat, verändert die äußere Wirklichkeit, hebt ihre Bestimmtheit auf (verändert diese oder jene ihrer Seiten, ihrer Qualitäten) und nimmt ihr auf diese Weise die Züge des Seins, der Äußerlichkeit und Nichtigkeit, macht sie zur an und für sich seienden (- objektiv wahren).“⁸

In ihrer Einschätzung der Rolle der Praxis betonten die Klassiker des Marxismus-Leninismus jedoch stets, daß deren bestimmende Rolle in der Existenz und Entwicklung der menschlichen Gesellschaft sowie in der Erkenntnis der Naturgesetze keinesfalls die Rolle der Theorie als eines mächtigen Faktors des gesellschaftlichen Fortschritts herabmindert. Bekannt sind in diesem Zusammenhang die Äußerungen von Marx, daß die Theorie zur materiellen Gewalt wird, sobald sie die Massen ergreift und Lenins Wort, daß es ohne die revolutionäre Theorie keine revolutionäre Bewegung geben kann.

Fortgeschrittene Theorien, die auf Grund der konkreten, materiellen, praktischen Voraussetzungen entstehen, können den Blick der Menschen weit in die Zukunft öffnen und der Praxis den Weg in ihrer historisch bedingten Evolution vom Einfachen zum Komplizierten, vom Niederen zum Höheren weisen. Die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus ging der ökonomischen Gesellschaftsformation des Sozialismus nicht nur voraus, sondern war auch ein wirksamer geistiger Faktor, der die gesellschaftlichen Kräfte weckte und mobilisierte, die am Triumph der neuen Gesellschaftsordnung objektiv interessiert waren.

In seiner ganzen Tätigkeit als Theoretiker und Führer der russischen und internationalen kommunistischen und Arbeiterbewegung ging Lenin davon aus, daß jede Unterschätzung der Theorie sowie jede einseitige, oberflächliche, theoretisch nicht fundierte Orientierung an der Praxis in einen nackten Praktizismus und Pragmatismus ausarten kann. [52] Andererseits birgt jede Verabsolutierung der theoretischen Thesen, jede Loslösung von der sich ständig verändernden Praxis die Gefahr des Dogmatismus in sich. Unter den denkbar schwierigsten Kampfbedingungen für die Erhaltung der Errungenschaften des Großen Oktobers vermochte Lenin stets jene Lösungen zu finden, die Möglichkeiten und Perspektiven für einen neuen Aufschwung und die weitere erfolgreiche Vorwärtsbewegung eröffneten.

Lenin ließ sich durch kein theoretisches Dogma hypnotisieren, wenn es den konkreten Bedingungen der historischen Entwicklung nicht mehr entsprach. Diese Eigenschaften Lenins offenbarten sich besonders an großen geschichtlichen Wendepunkten und in den kritischen Perioden des revolutionären Kampfes.

Der entschlossene Kampf Lenins gegen die ultrarevolutionäre Phrase zur Zeit des Brester Friedensvertrages (1918) und beim Übergang zur neuen ökonomischen Politik waren der Beweis für die schöpferische Anwendung der Theorie auf die besonderen Bedingungen der Praxis des revolutionären Kampfes und des sozialistischen Aufbaus im damaligen Rußland.

Lenins Theorie der sozialistischen Revolution war ein hervorragendes Beispiel der dialektischen Einheit von Theorie und Praxis. Sein Leben und Wirken galt bekanntlich der Vorbereitung und Verwirklichung der sozialistischen Revolution. Darin sah er den einzigen Weg zu sozialer Gerechtigkeit. Wie Marx und Engels betrachtete Lenin die sozialen Revolutionen als gesetzmäßiges Resultat der Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse, als den historisch notwendigen Übergang der Gesellschaft zu einer höheren Entwicklungsstufe. In diesem Schlüsselproblem der menschlichen Geschichte offenbarte sich der schöpferische Genius Lenins als Denker und Praktiker mit besonderer Überzeugungskraft. Marx und Engels waren in ihrer Beurteilung der Perspektiven der sozialistischen Revolution als historisch notwendigen Weg des Überganges vom Kapitalismus zum Sozialismus von den Besonderheiten einer mehr oder weniger allmählichen und gleichmäßigen Entwicklung des vormonopolistischen Kapitalismus ausgegangen. Daraus hatten sie die logisch begründete Schlußfolgerung gezogen, die sozialistische Revolution werde in allen oder in den meisten der wichtigsten kapitalistischen Länder gleichzeitig heranreifen und siegen.

Doch die ungleichmäßige, sprunghafte Entwicklung des Kapitalismus in seinem höchsten imperialistischen Stadium brachte andere Bedingungen und Voraussetzungen für das Heranreifen der

⁸ *Lenin*, Werke, Bd. 38, a. a. O., S. 209.

sozialistischen Revolution. Lenin erkannte das Wesen dieser bedeutsamen Veränderungen in der [53] Entwicklung des revolutionären Weltprozesses und folgerte daraus die Unmöglichkeit des gleichzeitigen Sieges der sozialistischen Revolution in allen oder in den meisten kapitalistischen Ländern. Die einzige historische Alternative zur alten Voraussage von Marx und Engels erkannte Lenin in der objektiven Möglichkeit des Sieges der sozialistischen Revolution zuerst in einigen Ländern oder sogar in einem einzelnen Land.

Die sozialistische Revolution war für Lenin das gesetzmäßige Resultat der ganzen Praxis des revolutionären Kampfes der Arbeiterklasse gegen ihre Unterdrücker.

Die Leninsche Theorie der sozialistischen Revolution wurde durch die Verallgemeinerung der Praxis der neuen Bedingungen und Verhältnisse im Schoß der kapitalistischen Gesellschaft hervorgebracht. Sie wurde ihrerseits zur Praxis der Er kämpfung der Macht durch das Proletariat und des Aufbaus des Sozialismus in Rußland.

In der gegenwärtigen Epoche ist der Sozialismus über den Rahmen eines einzelnen Landes hinausgewachsen. Er wurde zu einem weltumspannenden System. Die Lebenskraft der neuen sozialen Ordnung zeigte sich in ihrer Fähigkeit, sich auch unter kompliziertesten historischen Bedingungen Bahn zu brechen. Die Praxis der Entwicklung des sozialistischen Weltsystems ist ein komplizierter und vielfältiger Prozeß, der mit der Überwindung von objektiven und subjektiven Schwierigkeiten verbunden ist. Brüderliche Beziehungen und Zusammenarbeit werden zwischen Ländern hergestellt, die bei weitem nicht die gleichen wirtschaftlichen Voraussetzungen, geschichtlich-kulturelle Traditionen und Bedingungen sowie Sozialstrukturen haben.

Die Erfahrungen zeugen davon, daß die kleinbürgerlichen Elemente überall dort, wo sie an Einfluß gewinnen, bestrebt sind, den normalen Verlauf der sozialistischen Umgestaltungen zu hindern, bestimmte sozialistische Länder anderen entgegensetzten, opportunistische, revisionistische und nationalistische Ansichten, auf die der Imperialismus spekuliert, zu beleben. Diese Gefahr nimmt dort zu, wo eine Abkehr von den Prinzipien des Marxismus-Leninismus zugelassen wird. Der „linke“ Revisionismus greift die Theorie und Praxis des wissenschaftlichen Kommunismus an und ist bestrebt, ihn durch einen reaktionär-utopischen und militärischen Kasernen-„Sozialismus“ zu ersetzen. Sein kleinbürgerliches, nationalistisches Wesen verrät sich in der Verkündung der messianischen Rolle einzelner Länder und der massiven Bearbeitung der Menschen im Geiste des Hegemonismus, Chauvinismus und des militanten Antisowjetismus. Andererseits propagieren die rechten Revisionisten die Idee des sogenannten „liberali-[54]sierten“ Sozialismus. Sie verneinen die führende Rolle der marxistisch-leninistischen Parteien und ersetzen die sozialistische Demokratie durch den politischen Liberalismus bürgerlichen Charakters. Sie leugnen die Notwendigkeit der zentralen Planung und Leitung der Volkswirtschaft und wollen diese durch Marktpontaneität und Konkurrenz ersetzen.

Voraussetzung für die Herstellung von Beziehungen neuer Art zwischen den sozialistischen Ländern ist die richtige Politik der kommunistischen und Arbeiterparteien, die unentwegte Verwirklichung der Leninschen Lehre vom Aufbau der neuen Gesellschaft, die Einhaltung der Prinzipien des proletarischen Internationalismus. Die Leninsche Lehre der Dialektik von Praxis und Theorie gibt wissenschaftliche Kriterien für die revolutionäre Tätigkeit der kommunistischen und Arbeiterparteien in den hochentwickelten kapitalistischen Ländern. Diese Tätigkeit entfaltet sich unter spezifischen und widerspruchsvollen Bedingungen. Kaum jemand wird die Tatsache bestreiten, daß die wissenschaftlich-technische Revolution, die Änderungen im Charakter und in der Struktur der materiellen Bedürfnisse sowie in der Lebensweise der Werktätigen (darunter auch der Arbeiterklasse) in den entwickelten kapitalistischen Ländern in Verbindung mit einer nie dagewesenen Entwicklung der Massenkommunikationsmittel (Presse, Funk, Fernsehen, Film usw.), über die das Kapital einen bestimmten Einfluß auf das Bewußtsein der Werktätigen ausübt, dem gesamten sozialpolitischen Bild dieser Länder neue besondere Züge verliehen haben.

Es bleibt jedoch Tatsache, daß die revolutionäre Hauptkraft in den entwickelten kapitalistischen Ländern die Arbeiterklasse bildet, die gegen den Imperialismus in seinen Hochburgen kämpft. Lenin betonte immer die Bedeutung von der Arbeiterklasse der Industriestaaten und sagte, daß sie „unsere

größte Hoffnung, unsere wichtigste Stütze“ ist. Das Leben widerlegt überzeugend die These der bürgerlich-reformistischen und kleinbürgerlichen Theoretiker über das „Verschwinden“ des revolutionären Charakters der Arbeiterklasse im Kapitalismus.

Lenin, der die Rolle der Praxis als gegenständlich-sinnliche menschliche Tätigkeit, die die Existenz und die Entwicklung der Gesellschaft selbst bedingt, hervorhob, begrüßte bei weitem nicht jede Praxis. Er wußte genau zu unterscheiden zwischen der schöpferischen, konstruktiven Praxis und der reaktionären, destruktiven Praxis.

Lenin verurteilte entschieden die Praxis der imperialistischen Eroberungskriege, die Millionen Menschenleben verschlangen und unersetzliche Werte der Weltkultur vernichteten. Er war ein kompromißloser Gegner der Praxis des kolonialen Raubs und der nationalen Unter-[55]drückung. In den imperialistischen Weltkriegen um die Aufteilung und Umverteilung der Welt sah Lenin die Gefahr für die Existenz der Grundlagen der menschlichen Gesellschaft.

Leider gibt es auch in unserer, gegenwärtigen Epoche mehr als genug Beispiele einer menschenfeindlichen, destruktiven Praxis. Dazu gehört vor allem die durch nichts zu rechtfertigende sinn- und perspektivlose Aggression des amerikanischen Imperialismus in Vietnam. Eine äußerst beunruhigende Erscheinung der gegenwärtigen Epoche ist die Ausnutzung der schöpferischen Kräfte, des Talentes und der Energie der Menschen zur Herstellung von Massenvernichtungswaffen. Die ganze Menschheit sieht sich heute der realen Gefahr eines thermonuklearen Weltkrieges mit seinen unübersehbaren, katastrophalen Folgen gegenüber. Der Kampf für die Verhinderung dieses Krieges, für die Aufrechterhaltung und Festigung des Friedens, für die Bändigung der reaktionärsten und militantesten Kräfte des Weltimperialismus und Militarismus ist ein wichtiges konstruktive Element der schöpferischen Praxis der Menschheit in der gegenwärtigen Epoche.

[56]

WALTER JOPKE

Grundlagen der Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie Adornos und Horkheimers

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, an einigen Aspekten den ideologischen Inhalt der sogenannten „kritischen Theorie der Gesellschaft von Horkheimer und Adorno auf die Frage zu untersuchen, welche objektive Funktion ihr in den geistigen und sozialen Auseinandersetzungen unserer Zeit immanent ist, insbesondere die Frage zu prüfen, in welcher Beziehung diese Theorie zum Marxismus-Leninismus steht. Das ist erforderlich, da die „kritische Theorie“ noch immer dazu benutzt wird, antiimperialistische Positionen, die längst deren kleinbürgerlich-liberalen Horizont überschritten haben, theoretisch-ideologisch auszudrücken – also auch solche, die tatsächlich längst die bürgerliche Borniertheit und das spätkapitalistische Weltbild der „kritischen Theorie“ überwunden haben. Das Hauptanliegen unserer kritischen Analyse der Theorie Horkheimers und Adornos besteht daher darin, Antworten auf die Frage zu finden, ob und inwieweit es möglich ist, mit den von ihnen verwendeten erkenntnistheoretischen und soziologischen Instrumenten und Positionen wirkliche antiimperialistische Interessen real und effektiv auszudrücken.

I.

Vornehmlichster Gegenstand der Analysen Horkheimers und Adornos sind Entwicklungsprobleme aus dem Bereich der Kultur und Ideologie im Spätkapitalismus; beide behaupten, deren soziale Bedingtheit und Historizität bloßzulegen, um in der „immanenten Kritik“ dieser Überbauerscheinungen der Notwendigkeit und den Gesetzmäßigkeiten der Überwindung des Kapitalismus auf die Spur zu kommen.

Dabei ist jedoch ein tiefgreifender, diametraler Gegensatz in Theorie und Methode der gesellschaftswissenschaftlichen Analyse zwischen dem Marxismus-Leninismus und der „kritischen Theorie“ Horkheimers und Adornos nicht zu übersehen. Im wissenschaftlichen Sozialismus werden die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft, ihre Basis und ihre Entwicklungstendenzen objektiv analysiert, um ihrem Bewegungs-[57]gesetz auf die Spur zu kommen. Wissenschaftliche Objektivität ist so Bedingung und Moment revolutionärer Parteilichkeit – wissenschaftliche Analyse und kritisch-revolutionäre Positionen bedingen sich. Die „kritische Theorie“ hat vor dieser Anstrengung, resigniert. Die seit ihrer Herausbildung vorhandene Abneigung an den Problemen und Schwierigkeiten der kämpfenden Arbeiterbewegung teilzunehmen, hat zugleich ihre Theorie und Methode dazu veranlaßt, die kritisch-revolutionäre Haltung aufzugeben, ehe sie überhaupt – mit allen Konsequenzen – eingenommen wurde. Adorno hat diese – noch genauer zu analysierende – theoretische Resignation vor jeder revolutionären Position in seiner „Negativen Dialektik“ ausgesprochen: „So unmäßig ist das mittlerweile zum Topos herabgesunkene Mißverhältnis zwischen Macht und jeglichem Geist geworden, daß es die vom eigenen Begriff des Geistes inspirierten Versuche, das Übermächtige zu begreifen, mit Vergeblichkeit schlägt. Der Wille dazu bekundet einen Machtanspruch, den das zu Begreifende widerlegt.“¹ Die Absage, die Adorno hierin formuliert, ist nichts weiter als eine *grundsätzliche Aufkündigung* jeder kritischen auf Sprengung der kapitalistischen Verhältnisse gerichteten sozialen Theorie und Methode. Wenn früher Adorno anderen bürgerlichen Philosophen den „Verzicht auf den Eingriff“ bescheinigte, so gilt dies ohne Einschränkung auch für die heutige „kritische Theorie“ selbst. Sie hat nichts gemein mit einer wirklichen dialektisch-materialistischen Analyse der bürgerlichen Gesellschaft, ohne die eine reale Begründung des antiimperialistischen Kampfes unmöglich ist.

Eine wissenschaftliche Begründung der antiimperialistischen Bewegung, ihre Strategie und Taktik, erfordert die unmittelbare wissenschaftliche Analyse der objektiven realen Widersprüche des kapitalistischen Systems und der materiellen Triebkräfte zur wirklichen Veränderung der bürgerlichen Gesellschaft. Um die Beantwortung dieser Probleme kommt keine Theorie, die wahrhaft progressiv sein will, herum. Seit daher der Sozialismus als Wissenschaft existiert, seit der Zeit, als an die Stelle utopischer Wunschträume die zugleich kritische und revolutionäre Analyse der *praktischen* Bedingungen

¹ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt/Main 1966, S. 13 ff.

der Umwälzung der kapitalistischen Produktionsweise und ihrer gesellschaftlichen Triebkräfte trat, ist die Theorie der sozialen Befreiung von den Fesseln des Kapitals untrennbar mit der nüchternen Erkenntnis der materiellen Zusammenhänge der Gesellschaft und der *materiellen* Triebkräfte des Geschichtsprozesses verknüpft. Genau in diesem Sinne haben sich Marx und Engels gegen jede abstrakt-utopische Idealisierung der künftigen Ge-[58]sellschaft gewandt. „Der Kommunismus“, so heißt es in der ‚Deutschen Ideologie‘, „ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben (wird). Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.“² Der „Traum von einer Welt“ ist nichts dem Marxismus Eigentümliches, im Gegenteil; die Verbreitung des wissenschaftlichen Sozialismus vollzog und vollzieht sich in unerbittlicher Konfrontation mit all jenen neukantianisch-revisionistischen Theorien, die den Sozialismus „vom Standpunkt eines Ideals“ fordern und damit beides verraten: den praktischen Kampf gegen den Imperialismus wie auch die sozialistische Idee.

Eine fortschrittliche Gesellschaftstheorie heute – das klar herausgestellt zu haben, ist eines der unvergänglichen Verdienste Lenins –degradiert sich selbst zur bloßen leeren Attitüde, wenn sie sich nicht fest mit den revolutionären, geschichtsgestaltenden Kräften unserer Zeit verbündet: der Arbeiterklasse und ihren Bündnispartnern. Horkheimer und Adorno haben es nie fertiggebracht, die revolutionären Kräfte unserer Epoche anders als durch das Spektrum bürgerlich-liberaler Kulturkritik zur Kenntnis zu nehmen; anders ausgedrückt: sie haben nie vermocht, der Arbeiterklasse eine historisch originäre, geschichtsgestaltende Mission zuzugestehen; das Höchste, wozu sie sich durchzuringen bereit waren, gipfelte in der Position des bürgerlichen Liberalismus, der, wenn er sich „links“ aufführte, so gnädig war, auszuschauen, ob nicht das Proletariat, wenn es eben auf die bürgerlichen Liberalen hörte, sich zur Vollstreckung von deren Absichten eignete. Seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts sind solche Auffassungen der bürgerlichen Liberalen bekannt. Horkheimer und Adorno haben u. a. das gleiche falsche Modell ins 20. Jahrhundert verlängert.

Diese Konzeption hat also nichts mit der theoretischen Position der kämpfenden Arbeiterklasse gemein. Dies gilt für alle Perioden ihres theoretischen Schaffens. Adorno kam nie weiter, als sein Verhältnis zum Sozialismus als „aporetisch“ zu charakterisieren (siehe Brief an W. Benjamin); Horkheimer hatte schon 1937 verlauten lassen, daß sich die „kritische Theorie“ bei der Verwirklichung ihres Anliegens „weder auf bestehende noch auf zukünftige Macht“, also weder auf die Bourgeoisie noch auf das Proletariat, stützen könne.³

[59] Daher ist der Versuch mancher Schüler Horkheimers und Adornos, deren idealistische und bürgerlich-liberale Position damit zu rechtfertigen, daß die Schöpfer der „kritischen Theorie“ den dialektischen und historischen Materialismus gewissermaßen in Begriffen der bürgerlichen Ideologie zum Ausdruck zu bringen *gezwungen* waren, um ihn in den 30er Jahren vor einer augenblicklichen „Erosion“ zu retten, nichts als absolute Ignoranz oder böswillige Absicht. Man kann den wissenschaftlichen Sozialismus nicht „retten“, indem man seine soziale Basis verrät. Man kann seine wichtigsten Erkenntnisse nicht „vor dem Vergessen“ bewahren, indem man sie entstellt und als Modifikation der bürgerlichen Weltanschauung zurechtstutzt. Genau dies aber haben Horkheimer und Adorno getan. Besonders klar zeigt sich das in der Art und Weise, wie sie den wissenschaftlichen Sozialismus, die marxistisch-leninistische Gesellschaftstheorie entstellen und verfälschen mit dem Anspruch, sie zu „modernisieren“. Tatsächlich waren sie nie in der Lage, deren grundlegende Erkenntnisse zu begreifen und zu teilen.

Die durch die Herausbildung des Marxismus begründete Revolution in der Sozialwissenschaft ist theoretisch und methodologisch unabdingbar an zwei Momente geknüpft: Einerseits an die *materialistische Analyse* der bürgerlichen Gesellschaft, den „materialistischen Zusammenhang der Individuen“ aufzudecken, und andererseits an die gleichzeitige *dialektische Analyse* dieses Prozesses, um

² K. Marx/F. Engels, Die Deutsche Ideologie, in: K. Marx, F. Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1959, S. 32.

³ M. Horkheimer, Autoritärer Staat, in: Walter Benjamin zum Gedächtnis, hrsg. vom Institut für Sozialforschung, Los Angeles 1942, S. 153.

hinter dem falschen Sein der ‘Ewigkeit der bürgerlichen Gesellschaft ihre *Historizität*, die Bedingungen ihres Werdens und *Vergehens* festzuhalten. Prüfen wir unter diesem Aspekt Horkheimers und Adornos Philosophie, so zeigt sich, daß die „kritische Theorie“ mit der wissenschaftlichen dialektisch-materialistischen Gesellschaftsanalyse nichts weiter als hin und wieder verbale Absichtsbekundungen gemein hat. Ihr soziales Wesen, ihr Inhalt und ihre Methode werden in der „kritischen Theorie“ zersetzt.

In der Geschichtsbetrachtung der „kritischen Theorie“ wird offenbar, daß die dialektisch-materialistische Weise der Analyse: die materiellen Gesetze des historischen Prozesses, ihre objektiven sozialen Antagonismen und damit die gesetzmäßigen Triebkräfte der sozialen Revolution herauszuarbeiten, einfach eskamotiert wird. An die Stelle der revolutionären ‘Wissenschaft tritt der bürgerliche Kulturpessimismus: exakte Analyse verschwindet und wird durch idealistische Moralpostulate ersetzt. Das zeigt sich deutlich in Horkheimers und Adornos Geschichtsphilosophie. „Weil die Geschichte“, so heißt es in der ‚Dialektik der Aufklärung‘, „als Korrelat einheitlicher Theorie, als [60] Konstruierbares nicht das Gute, sondern eben das Grauen ist, so ist Denken in Wahrheit ein negatives Element.“⁴

Geschichte als „Korrelat einheitlicher Theorie“ oder als „Konstruierbares“ – in diesen metaphorischen Umschreibungen verschwindet genau der Erkenntnisfortschritt, der durch die materialistische Geschichtsauffassung von Marx und Engels charakterisiert ist. In beiden Bestimmungen von Geschichte durch Horkheimer und Adorno ist das materielle Substrat des Geschichtsprozesses, sind seine objektiven Gesetzmäßigkeiten und sozialen Antagonismus durch subjektivistische ethische Deklamationen ersetzt. Weder das „Korrelat einheitlicher Theorie“, in der das materielle Wesen des Geschichtsprozesses durch philosophischen Subjektivismus ersetzt wird, noch der Begriff „Konstruierbares“, mit dem alle objektiven Gesetze der Geschichte einfach eliminiert werden, kann uns Auskunft über das Wesen gesellschaftlicher Entwicklung jenseits von menschlichen Wunschvorstellungen geben. Diesen Subjektivismus überwunden zu haben, charakterisiert genau die Geschichtsauffassung des dialektischen Materialismus Horkheimers, und Adornos Geschichtsinterpretation ist eindeutig ein Regreß, ein Rückfall in vormarxistische, idealistische Geschichtstheorien.

Es ist – nach dieser Eliminierung des philosophischen Materialismus – daher kein Wunder, wenn die „kritische Theorie“, nachdem sie den Materialismus aus der Geschichtstheorie wieder beseitigt hat, auch bei der Antwort auf die Frage nach der Perspektive der sozialen Entwicklung, im philosophischen Subjektivismus befangen bleibt. Pessimistische Prognosen über die revolutionäre Perspektive der Arbeiterklasse und aller fortschrittlichen sozialen Kräfte, das ist hier unbedingt festzuhalten, folgen bei Horkheimer und Adorno aus einer falschen liberal-kulturpessimistischen, subjektivistischen Geschichtstheorie, aus dem Ansatz einer kleinbürgerlichen Resignationsideologie – aus einer antimarxistischen, spätbürgerlichen philosophischen Position! Es ist einfach Unsinn, diese antimaterialistische, antisozialistische philosophische Auffassung als „modernen Marxismus“ ausgeben zu wollen!⁵ [61] Nachdem Horkheimer und Adorno durch Eliminierung der dialektisch-materialistischen Analyse der Gesellschaft Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, reaktionäre und progressive soziale Klassen im eintönigen, pessimistischen Grau in Grau haben verschwimmen lassen – wodurch sie sich, nebenbei bemerkt, selbst von der Aufgabe entbunden haben, konkret und genau anzugeben, welche sozialen Verhältnisse reaktionär sind, welche sozialen Klassen und Schichten von der Macht verdrängt werden müssen und welche sozialen Kräfte sich dazu in welcher Form organisieren müssen – verwundert es nicht, wenn die wissenschaftliche marxistisch-leninistische Erkenntnis von der objektiven Notwendigkeit und Möglichkeit der revolutionären Sprengung der kapitalistischen Gesellschaft in eine – aus dem Revisionismus gut bekannte „Hoffnung“ verfälscht wird. In der „Dialektik der Aufklärung“ heißt es weiter: „Die Hoffnung auf die besseren Verhältnisse, somit sie nicht bloß

⁴ Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947, S. 167.

⁵ 1916 hat Lenin dieses Phänomen mit folgenden Worten charakterisiert: „Es ist in der Geschichte oft genug so gewesen, daß die Namen der revolutionären Führer, die bei den unterdrückten Klassen populär waren, nach dem Tode dieser Führer von ihren Feinden ausgenutzt wurden, um die unterdrückten Klassen irrezuführen.“ (Lenin, Der Imperialismus und die Spaltung des Sozialismus, Werke Band 23, Berlin 1960, S. 115/116)

Illusion ist, gründet weniger in der Versicherung, sie seien auch die garantierten, haltbaren und endgültigen, als gerade im Mangel an Respekt vor dem, was mitten im allgemeinen Leiden so fest gegründet ist.“⁶ Seit sich der Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft entwickelt hat, ist aus der „Hoffnung“ eine wissenschaftlich beweisbare Gewißheit geworden, eine praktische revolutionäre Entwicklung, die heute in Gestalt der sozialistischen Staatengemeinschaft die Hauptentwicklungsrichtung in unserer Epoche bestimmt. Allerdings wurde diese Entwicklung nicht durch bloße Versicherungen begründet, sondern wurde Wirklichkeit durch die revolutionäre Organisation und den Kampf der Arbeiterklasse und der mit ihr verbündeten Klassen und Schichten. Horkheimers und Adornos Philosophie der „Hoffnung“ krankt an dem gleichen Fehler, der sich schon in ihrer Geschichtsbetrachtung zeigte. Wenn die konkrete dialektisch-materialistische Analyse der kapitalistischen Gesellschaft, die wesentlich dadurch bestimmt ist, daß sie Feind des Subjektivismus und Voluntarismus ist, negiert wird, wenn also die exakte Untersuchung des dialektischen Widerspruches zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, der sozialen Klassenantagonismen einfach durch subjektivistische Mechanismen ersetzt wird, wenn die konkrete Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft abgeschafft, die „negative Dialektik“ in Wahrheit die Negation der Dialektik bedeutet; wenn der Grundwiderspruch der bürgerlichen Gesellschaft, der, wie Marx feststellt, ein „energisches, zur Auflösung treibendes Verhältnis“ ist, diese Qualität bei Horkheimer und Adorno durch Richtspruch ihrer subjektivistischen [62] Theorie einfach verliert – dann ist keine „bessere Einsicht“, sondern theoretische Falschheit die Ursache für ihre kleinbürgerliche Resignation.

Von dieser theoretischen Uminterpretation in subjektivistischen Pessimismus werden auch alle Begriffe des historischen Materialismus betroffen, soweit sie in der „kritischen Theorie“ Verwendung finden. Dialektik und Materialismus verwandeln sich in ihr *Gegenteil*: die manipulierte Dialektik soll dazu dienen, eine progressive soziale Änderung des Kapitalismus als *unmöglich* nachzuweisen; der Materialismus wird – so in Adornos „Negativer Dialektik“ – zum subjektivistischen „Inbegriff der Kritik“⁷; der „materialistische Zusammenhang der Individuen“, wie es in der „Deutschen Ideologie“ heißt, wird eliminiert: im völligen Gegensatz zum Marxismus führt die subjektivistische Kritik am kapitalistischen *System* zur anarchistischen Revolte gegen *jedes* gesellschaftliche System, die Ablehnung der Determination der bürgerlichen Gesellschaft zum Kampf gegen jeden *historischen Determinismus*! Unter der Hand wird daher bei Horkheimer und Adorno aus der Analyse der wirklichen *Dialektik der kapitalistischen Gesellschaft*, des objektiven Widerspruchs zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, der objektiven, in den ökonomischen Verhältnissen begründeten Lage der verschiedenen Klassen und Schichten ein subjektivistischer soziologischer Schematismus. Auch wo sie vorkommen, werden die Grundbegriffe der marxistischen Sozialanalyse ihres eigentlichen Inhaltes entkleidet und durch solche des resignativen bürgerlichen Liberalismus, der bei Adorno aus einer eklektischen Mischung Hegelscher, Marxscher und Freudscher Denkbestimmungen besteht, ersetzt. In einem Aufsatz über „Statik und Dynamik“ hat Adorno seine Methode der Gesellschaftsanalyse verdeutlicht: „Konkreter heißt Dynamik, in der Geschichte bis heute“, schreibt er dort, „zunehmende Beherrschung innerer und äußerer Natur. Ihr Zug ist eindimensional, geht zu Lasten der Möglichkeiten, die der Naturbeherrschung zuliebe entwickelt werden; stur, mechanisch das Eine verfolgend, verschlingt die losgelassene Dynamik alles andere.“⁸

Über das vermeintlich Eindimensionale wird in einem anderen Vortrag zu reden sein. Aber in diesem Begriff ist das Verfahren zusammengefaßt, die materialistische Analyse der realen Widersprüchlichkeit der gesellschaftlichen Entwicklung durch eine besondere Modifikation des [63] bürgerlichen Kulturpessimismus, in soziologischen Schematisierungen verpackt, zu ersetzen. Der Begriff der „Dynamik“ der Geschichte, so wie ihn Adorno verwendet, verdeckt genau das, was für alle progressiven Bewegungen die entscheidende Erkenntnis ist: nämlich die Differenzierung zwischen den historisch neuen, fortschrittlichen Potenzen der Menschheit in der Auseinandersetzung mit der Natur, und den durch das Kapitalverhältnis bedingten Hemmnissen, durch die produktive in destruktive Kräfte

⁶ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. a. a. O., S. 267.

⁷ *Th. TV. Adorno*, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. Main 1966, S. 195.

⁸ *Th. TV. Adorno*, *Über Statistik und Dynamik*, in: *Neue Deutsche Hefte*, Nr. 81, Gütersloh Mai/Juni 1961, S. 65.

verwandelt werden. Die „kritische Theorie“ verfährt da großzügiger: sie erklärt *alles*, was sich im Kapitalismus entwickelt – die Produktivkräfte, die Arbeiterklasse etc. – zum historischen Regreß, wachsende Vergesellschaftung *unwiderrufflich* zur wachsenden Entfremdung⁹ – und erspart sich damit die Mühe der historisch konkreten, *dialektischen* Untersuchung der bürgerlichen Gesellschaft.

Adornos Analyse in „Statik und Dynamik“ u. a. Schriften ist deshalb abstrakt, idealistisch, unhistorisch und schematisch. Bei ihm geht es gar nicht um die Analyse der wirklichen objektiven Widersprüche, um die notwendige Trennung zwischen Progressivem und Reaktionärem, Fortschritt und Hemmung in der gesellschaftlichen Produktion unter kapitalistischen Bedingungen selbst; in der „kritischen Theorie“ verblässen diese für das Handeln der progressiven Kräfte unablässigen Unterscheidungen zugunsten eines undialektischen Mechanizismus, nach dem jede Gesellschaft, die produziert, zugleich die berühmte Nacht produziert, in der alle Katzen grau sind. Noch einmal sei gesagt: Aus diesem falschen theoretischen Ansatz, aus dieser „transzendentalen Geringschätzung“ der wirklichen Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft resultiert der kleinbürgerliche Pessimismus Horkheimers und Adornos, die auch für die konkreten Bewegungen und Organisationen der gegen die soziale Reaktion kämpfenden Kräfte – wie schon ihre geistigen Vorfahren, die Junghegelianer – nur Spott und Hohn übrig haben. Auch ein „dialektisch“ begründeter Antikommunismus ist nicht feiner als jede andere Ideologie im Interesse des Monopolkapitals.

Der unvermittelte Schluß von einer abstrakten „Naturbeherrschung“ auf konkrete soziale Sachverhalte bei Adorno ist darüber hinaus falsch. Der Grad der Beherrschung der Natur, darauf hat Marx u. a. in den Vorarbeiten zum Kapital, den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“, mehrmals hingewiesen, der sich primär in den gesellschaftlichen Produktivkräften ausdrückt, ist selbst wesentlich mitbestimmt [64] und bedingt durch die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse, in denen sie sich vollzieht. Völlig falsch und vulgärökonomisch ist Adornos Auffassung, wenn sie den Grad der Naturbeherrschung unmittelbar, „eindimensional“ auf die Grundbestimmung der Menschen, ihre gesellschaftlichen Verhältnisse verlängert. Die Menschen leben in gesellschaftlichen Verhältnissen, im Kapitalismus in solchen der bürgerlichen Klassengesellschaft; ihre Existenz- und Verhaltensweisen ist durch diese spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen determiniert, innerhalb deren sie ihren Austausch mit der Natur regeln. Adornos Analyse verfehlt diese Dimension der gesellschaftlichen Verhältnisse und versucht, diesen Fehler durch vulgäre ökonomische Thesen zu kaschieren. Darüber hinaus straft er sein selbst angekündigtes Programm dialektischer, also historisch konkreter Analyse des Kapitalismus mit dieser Verfahrensweise Lügen. Die historisch gewachsenen Möglichkeiten, von denen Adorno spricht, sind, wenn es sich um reale und nicht um bloß behauptete handelt, in eben demselben Entwicklungsprozeß gesellschaftlicher Produktion, dem historisch konkreten Arbeitsprozeß *entstanden*.

Die gesellschaftlichen Möglichkeiten, die die Menschen durch die Veränderung der Produktionsverhältnisse realisieren können, existieren nicht als anthropologisches Fixum vor oder nach dem Sündenfall der „Naturbeherrschung“, sondern entfalten sich weiter im Prozeß der Gestaltung neuer, nicht mehr vom Kapital bestimmter Produktionsverhältnisse. Offensichtlich ist es unmöglich, von Überwindung des Kapitalismus als einem gesellschaftlich realen, historisch konkreten auf einen höheren sozialen Zustand gerichteten Prozeß zu reden, wenn von den materiellen Vorbedingungen für diesen Prozeß – der Entwicklung der Produktivkräfte, des Klassenantagonismus u. a. – abstrahiert wird. Das wirkliche Problem besteht darin, die gesellschaftlichen Produktivkräfte unter neuen, sozialistischen Produktionsverhältnissen nach einem *anderen Gesetz* zu entwickeln.

Adorno und Horkheimer machen es sich in ihrer Theorie dagegen viel einfacher: es ist ihnen offensichtlich unmöglich, zu begreifen, daß die Entwicklung der Produktivkräfte anderen Gesetzen als denen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse gehorchen kann. Aus diesem Unvermögen schlußfolgern sie, daß die Produktivkräfte selbst „stillgestellt“ werden müßten. Zweifellos ein einfaches Verfahren. Durch das Postulat der „kritischen Theorie“ wird jede Vergegenständlichung menschlich-gesellschaftlicher Schöpferkräfte, mit dem Verdikt „bürgerlich“ belegt. Stillschweigend ist bei solch

⁹ Vgl. M. Horkheimer/Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., S. 79.

einem Verfahren die Frage nach den bestimmten Produktionsverhältnissen, in denen sich die Pro-
[65]duktivkräfte entwickeln, zum sekundären Phänomen, ja sogar bedeutungslos geworden.

Darin zeigt sich das grundsätzlich Fehlerhafte in der Auffassung der „kritischen Theorie“: Wenn in Wahrheit die kapitalistischen Produktions- und gesellschaftlichen Verhältnisse die Ursache dafür sind, daß aus gesellschaftlichen Produktivkräften Destruktiv- und Manipulativkräfte, Kräfte im Dienste des Kapitals werden, die sich gegen gesellschaftlichen Fortschritt und soziale Befreiung richten, so übersieht der transzendente Rigorismus der „kritischen Theorie“ diese tatsächlichen, historisch konkreten, gesellschaftlich ausschlaggebenden Unterschiede großzügig. Die „negative Dialektik“ kritisiert da gleich nach dem metaphysischen Verfahren der „wahrhaft kritischen Kritik“. Sie belehrt die „Völker“ über die „transzendente Geringschätzung“ alles „Gegebenen“, jemals von Menschen Produzierten. „Der mythische wissenschaftliche Respekt der Völker vor dem Gegebenen, das sie doch immerzu schaffen“, so heißt es in der „Dialektik der Aufklärung“, wird schließlich zur positiven Tatsache, zur Zwingburg, der gegenüber noch die revolutionäre Phantasie sich als Optimismus vor sich selber schämt und zum fügsamen Vertrauen auf die objektive Tendenz der Geschichte entartet.“¹⁰ Der wissenschaftliche Sozialismus hat nachgewiesen, daß jede Theorie, die nicht auf die „objektive Tendenz der Geschichte“ gegründet ist, beim flachen Subjektivismus endet. Die wissenschaftliche Leistung des Marxismus-Leninismus ist ja gerade auf die wissenschaftliche Analyse der „objektiven Tendenz der Geschichte“, der sie bewegenden Widersprüche und der sich daraus für die Arbeiterklasse und alle progressiven Kräfte ergebenden objektiven Aufgaben zum Sturz des Monopolkapitals gegründet. Ohne die wissenschaftliche Erkenntnis der „objektiven Tendenz der Geschichte“ und ohne das Begreifen der daraus sich ergebenden Aufgaben für die antiimperialistische Bewegung verfielen die Weltanschauung der Arbeiterklasse wieder in Subjektivismus und Voluntarismus.

Gerade das, was Horkheimer und Adorno – recht verstanden – hier verächtlich machen, ist ja das wichtigste Element zur Begründung des wissenschaftlichen Sozialismus, der Strategie und Taktik des Kampfes gegen den Imperialismus. Wenn die revolutionäre Strategie sich auf die objektiven Entwicklungsgesetzmäßigkeiten, die historische Entwicklung stützt, wenn sie deren nüchterne Analyse zum Ausgangspunkt ihres Programms macht, so hat dies also gar nichts mit einer „Entar-[66]tung“ zu tun, wie Horkheimer und Adorno denunziatorisch behaupten. Diese Konzeption bringt lediglich zum Ausdruck, daß die Enttäuschung angesichts der monopolkapitalistischen Entwicklung in der Gegenwart in eine Angst vor allen progressiven Kräften der Gesellschaft umgeschlagen ist – weiter nichts.

Die kleinbürgerliche Auffassung Horkheimers und Adornos führt darüber hinaus dazu, daß der wirkliche gesellschaftliche Fortschritt in unserer Epoche, der Sozialismus, nach dem Vorbild der imperialistischen Konvergenztheorie dem Kapitalismus wesensgleich gemacht wird. Wie soll nach dieser Vorstellung je der Sozialismus beweisen, daß er die Menschen universeller, reicher, produktiver macht? Wie soll die von kapitalistischer Ausbeutung freie Gesellschaftsordnung der Mehrheit der arbeitenden Menschen überzeugend demonstrieren, daß sich unter sozialistischen Produktionsverhältnissen eine *allseitige* gesellschaftliche Überlegenheit über den Kapitalismus realisiert? Woher sollen die progressiven Kräfte nach einer solchen Vorstellung überhaupt die Gewißheit nehmen, daß das, was sie tun, gesetzmäßig, also historisch notwendig ist? Die „kritische Theorie“ macht aus der Überwindung der kapitalistischen Ordnung eine Utopie, deren Hauptinhalt darin besteht, die objektive Notwendigkeit und die materiellen Gesetzmäßigkeiten dieses Prozesses zu negieren.

Dem Ersetzen der wirklichen Analyse der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse, Besitz- und Klassenverhältnisse im Kapitalismus durch einen soziologischen Schematismus entspricht andererseits Adornos Konstruktion eines über- und außerhistorischen Menschenbildes, einer Konzeption, in der sich „Mensch“ und „Natur“, beiderseits enthistorisiert, abstrakt gegenüberstehen. Daß diese Auffassung den Marxismus durch Elemente des Junghegelianismus und der spätkapitalistischen liberalen Kulturkritik ersetzt – Horkheimers eigener Verweis auf Schopenhauer ist dafür ein Beleg – haben nicht nur Marxisten gesehen.¹¹

¹⁰ M. Horkheimer/Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., S. 57.

¹¹ Vgl. J. Habermas, Ein philosophierender Intellektueller, In: Über Th. W. Adorno, Frankfurt am Main 1969, S. 40.

II.

In dem Maße, wie die „kritische Theorie“ Horkheimers und Adornos der Anstrengung entsagt, bei der Analyse praktischer Schritte für wirkliche, praktische progressive Veränderungen zu helfen, erhält sie einen [67] Akzent, der gegen jede *reale Möglichkeit* gerichtet ist, die sozialen Verhältnisse des Spätkapitalismus im Sinne des gesellschaftlichen Fortschritts zu verändern. Während die Kritik am Imperialismus immer mehr anonym, sozial unbestimmt und abstrakt-allgemein wird – werden tatsächliche Bewegungen, die sich gegen die Herrschaft des Kapitals richten, immer direkter mit Name und Adresse verhöhnt. Darin kommt auch ein Stück historischer Entwicklung der theoretischen Position von Horkheimer und Adorno zum Ausdruck. Beide sind schon vor 30 Jahren von der Position antiimperialistischer Kräfte, deren Mission sie nie wirklich vertreten haben, *grundsätzlich* abgerückt. Ihr Kokettieren mit dem Marxismus beruht nicht auf dem Bemühen, der Arbeiterklasse und anderen progressiven Kräften beim Verständnis ihrer tatsächlichen gesellschaftlichen Lage und ihrer historischen Mission zu helfen; es war der Versuch, für die „kritische Theorie“ idealistisch einen „Vollstrecker“ zu suchen, der ihren Intentionen entsprach. Das Beharren auf einer falschen Spontaneitätstheorie beruht auf dieser verkehrten idealistischen Methode.

Eine wirklich sozialökonomische Analyse der materiellen Lage der werktätigen Klassen und Schichten in der bürgerlichen Gesellschaft ist von Horkheimer und Adorno *nie* geleistet worden; die Antwort auf das Problem, durch welche *konkreten* sozialen und politischen Veränderungen und Organisationsformen die Arbeiterklasse und andere Schichten nicht nur ihre soziale Lage, sondern auch ihr gesellschaftliches Bewußtsein ändern können, ist dem transzendentalen Rigorismus der „kritischen Theorie“ nie eingefallen.

Für das gesellschaftlichen Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts, der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, so schreibt Horkheimer 1937, gibt es keine „spezifische Instanz“, als die „kritische Theorie selbst“. Nachdrücklich wird dies in bezug auf die Arbeiterklasse selbst von Horkheimer nochmals unterstrichen: die Entgegensetzung der „kritischen Theorie“ gegen ihre Vereinigung mit jeder möglichen progressiven sozialen Klasse und ihrer Macht ist seit dem zum *Grundgesetz* dieser Position geworden.¹² Wer sich bemüht, aus Denkanstößen der „kritischen Theorie“ vernünftige Einsichten in praktische politische Opposition gegen den Imperialismus umzusetzen, wird daher *unisono* von Horkheimer und Adorno als dümmlich, ja reaktionär, abgestempelt. Alle jene müssen sich den unsinnigen Vorwurf [68] gefallen lassen, *gerade weil* sie den Imperialismus praktisch verändern wollen, seien sie zu wenig praktisch und unterwürfen sich dem „Gewissenszwang“ der antiimperialistischen Kräfte.¹³ Offensichtlich ist Adornos Vorstellung von sozialer Kritik an eine Grenze gebunden: sie darf nicht zur *Veränderung der sozialen Praxis* werden. Sie ist gesetzmäßig begründet in Horkheimers und Adornos kleinbürgerlich. idealistischem Utopismus, in ihrer Furcht vor der wirklichen Revolution.

Die konsequent dialektisch-materialistische Begründung der Gesellschaftsanalyse ist, wie oben gezeigt, keineswegs etwas dem Marxismus Zufälliges. Im Gegenteil, sie stellt die erkenntnistheoretische und weltanschauliche, methodologische Basis für die wissenschaftliche Begründung der Strategie und Taktik der Arbeiterklasse im Kampf gegen die soziale Reaktion dar. Die weltanschauliche und wissenschaftliche Voraussetzung, um nicht in kleinbürgerlichem Utopismus zu versanden, besteht doch für die antiimperialistische Bewegung darin, die objektiven Bedingungen und das gesellschaftliche Ziel ihrer Aktivität in höchstem Maße wissenschaftlich nüchtern und real zu erfassen und allen antiimperialistischen Kräften zu vermitteln. Diese erforderliche Analyse der Notwendigkeit und Möglichkeiten der antiimperialistischen Aktion ist daher vor allem an zwei *Bedingungen* geknüpft:

1. Zur Überwindung der kapitalistischen Verhältnisse ist die wissenschaftliche Analyse der bürgerlichen Gesellschaft unter dem Aspekt ihrer *allgemeinen, gesetzmäßigen, grundlegenden Beziehungen*

¹² Vgl. M. Horkheimer, Autoritärer Staat, in: Walter Benjamin zum Gedächtnis, hrsg. vom Institut für Sozialforschung Los Angeles 1942, S. 153.

¹³ Vgl. Th. Th. Adorno, Stichworte. Frankfurt am Main 1969, S. 173 ff.

erforderlich, die nicht fetischisierten, sondern dialektisch-materialistisch gefaßten „Naturgesetze“ der kapitalistischen Produktionsweise müssen wissenschaftlich erfaßt werden.

2. Zugleich gilt es, die objektiven, durch die Erfordernisse des materiellen Lebens der Gesellschaft selbst gestellten Bedingungen für die höhere Gesellschaftsformation herauszuarbeiten.

Durch die Revolution beseitigt die Arbeiterklasse mit dem herrschenden Kapitalverhältnis zugleich die blinde und unbegriffene Abhängigkeit der Menschen von den gesellschaftlichen Gesetzen. Damit wird aber nicht die Objektivität und Allgemeingültigkeit der gesellschaftlichen Gesetze dieser Produktionsweise aufgehoben. *Im Gegenteil*: Die Erfahrungen beim Aufbau der sozialistischen Ordnung auch in der DDR zeigen, wie wichtig es ist, die objektiven Gesetzmäßigkeiten der sozialistischen Gesellschaft zu erkennen, um sie in der Praxis der werktätigen Bevölkerung selbst *beherrschen zu lernen*. Die überhebliche [69] Ignoranz und Arroganz der „kritischen Theorie“ gegenüber dem wirklichen Sozialismus hat ihre Schöpfer bis heute daran gehindert, von diesem praktischen Prozeß der Gestaltung einer neuen Ordnung auch nur das mindeste zu begreifen.

Die materialistische Analyse in der marxistisch-leninistischen Theorie hat also nicht das geringste mit jenen Auffassungen zu tun, die alle reformistischen und links-existentialistischen Theorien so gerne vor allem Engels und Lenin unterstellen möchten: einer Art Kapitulation vor den verdinglichten Verhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft. *Im Gegenteil*: die dialektisch-materialistische Analyse der kapitalistischen Gesellschaft, die Grundlage der marxistisch-leninistischen Strategie und Taktik arbeitet die materiellen Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft präzise heraus, um sie verändern zu können; sie analysiert zugleich die objektiven Gesetze des Sozialismus, um sie realisieren zu können. Beides ist nur dadurch möglich, weil der Marxismus-Leninismus – und darin besteht seine *primäre* Leistung – die sozialen Triebkräfte dieses Prozesses bestimmt – die Arbeiterklasse und ihre Bündnispartner und *gleichzeitig* die Bedingungen fixiert, unter denen die Arbeiterklasse ihre revolutionären Potenzen organisieren, also verwirklichen und beim Aufbau einer sozialistischen Ordnung auf höherer Stufe freisetzen kann. Der Marxismus-Leninismus ist in erster Linie die Wissenschaft von der geschichtsbestimmenden Rolle der Arbeiterklasse, von den Gesetzmäßigkeiten und Bedingungen der Realisierung ihrer historischen Mission, von den objektiven Erfordernissen des Aufbaus des Sozialismus. Das ist die gemeinsame Auffassung von Marx, Engels und Lenin. Die „kritische Theorie“, unfähig diesen Standpunkt des „neuen Materialismus“ wie Marx ihn in den Feuerbachthesen charakterisiert, zu teilen, eliminiert dessen notwendigen und gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen dialektischem Materialismus und marxistischer Klassenposition. Das führt dazu, daß mit dem Materialismus auch die proletarische Revolution verschwindet. Aus der „dialektischen Negation“ der Kapitalherrschaft wird ihre Verurteilung vom Standpunkt der „Transzendenz“: Zweck und das Ziel solcher Kritik wird unbestimmt. Solche Art der theoretischen „Negation“ hat nicht mehr die Funktion, geistige Hilfe bei der *praktischen* sozialen Veränderung des Kapitalismus zu leisten; in Abhängigkeit davon wird ihr Ziel ambivalent, die „kritische Theorie“ pendelt zwischen romantisch-liberalem Antikapitalismus und dem traditionellen Kulturpessimismus in der imperialistischen Entwicklungsetappe.

Hier wird am schärfsten der unüberbrückbare Graben zwischen dem wissenschaftlichen Sozialismus und der „kritischen Theorie“ sichtbar. [70] Horkheimers Abhängigkeit von Schopenhauers reaktionärem Kulturpessimismus ist bekannt. Adornos Lob für Nietzsche in der „Negativen Dialektik“¹⁴, er sei ein Zerstörer des ideologischen Bannes, der vom System der Bedürfnisse in der bürgerlichen Gesellschaft geprägt ist, bedeutet daher weit mehr als zufällige Kongruenz. Diese Übereinstimmung offenbart, daß Adornos Position die der radikal subjektivistischen Denunziation der kapitalistisch-positivistischen Heuchelei ist, die von einer kritisch-revolutionären Analyse der bürgerlichen Gesellschaft prinzipiell unterschieden ist.

Das zeigt sich allenthalben in seiner Analyse des Kapitalismus. „So verzweifelt objektiv“ ist nach Adorno die Gesellschaft nur dadurch¹⁵, daß sie sich unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse gegenüber den produzierenden Menschen *verselbständigt*; also nur dann, wenn

¹⁴ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., S. 32.

¹⁵ Ebenda, a. a. O., S. 20.

die Menschen von ihr beherrscht werden, statt über sie zu herrschen. Der darin steckende historische Idealismus ist offenkundig: System, objektiv Reales ist die Gesellschaft nur dann, wenn sie – wie es fast alle Marxfälscher seit den 20er Jahren wiederholen – Produkt, Niederschlag von verdinglichtem Bewußtsein ist. Von einer Veränderung, die bloß im Bewußtsein stehen bleibt, stellten Marx und Engels schon in der „Deutschen Ideologie“ fest, daß sie reiner Konservatismus sei.¹⁶

Ähnlich wie Adornos Fehlinterpretation des Materialismus ist auch sein Mißverständnis der Dialektik. Für die Gesellschaftstheorie des wissenschaftlichen Sozialismus ist sie unentbehrlich, „weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist“¹⁷.

Für die „kritische Theorie“ ist die Dialektik, ähnlich wie schon der Materialismus, nichts als eine Objektivierung eines „falschen“ historischen Zustandes. Sie ist „... Ontologie des falschen Zustandes. Von ihr (der Dialektik – W. J.) wäre ein richtiger befreit, System so wenig wie Widerspruch.“¹⁸ Das, was in Wahrheit die große Leistung der [71] materialistischen Dialektik ausmacht – daß sie es ermöglicht, die notwendigen objektiven Entwicklungsgesetzmäßigkeiten, die zu einer höheren Ordnung führen, zu erkennen, wird in der „kritischen Theorie“ gerade beseitigt. Sie ersetzt die Dialektik durch Utopie; aus der Überwindung des Kapitalismus wird die gedankliche Negation jedes gesellschaftlichen Systems überhaupt. Was soll das für eine „Negation“ der bürgerlichen Gesellschaft sein, die nicht deren Klassenwesen, wohl aber jedes gesellschaftliche System überhaupt aufheben will?

Der praktische Aufbau des Sozialismus schließlich widerlegt am überzeugendsten diesen philosophischen Idealismus. Wenn unsere Zeit in wachsendem Maße von den Erfolgen dieses Aufbaus bestimmt wird –dann ist die Ursache dafür gar nicht, wie Horkheimer und Adorno es wollen, im „Aufheben“ der Objektivität der gesellschaftlichen Gesetze begründet, sondern in deren optimaler *Verwirklichung* gemäß den immanenten Zwecken der sozialistischen Gesellschaftsordnung. Gesellschaftliche Freiheit und Überwindung der kapitalistischen Verdinglichung sind nicht möglich durch ein von der Theorie postuliertes Aufheben gesellschaftlicher Gesetze, sondern nur durch die schwere und komplizierte Anstrengung, die Mehrheit der Bevölkerung mit dem Wissen auszustatten, daß sie befähigt, in der *Veränderung* der *sozialen Praxis* einer gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeit zum Ausdruck zu verhelfen, die in der Wirklichkeit neue soziale Beziehungen, neue Produktions- und Eigentumsverhältnisse realisiert. Natürlich ist es einfacher, jeder sinnvollen gesellschaftlichen Tätigkeit, jeder Anstrengung zur Mehrung des gesellschaftlichen Reichtums unter sozialistischen Bedingungen das Etikett „bürgerlich, bürgerlich“ anzuheften. Aber praktisch wäre damit nur dem gedient, was Horkheimer und Adorno so scheinbar kompromißlos bekämpfen: der Fortexistenz des Kapitalismus.

Dagegen ist auch der Einwand nicht stichhaltig, Horkheimer und Adorno seien von der Sorge ausgegangen, daß dem Sozialismus eventuell zu viel „Überreste“ des Kapitalismus anhaften könnten. Eine Antwort auf diese Frage ist in unserer Zeit nicht mehr nur an theoretisch Prognosen gebunden. Sie ergibt sich in erster Linie aus der Praxis der sozialistischen Länder. Die praktischen Erfahrungen beim Aufbau und bei der weiteren Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft machen deutlich, daß die sozialistische Ordnung nur auf ihrer eigenen, durch die neuen Macht-, Besitz- und gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmten Grundlage entwickelt werden kann. Daher sind die Befürchtungen der „kritischen Theorie“ überflüssig. Aber diese sind in Wahrheit ganz anders gerichtet. Ihr Anliegen ist nicht die Stärkung der sozialistischen [72] Gesellschaft, deren wachsende Überlegenheit über das kapitalistische System, sondern sie verfährt auch hier *rigoros*, indem sie die wirklichen, *konkreten* Unterschiede zwischen staatsmonopolistischem Kapitalismus und Sozialismus vornehm ignoriert. Nach dem Richtspruch der „kritischen Theorie“ ist auch die sozialistische Gesellschaft nichts als die manipulierte Steuerung des „durch die Jahrtausende gefesselten Bewußtseins“¹⁹. So einfach macht es sich

¹⁶ K. Marx/F. Engels, Die Deutsche Ideologie, in: K. Marx/F. Engels. Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 20.

¹⁷ K. Marx. Nachwort zur zweiten Auflage des „Kapital“. zitiert nach: Das Kapital. Bd. 1, Berlin 1957. S. 18.

¹⁸ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., S. 20.

¹⁹ Th. TV. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., S. 202.

der „utopische“ Standpunkt. Er empfiehlt dem Sozialismus Abbau der Grundlagen seiner sozialen Ordnung. Er propagiert ein Verteilungsprinzip²⁰, das Marx schon in seiner „Kritik des Gothaer Programms“ als lassalleanisch und illusorisch bezeichnet hatte.²¹ Er läßt – wie jeder Revisionismus – die wirkliche, praktische Veränderung der materialistischen und ideologischen Verhältnisse im Sozialismus hinter antikommunistischen Vorbehalten verschwinden. Auch hier, bei der Analyse der Notwendigkeit des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus, eliminieren die Schöpfer der „kritischen Theorie“ die wirkliche Dialektik der historischen Entwicklung. Adorno möchte, wie in der „Negativen Dialektik“ ausgeführt, nicht nur den Kapitalismus sondern den *historischen Determinismus überhaupt* überwinden; das „ganz Andere“, sein ersehnter neuer gesellschaftlicher Zustand, ist daher den heutigen Menschen, von denen allein er doch *durch ihre politische Tat* realisiert werden könnte, „unerträglich“.²² Darin kommt eine, der „kritischen Theorie“ eigene reale Dialektik zum Ausdruck: die Abstraktion *von der wirklichen Widersprüchlichkeit* der bürgerlichen Gesellschaft, die Verketzerung *aller* sozialen Kräfte als bürgerlich-kapitalistisch, die scheinbar asketische Strenge und „Reinheit“ der „kritischen Theorie“, ihre verbale Negation aller bürgerlichen Ideologie offenbart sich in Wahrheit als *Blockierung* jeder echten, effektiven, d. h. die objektive Determiniertheit der gesellschaftlichen Entwicklung berücksichtigenden, progressiven sozialen Aktion. Die gewaltige Aktivität Horkheimers und Adornos in der Verteilung des Charakteristikums „bürgerlich, bürgerlich“, bedeutet in Wahrheit nichts als die Denunzierung jeder realen, praktischen Alternative zur bürgerlichen Ordnung, die sich wahrhaftig nicht beim Austeilen von idealistischen Zensuren begnügen kann.

Gegen die in der materialistischen Dialektik begründete Erkenntnis der objektiven Gesetze und der realen Möglichkeiten zum Sturz der kapitalistischen Ordnung haben Horkheimer und Adorno seit Beginn ihrer theoretischen Arbeiten idealistische Konstruktionen gesetzt. Schon immer verwechselten sie in ihrer Theorie die objektive Realität mit menschlichen Absichten; wobei es unerheblich bleibt, daß die Interpretation dieses Subjektivismus zuerst neukantianisch bzw. schopenhauerisch gefaßt war und erst später durch eine subjektivistische Hegel-Interpretation mit einem soziologischen Schematismus angereichert wird. In Adornos Dissertation steht dasselbe wie in Horkheimers jüngstem „Spiegel“-Interview: die Welt ist *Vorstellung*, konstruiert durch menschliche Eindrücke, Erzeugnis geistiger Aktivität.

Mit der weiteren theoretischen Entwicklung Horkheimers und Adornos wird aus der individuellen „Vorstellung“ eine soziologisch motivierte; *aber der darin liegende Idealismus wird nicht überwunden!* Immer bleiben verschiedene objektive Klasseninteressen in der idealistischen Vorstellung der „kritischen Theorie“ nur verschiedene Vorstellungsweisen der Wirklichkeit – mehr nicht!

Das hat nichts mit dem wissenschaftlichen Sozialismus, aber viel mit Nietzsches Philosophie zu tun, der in der Vorbereitung der Bourgeoisie auf den Imperialismus die alten Sekuritätsauffassungen des traditionellen Bürgertums destruierte. Nur: Nietzsche war ein erklärter Feind der Arbeiterklasse und des gesellschaftlichen Fortschritts, seine Theorie ist es in ihrer Wirkung bis heute geblieben.

Tatsächlich könne eine Änderung des Systems, so wird aus der falschen, idealistischen Erkenntnistheorie Horkheimers und Adornos dekretiert, nur in Richtung auf das „Ganz Andere“, eine metaphysische Instanz, erfolgen. Damit ist jeder echte sozial konkrete antiimperialistische Impuls der „kritischen Theorie“ offen aufgegeben. Die Überwindung des Kapitalismus wird zur Angelegenheit eines idealistischen Deus ex machina der „Transzendenz“ oder – wie es Horkheimer heute in schöner Offenheit sagt – der „Sehnsucht nach Gott“.²³ Die Kritik des Spätkapitalismus erweist sich beim näheren Hinsehen als Beschwörung der Religion – wahrlich ein epochemachendes Ergebnis.

III.

Noch einmal sei festgestellt: die „kritische Theorie“ kann ihre resignativen Züge *nicht* mit einer rationalen Analyse heutiger Probleme des antiimperialistischen Kampfes begründen. Kein wirklicher

²⁰ Ebenda, a. a. O., S. 148.

²¹ Vgl. K. Marx, Kritik des Gothaer Programms in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 19, Berlin, S. 16 ff.

²² Th. W. Adorno, Negative Dialektik, a. a. O., S. 343.

²³ Der-Spiegel, Nr. 1/2 1970, S. 81.

Marxist hat [74] gelehrt, daß der staatsmonopolistische Kapitalismus in vieler Hinsicht den Kampf der gegen das Kapital gerichteten Kräfte kompliziert. Aber das kann nur bedeuten, daß die Etappe der Vorbereitung des entscheidenden Kampfes gegen das Kapital die Phase der Sammlung und Organisation der Kräfte gegen die spätkapitalistische Ordnung umfassender geworden ist. Die Auffassung, die Proletarier würden die kapitalistische Produktionsweise auf einmal und spontan stürzen, ist nichts weiter, als eine Übertragung des falschen bürgerlichen Menschenbildes auf das Proletariat.

Für die Bedingungen der imperialistischen und staatsmonopolistischen Phase der Kapitalherrschaft hat *Lenin*, wohl wissend, daß das Kapital bestrebt ist, die Keime des Neuen zu erdrücken und zu zerstören²⁴, mit seiner Theorie der Organisation der Arbeiterpartei die entscheidenden Elemente herausgearbeitet, die das Proletariat berücksichtigen muß, wenn es sich als „Klasse an und für sich“ (Marx) organisiert. *Lenin* hat dabei die *höchst aktuelle Wahrheit* ausgesprochen, daß das Kapital im Kampf gegen die Arbeiterklasse bestrebt ist, die wichtigste, bedeutendste Waffe des Proletariats – seine revolutionäre Organisation – zu zersetzen.

Adorno und *Horkheimer* sind auf Grund ihrer falschen, dem Marxismus entgegengesetzten Konzeption *unfähig*, diese Tatsachen richtig zu begreifen; ja, ihre Auffassungen gehen sogar dahin, diese wichtigste Waffe des Proletariats direkt zu unterminieren und zu zersetzen; ihre Auffassungen werden zu Instrumenten der Zersetzung des anti-imperialistischen Kampfes.

Der hier in Rede stehende Zusammenhang ist einer der wichtigsten im Gebäude der „kritischen Theorie“, und zwar deshalb, weil hier am klarsten zutage tritt, wie bei verbaler Beschwörung des Marxismus dessen Erkenntnisse in Wirklichkeit auf das Niveau des kleinbürgerlichen Subjektivismus herabgefälscht werden. Besonders drastisch wird dies im Menschenbild der „kritischen Theorie“, in der falschen These aus der „Dialektik der Aufklärung“²⁵, daß schon die *Bewegung* der modernen technischen Produktivkräfte die Menschen zur umkehrbaren Konformität verurteilen würde. Richtig ist: die Entwicklung und Anwendung der Produktivkräfte unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen verwandeln in großem Maße die produktiven Kräfte in destruktive; am deutlichsten wird dies in der umfassenden Rüstungsproduktion für den Aggressionskrieg. Natürlich bleibt das nicht ohne [75] Folgen auf die „größte Produktivkraft“ selbst, auf die Arbeiterklasse.²⁶ (Marx, Das Elend der Philosophie, in Werke Bd. 4, S. 181.) Die Klassenorganisationen des Proletariats müssen sich mit diesen depravierenden Folgen auseinandersetzen, sie müssen diese unheilvollen Konsequenzen zu überwinden suchen; denn natürlich ist das Kapital bemüht, die Widersprüche, die durch seine eigene Klassenherrschaft produziert werden, so zu manipulieren, daß deren *Klassencharakter* möglichst unerkennbar bleibt.

Aber um die Analyse dieses sozialen Zusammenhangs geht es *Adorno* und *Horkheimer* *gar nicht*; statt das Wesen, den Klassencharakter dieser, die moderne Technik im Interesse der herrschenden Klasse ausnutzenden Manipulation *mit Name und Adresse*, durch Analyse der ökonomischen und gesamt-gesellschaftlichen Basis aufzudecken, werden diese Phänomene einer „bürgerlichen“ ratio als solcher in die Schuhe geschoben. Diese Methode wird auch dadurch unterstützt, daß durch eine geschichtsphilosophische Rezeption der Freudschen Psychoanalyse objektiv soziale, aus den bürgerlichen Produktionsverhältnissen entspringende Konflikte zu individual-psychologischen umgedeutet werden, die auf dem Wege der Selbstreflexion beherrschbar sind.

Die marxistische Erkenntnis, daß die kapitalistische Gesellschaft primär Klassengesellschaft ist, daß sich die Widersprüche vor allem in der Klassenspaltung der Gesellschaft niederschlagen, bleibt bei *Horkheimer* und *Adorno* bloß Phrase: in Wahrheit kommen sie *nie* über die abstrakt-aufklärerische Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft hinaus. Zumindest seit *Adornos* „Minima Moralia“ wurde das Individuum zur einer Art Monade, von dem er voller Verwunderung und Resignation feststellt, daß es sein Dasein „dem Unwesentlichen, dem Schein“ schuldet.²⁷

²⁴ Vgl. *W. I. Lenin*, Werke, Bd. 5, Berlin 1955, S. 394 ff.

²⁵ *M. Horkheimer/Th. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., S. 51.

²⁶ *K. Marx*, Das Elend der Philosophie, in: *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 4, Berlin 1959, S. 181.

²⁷ *Th. W. Adorno*, Minima Moralia, Berlin-Frankfurt/Main 1951, S. 205 f.

Eine solche Auffassung bedeutet in Wahrheit einen Rückfall auf eine vormarxistische bürgerlich-liberale Konzeption des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, die gemäß dem spätbürgerlichen Kulturpessimismus der „kritischen Theorie“ ins Resignative gewendet wird.

Bereits in den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“ hatte Marx festgestellt: „Die Gesellschaft besteht nicht aus Individuen, sondern drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinanderstehen.“²⁸

[76] Lenins Erkenntnis, daß die Arbeiterpartei die Interessen der gesamten Klasse gegen die des Kapitals vertritt und durchsetzt, entspricht dieser Erkenntnis auf der Ebene der politischen Organisation.²⁹

Analoge Erfahrungen zeigen sich beim Aufbau des Sozialismus. Sturz des Kapitalismus und Errichtung der sozialistischen Ordnung ist vor allem die Realisierung der historischen Mission einer *Klasse*, der Arbeiterklasse, im Bündnis mit anderen Klassen und Schichten: dies ist dann möglich, wenn im Handel nicht „des Individuums“, sondern der vielen, wirklich existierenden Menschen diese Klasseninteressen praktisch erkannt und durchgesetzt werden. Die Interessen der Arbeiterklasse sind eben u. a. dadurch bestimmt, daß sie weit mehr umfassen als das, was sich aus der alltäglichen Lage des einzelnen Arbeiters ergibt. Die wirkliche Aufgabe besteht daher darin, den spontanen Protest gegen die Kapitalherrschaft auf die Ebene der Bewußtheit zu heben; die „kritische Theorie“ dagegen verselbständigt die Spontaneität, macht aus ihr einen Fetisch und wendet sich *gegen* mögliche politische Bewußtheit.

Unfähig oder nicht willens, den objektiven Zusammenhang zu begreifen, entwickeln Horkheimer und Adorno eine dezidierte Gegenkonzeption gegen den Leninismus und den praktischen Aufbau des Sozialismus auf der Grundlage eines resignierenden Liberalismus. Anstatt vom Standpunkt der Erkenntnisse der progressiven Klasse zu urteilen, machen sie aus der Not des kleinbürgerlichen, im Kapitalismus immer mehr entwurzelten Individuums wie die Junghegelianer eine Tugend und verdammen alles, was dessen Horizont übersteigt: nicht nur die kapitalistischen Produktionsverhältnisse, die Produktivkräfte selbst, deren wichtigstes Element doch die materiellen Produzenten selbst sind, werden mit dem Verdammungsurteil „bürgerlich“ und „verdinglicht“ oder „kapitalistische Ratio“ belegt – ein Urteil, das durch diese Allgemeinheit *nichtssagend, leer* – und falsch – wird.

Das ist die Ursache dafür, daß in der „kritischen Theorie“ in Wahrheit eine Antizipation einer höheren, nicht mehr durch die kapitalistischen Produktionsverhältnisse bestimmten Gesellschaftsordnung *unmöglich* ist. Wurde bei Adorno und Horkheimer erst die historische Mission der Arbeiterklasse und die politische Aktivität aller fortschrittlichen Kräfte durch die Denkarbeit der „kritischen Theorie“ ersetzt, so resigniert diese schließlich selbst. Nachdem alle aus dem Kapitalismus hinausführenden sozialen Kräfte den Stempel kritischer Bedeutungslosigkeit erhalten haben, wird die Frage nach der Alternative zur [77] kapitalistischen Ordnung wieder zur Angelegenheit idealistisch religiösen Transzendenzbewußtseins. Das selbstentlarvende „Spiegel“-Interview Horkheimers hat nur deutlich gemacht, was in Adornos „Minima Moralia“ und in seiner „Negativen Dialektik“ tendenziell bereits enthalten war.

Bei Adorno und Horkheimer ist die Tendenz zur idealistischen quasireligiösen Resignation versteckt hinter dem mehrfach verkündeten Postulat, eine ewige Kontinuität der verdinglichten Gesellschaft zu verhindern. Aber am ehesten bleibt diese Kontinuität bestehen, wenn sich die „kritische Theorie“ aggressiv und unablässig gegen die Praxis der antimonopolistischen Bewegung wendet – wenn sie also zum Bestandteil antikommunistischer Repressionsideologie wird. Adorno und Horkheimer haben dies in letzter Zeit immer nachdrücklicher praktiziert. Ihre „kritische Theorie“ ist daher tendenziell von einer progressiven idealistisch-liberalen Kulturkritik in eine sublimen antikommunistische Manipulationsideologie umgeschlagen: sie hilft nicht bei der Freisetzung und beim Zusammenschluß der verschiedenen Abteilungen des antiimperialistischen Kampfes, sondern behindert ihn massiv, trägt Verwirrung und Destruktion in ihre Reihen.

²⁸ K. Marx. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 176.

²⁹ W. I. Lenin, Was tun?, in: W. I. Lenin, Werke, Bd. 5, a. a. O., S. 413.

IV.

Die umfassendste und wichtigste Probe nach der realen politischen Funktion jeder philosophischen Theorie ist die Untersuchung der Frage, welche Stellung sie zu den wirklichen Klassenaussetzungen in der Gegenwart bezieht.

Soll eine soziale Theorie den Kräften des gesellschaftlichen Fortschritts zum Verständnis ihrer historischen Mission verhelfen, so genügt dazu kein verbales Kokettieren mit Begriffen des Marxismus. In unserer Zeit, in der der Sozialismus als Weltsystem existiert und in allen kapitalistischen Hauptländern sich soziale Bewegungen gegen die Herrschaft des Monopolkapitals entwickeln, gilt um so mehr, was Lenin vor fast 60 Jahren festgestellt hat: Jeder Sieg des wissenschaftlichen Sozialismus zwingt dessen Feinde, sich als Marxisten zu verkleiden.³⁰

Prüfen wir nun die „kritische Theorie“ von Horkheimer und Adorno auf ihre unmittelbare politische Bedeutung, so zeigt sich, daß mehr und mehr ihre kritische Position in eine gegen den Sozialismus, die [78] marxistisch-leninistische Partei und gegen die Arbeiterklasse gerichtete umgeschlagen ist. Die Beschimpfung der kämpfenden Arbeiterbewegung; die haßerfüllten Invektiven gegen den Aufbau des Sozialismus, deren armselige Argumentation borniert und lächerlich ist; schließlich die Furcht davor, irgendjemand, z. B. die kämpfenden Studenten könnten aus Einsichten der „kritischen Theorie“ richtige politische Schlußfolgerungen ziehen; am Ende Horkheimers Aufrufe zur Fortsetzung eines „kalten Friedens“ gegen den Sozialismus; alles das zeigt, daß die theoretische Resignation Horkheimers und Adornos seit 40 Jahren durch wachsende politisch-ideologische Ausrichtung *gegen* allen gesellschaftlichen Fortschritt und insbesondere gegen den Zusammenschluß der gegen das Kapital kämpfenden Kräfte in den imperialistischen Ländern mit der Hauptkraft des antiimperialistischen Kampfes, den Ländern der sozialistischen Gemeinschaft, ergänzt wurde.

Das erlaubt uns, abschließend einige Antworten auf die eingangs gestellte Frage beizubringen. In der heutigen Situation der antiimperialistischen Bewegung, beim heutigen Stand des Selbstverständnisses der gegen 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 destruirend. 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.

Wenn sich Marxisten mit der „kritischen Theorie“ auseinandersetzen, so ist diese Position – das sei hier am Ende noch nachdrücklich festgestellt – *grundsätzlich anders* als die der rechten, offen imperialistischen und neofaschistischen Kritiker an Horkheimer und Adorno. Wenn Mohler, Schranck-Notzing, Albert u. a. die „kritische Theorie“ wegen ihres vermeintlichen „revolutionären Wesens“ rügen³¹ und sie als Neomarxismus verdammen, so zeigt eine richtige Analyse, daß und wie diese Theorie nicht konsequent genug ist, um die objektiven Erfordernisse des gesellschaftlichen Fortschritts herauszuarbeiten, wie sie sich zum Bundesgenossen des Revisionismus macht und ihre anti-imperialistischen Potenzen durch antikommunistische Borniertheit entwertet oder ins Gegenteil verbiegt. Dabei ist offensichtlich, daß die letzten Äußerungen Horkheimers, in denen er sich mehrfach dezidiert auf den Boden der kapitalistischen Produktionsverhältnisse stellt, sich mit dem Konservatismus solidarisiert und seine feindselige Haltung gegen die sozialistischen Länder in primitivstem Antikommunismus ausdrückt, alles wirklich Kritische der „kritischen Theorie“ ad absurdum führt.³² Unsinnig ist die These der Reaktion, Adorno und Horkheimer seien „schuld“ an den sozialen Kämpfen vor allem der jungen Intelligenz in der Bundesrepublik. Ursache dafür sind die objektiven Widersprüche des staatsmonopolistischen Systems. Unbestritten ist, daß die „kritische Theorie“ in

³⁰ W. I. Lenin, Die historischen Schicksale der Lehre von Karl Marx. in: W. I. Lenin, Werke. Bd. 18, Berlin, S. 578.

³¹ Vgl. H. Albert, Plädoyer für kritischen Realismus, in: Die Zeit, 5.12.1969.

³² M. Horkheimer, Vorwort zu: Kritische Theorie, Bd. I, Frankfurt am Main 1968, S. XII ff.; M. Horkheimer, Spiegel-Gespräch, in: Der Spiegel, a. a. O., S. 80/82.

gewissem Maße geholfen hat, sie als soziale und politische zu sehen. Aber gerade ihre einseitige und falsche Interpretation vom philosophischen Standpunkt führt dazu, daß die Theorie von Horkheimer und Adorno heute zum Hemmnis für richtiges Verstehen der sozialen Wirklichkeit im Interesse des gesellschaftlichen Fortschritts geworden ist.

[80]

ERICH HAHN

Die theoretischen Grundlagen der Soziologie von Jürgen Habermas*

1.

Über Mangel an kritischer Aufmerksamkeit kann sich Jürgen Habermas in jüngster Zeit nicht beklagen. Und bisweilen scheint es, als bedürfe der Bruch linker studentischer Kräfte keiner weiteren Vertiefung. Offenkundig ist auch, daß dieser Bruch an der Nahtstelle zwischen Theorie und Praxis einsetzt, da, wo die kritische Theorie ehemals eine praktische Potenz zu werden versprach. Andererseits bringt gerade diese Basis der Kritik es zwangsläufig mit sich, daß die Schärfe der Distanzierung bei nicht wenigen Kritikern zunimmt mit der Entfernung des Gegenstandes der jeweiligen Polemik von den theoretischen Grundfragen. Anders ausgedrückt: von wenigen Ausnahmen abgesehen (Abendroth, Lederer, Damus, Tjaden u. a.) werden die praktisch politischen Implikationen der Habermasschen Konzeption schärfer attackiert als deren theoretische Prämissen. Es ist daher zu fragen: Hapert es wirklich nur an den taktischen Folgerungen einer im Grunde genommen revolutionären Theorie?

Es ist ohne Einschränkung richtig, daß jede Kritik am staatsmonopolistischen Kapitalismus, die dessen ökonomische Grundlage ausspart, nicht nur fehlschlagen muß, sondern unter Umständen systemstabilisierend wirkt. Andererseits wäre es eine gefährliche Illusion, zu meinen, Habermas' programmatische Abwendung von der Kritik der Produktionsverhältnisse des staatsmonopolistischen Herrschaftssystems sei Ergebnis einer adäquaten Analyse der wirklichen Entwicklungstendenzen dieser Gesellschaft. Sie ist vielmehr eine notwendige Folge des fehlerhaften philosophisch-soziologischen Standpunktes, von dem aus Habermas diese Realität zu analysieren versucht. Mehr noch, in „Technik und Wissenschaft als Ideologie“ formuliert Habermas diese Forderung im Zusammenhang mit einer offenen Revision marxistischer Ideen. Der Nachweis tiefgreifender Differenzen [81] zwischen Habermas und dem Marxismus-Leninismus an und für sich erübrigt sich daher heute mehr denn je. Aber Habermas versucht den Anschein zu erwecken, als habe die Realität Marx überholt und besagte Revision herausgefordert. In Wirklichkeit gilt jedoch auch in diesem Zusammenhang, daß Habermas' eigene, von grundlegende Fehlinterpretationen des Marxismus geprägten philosophisch-soziologische Konzeption der *spiritus rector* jener nunmehr offenen Revision ist. Man soll nicht die Realität verantwortlich machen, wenn man über den eigenen Standpunkt stolpert.

Zwischen Habermas' Gesellschaftstheorie und Habermas' Imperialismus-Analyse besteht ein enger Zusammenhang. Habermas läßt seine Gesellschaftstheorie als Produkt, als Ergebnis einer Verarbeitung, einer Überwindung des historischen Materialismus erscheinen. Das muß grundsätzlich bestritten werden. Habermas setzt sich nicht mit dem Marxismus-Leninismus sondern mit einem von ihm konstruierten Popanz auseinander. Im Ergebnis kommt daher nichts heraus, was nicht in der Voraussetzung enthalten war. Ich zeige daher nicht den Konflikt zwischen Habermas und Marx, sondern zwischen dem von Habermas konstruierten und dem wirklichen Marx.

2.

Für Habermas schließt sich der Kreis zwischen Theorie und Praxis offenkundig in der Kategorie der entpolitisierten Öffentlichkeit, jener „Konfliktzone“ jenseits von Klassen und Klassenkampf. In „Technik und Wissenschaft als Ideologie“ ist dieser Begriff Resultat der Analyse der spätkapitalistischen Gesellschaft. Und in den Thesen zum Frankfurter VDS-Kongreß vom Juni 1968 fungiert er als Ausgangspunkt der Analyse der Studentenbewegung. Die Ableitung dieser Kategorie erfolgt nicht ohne Aufwand. Zwei Tendenzen vor allem charakterisieren nach Habermas' Meinung die Entwicklung in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern, das Anwachsen der interventionistischen Staatstätigkeit zur Sicherung der Stabilität des Systems und die wachsende Interdependenz von Forschung und Technik, die die Wissenschaften zur ersten Produktivkraft gemacht hat.¹ Politische Dauerregulierung der Wirtschaft mache sich notwendig, weil ökonomische Selbstregulierung des

* Bei der Ausarbeitung dieser Abhandlung konnte ich mich auf Hinweise und Vorarbeiten von Frank Adler stützen.

¹ Vgl. *Jürgen Habermas*, Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1969, S. 74 (i. folg.: TuW).

Kapitalismus nicht mehr möglich sei. Ökonomie [82] ist nun nicht mehr Basis, Politik nicht mehr Überbau. Letztere ist nicht mehr an der Verwirklichung praktischer Ziele, sondern an der Lösung technischer Fragen orientiert. Praktische Fragen, spricht die Diskussion der Ziele und Standards der gesellschaftlichen Entwicklung, werden ausgeschaltet.

Die spätkapitalistische Gesellschaft verdrängt kritisches Bewußtsein durch technokratische Ideologie. Sie verstößt damit gegen das Interesse an Mündigkeit und Aufklärung. Der Konflikt zwischen Arbeit und Interaktion, zwischen Technik und Praxis wird aus dem Bewußtsein eliminiert. Entpolitisierung der Masse der Bevölkerung wird notwendig. Möglich wird sie auf Grund des Wirkens der zweiten Tendenz: Technik und Wissenschaft übernehmen die Rolle der Ideologie. Das technokratische Bewußtsein lenkt die Interessen breiter Schichten auf den privaten Bereich.²

Die Entwicklung der Produktivkräfte sei kein Potential der Befreiung mehr sondern selbst Legitimationsgrundlage.³ Der Dualismus von Arbeit und Interaktion, von Technik und Praxis trete im Bewußtsein der Menschen zurück.⁴ Um dem entgegenzuwirken, um also diesen Dualismus wieder ins rechte Licht zu rücken, schlägt Habermas vor, durch ihn terminologisch den Zusammenhang von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zu ersetzen.⁵ Mit diesem Schritt vom Konkreten zum Abstrakten sei der Realität auch deshalb Genüge getan, weil die technokratische Ideologie nicht mehr ein Ausdruck des ideologischen Klassenkampfes sei, sondern ein allgemeinemenschliches Interesse, „das emanzipatorische Gattungsinteresse als solches“ treffe.⁶ So entsteht die neue Konfliktzone, die sich nicht mehr mit den Frontlinien des Klassengegensatzes deckt,⁷ die „entpolitisierte Öffentlichkeit“.

Man könnte bereits an dieser Stelle eine Menge Einwände gegen die skizzierte Konzeption geltend machen. Offenkundig ist, daß Habermas' Analyse nicht auf einer sozialökonomischen, sondern auf einer politisch-ideologischen Bestimmung der spätkapitalistischen Gesellschaft fußt. Offenkundig ist auch die Berechtigung der Kritik von K. H. Tjaden, der anmerkt, daß „die sogenannte kritische Gesellschaftstheorie diejenigen, der kritische Auskunft über die Gesellschaft verlangt, im [83] wesentlichen auf eine Auseinandersetzung mit den Ideen verweist, die durch sie gegeben sind. Als Gegenstand der Theorie erscheint zuvorderst Bewußtseinsformen, die auf ihresgleichen bezogen sind ...“⁸

Ich möchte den Bogen etwas weiter spannen und zeigen, daß die geschilderte Konzeption eine Konsequenz oder Begleiterscheinung einer grundsätzlich fehlerhaften Interpretation des Verhältnisses von Ökonomie und Gesellschaft durch Habermas. Habermas ersetzt die materialistische Geschichtsauffassung durch einen eklektischen Dualismus, der wie jeder Dualismus im Idealismus mündet.

3.

Man kann sicher voraussetzen, daß das Kategorienpaar ‚Arbeit – Interaktion‘ in Habermas' Konzeption einen zentralen Stellenwert einnimmt und andererseits einen – wenn nicht den entscheidenden – Konzentrationspunkt seiner Marx-Revision bezeichnet. In ‚Erkenntnis und Interesse‘ läßt Habermas dieses Kategorienpaar direkt als krönende Alternative aus der ‚Verarbeitung‘ des historischen Materialismus hervorgehen. Freilich offenbart auch gerade diese Konfrontation entscheidende Punkte jener grundlegenden Fehlinterpretation des Marxismus durch Habermas, von der eingangs die Rede war.

Habermas' Gesellschaftstheorie läuft darauf hinaus, jenen Konflikt zwischen Arbeit und Interaktion, der durch den Imperialismus auf die Spitze getrieben wird, als Grundelement des Geschichtsprozesses, als gattungsgeschichtlich erzeugt, hinzustellen. Deshalb gipfelt sein Vorwurf Marx gegenüber darin, diesen Konflikt nicht in sein – Marx' – philosophisches System aufgenommen zu haben. Um den eigenen Geschichtsdualismus – eben den von Arbeit und Interaktion, von Synthesis durch Arbeit und Synthesis durch Kampf, von instrumentalem und kommunikativem Handeln usw. – zu

² Vgl. Die Linke antwortet Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 1969, S. 6.

³ Vgl. TuW, a. a. O., S. 88, 92.

⁴ Vgl. ebenda, S. 80, 91.

⁵ Vgl. ebenda, S. 92.

⁶ Ebenda, S. 89.

⁷ Vgl. Die Linke antwortet Jürgen Habermas, a. a. O., S. 6.

⁸ K. H. Tjaden, Konservative Gehalte soziologischer Theorien, in: ‚Das Argument‘, Nr. 50, S. 40.

rechtfertigen, braucht Habermas einen Marx, der nicht in der Lage ist, den Geschichtsprozeß materialistisch-monistisch zu erklären. Seinen Hauptangriff richtet er daher gegen den *gesellschaftlichen* Charakter der Produktion, gegen die Einheit von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, gegen die *materielle* Grundlage der Klassen und des Klassenkampfes, die Produktionsverhältnisse.

[84] Im Zuge der Auseinandersetzung mit dem historischen Materialismus kritisiert Habermas, daß Marx den Selbsterzeugungsakt der Menschengattung auf Arbeit reduziert habe. In sein philosophisches Bezugssystem gehe ein Praxisbegriff ein, der den Zusammenhang symbolisch vermittelter Interaktion und die Rolle kultureller Überlieferung unterschläge. Da Herrschaft und Ideologie aber „allein“ aus diesen Dimensionen zu begreifen seien, da vor allem die phänomenologische Erfahrung sich in dieser Dimension bewege, sei Marx nicht in der Lage gewesen, jene „vorbehaltlos phänomenologische Selbstreflexion der Erkenntnis zu etablieren“, die dem Positivismus vorbeugen könne.⁹

Nichts liegt uns ferner, als Marx gegen den Vorwurf zu verteidigen, er habe nicht vorbehaltlos genug die Etablierung einer phänomenologischen Erkenntnistheorie betrieben. Ebenso wenig wird Verwunderung hervorrufen, wenn ich es nicht als meine Aufgabe ansehe, Jürgen Habermas bei der Überwindung der Schwierigkeiten zu helfen, die der Verwirklichung und Vollendung dieses Projekts entgegenstehen. Sehen wir uns jedoch einige der Interpretationen an, die zur Begründung dieses Vorwurfs herhalten müssen. Der Grundfehler scheint mir darin zu liegen, daß Habermas stillschweigend der Kategorie Arbeit – genauer gesagt der konkreten Arbeit – in Marx' theoretischem System Funktionen zuweist, die nur die Kategorie ‚gesellschaftliche Produktion‘ erfüllen kann, daß er eine vom Menschen als Naturwesen vollzogene Auseinandersetzung mit der Natur als Basis des historischen Materialismus hinstellt.

Das beginnt mit dem Trick, daß Habermas Marx' ausdrücklich als solche bezeichnete Definition der *konkreten* Arbeit als Definition der Arbeit schlechthin ausgibt, wovon man sich an genau den Stellen aus dem „Kapital“ überzeugen kann, die Habermas zitiert.¹⁰ Stets wenn Marx Arbeit als Prozeß zwischen Mensch und Natur definiert, wenn er die einfachen, abstrakten Momente des Arbeitsprozesses charakterisiert, merkt er ausdrücklich an, daß er bewußt von der gesellschaftlichen Form der Arbeit, von dem Verhältnis, in dem der Arbeiter zu anderen Arbeitern steht,¹¹ abstrahiere. Gerade dieser Unterscheidung, dieser Abstraktion kommt jedoch eine riesige Bedeutung zu. Immer wieder setzt Marx sich mit jener ‚ökonomischen Mystifikation‘ auseinander, die die bürgerliche Ökonomie nicht nur nicht durchschaut, sondern re-[85]produziert, da sie „die Naturnotwendigkeit und ewige Berechtigung“ der kapitalistischen Produktionsweise proklamiert und insofern dem „Interesse der herrschenden Klassen“ völlig entspricht.¹²

Es handelt sich um die Verkehrung, die die gesellschaftlichen Verhältnisse in Eigenschaften der Dinge, der stofflichen Elemente der Produktion verwandelt. Genau dies trifft auch auf den Arbeitsprozeß zu: „Die Arbeit als solche, in ihrer einfachen Bestimmtheit als zweckmäßige produktive Tätigkeit, bezieht sich auf die Produktionsmittel, nicht in deren gesellschaftlicher Formbestimmtheit, sondern in ihrer stofflichen Substanz, als Material und Mittel der Arbeit, die sich ebenfalls nur stofflich, als Gebrauchswerte voneinander unterscheiden ...“¹³ Wird dies übersehen, so werden die Arbeitsmittel als solches Kapital, die Erde als solches Grundeigentum. Ohne diesen Abstraktionsprozeß ist die Identifizierung und die Denunziation des Kapitals undenkbar.

Genau diesen Abstraktionsprozeß, dessen praktische Bedeutung für die revolutionäre Bewegung der Arbeiterklasse gar nicht hoch genug bewertet werden kann, unterschlägt jedoch Habermas und weist Dingen bzw. dinglichen Prozessen Eigenschaften zu, die in Wirklichkeit *gesellschaftlichen* Beziehungen entspringen. Folgerichtig reduzieren sich für Habermas stets Gattungsmerkmale auf Eigenschaften des Menschen als Naturwesen. So wenn sich beispielsweise die Objektivität der Erfahrung an einem

⁹ Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1969, S. 58 (i. folg.: EI).

¹⁰ Vgl. ebenda, S. 39.

¹¹ Vgl. Marx/Engels, Werke, (i. folg.: MEW), Bd. 23, Berlin 1962. S. 198, 192.

¹² MEW, Bd. 25, Berlin 1964, S. 835.

¹³ Ebenda, S. 833.

durch „anthropologisch tiefsitzende Handlungsstrukturen bestimmten Auffassungsschema“ konstituiert, an der „Identität eines natürlichen Substrats, eben der auf Handlung angelegten körperlichen Organisation des Menschen festgemacht“ ist.¹⁴ Als ob Marx nicht bereits 1844 geschrieben hätte: „... darum sind die Sinne des gesellschaftlichen Menschen andre Sinne wie die des ungesellschaftlichen; ... Die Bildung der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte.“¹⁵ Und wohlge-merkt, auch die in dem gleichen Zusammenhang erfolgende Bezeichnung der Geschichte der Industrie als ‚aufgeschlagenes Buch der menschlichen Wesenskräfte‘ läßt keine Interpretation zu, der zufolge Marx Geschichte etwa auf Geschichte der Industrie reduziere. Er wendet sich vielmehr ausdrücklich polemisch gegen die Fassung der Geschichte der Industrie „nur in einer äußern Nützlichkeitsbeziehung“, die der entfremdeten Vorstellung entspricht, „nur das allgemeine Dasein des Menschen, die Religion oder die Ge-[86]schichte in ihrem abstrakt-allgemeinen Wesen, als Politik, Kunst, Literatur etc. als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte und als menschliche Gattungsakte zu fassen“.¹⁶ Als habe Karl Marx Jürgen Habermas vor Augen gehabt!

Gleich mit zwei Zitaten versucht Habermas, Marx zu überführen, die Geschichte aus der körperlichen Organisation des Menschen, aus den natürlichen Grundlagen des Geschichtsprozesses begriffen zu haben. An Marx' Feststellung in den ersten Sätzen der ‚Deutschen Ideologie‘, daß die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte die Existenz lebendiger menschlicher Individuen, der erste zu konstatierende Tatbestand also die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen *Natur* sei, knüpft er unschuldsvoll die Frage, daß Marx leider nicht sage, wie wir die Geschichte als Fortsetzung der Naturgeschichte begreifen können.¹⁷ Habermas übersieht, daß Marx unmittelbar im Anschluß an diese Bemerkungen sich sofort der neuen, der eigentlichen Qualität der menschlichen Geschichte zuwendet, ausdrücklich anmerkt, daß die Behandlung der vom Menschen vorgefundenen Naturbedingungen sowie der physischen Beschaffenheit des Menschen selbst natürlich „hier“, also in der ‚Deutschen Ideologie‘, also bei der Darstellung der materiellen Grundlagen des Geschichtsprozesses zwar vorausgesetzt werden müsse, im weiteren Gang der Darstellung jedoch nicht weiter verfolgt zu werden brauche. Eine – wie mir scheint – überaus aktuelle methodologische Bemerkung, die dann an den verschiedensten Stellen, u. a. im ‚Kapital‘, aufgenommen und präzisiert wird, wo Marx beispielsweise klipp und klar sagt, wie der historische Materialismus an die Beurteilung untergegangener ökonomischer Gesellschaftsformationen im Unterschied zur Erkenntnis der Organisation untergegangener Tiergeschlechter herangeht.¹⁸

Also nicht als einfache ‚Fortsetzung‘ der Naturgeschichte begreift der historische Materialismus die Geschichte, sondern auf deren Grundlage in ihrer *eigenen* Qualität, aus den ihr eigenen Triebkräften und Gesetzmäßigkeiten, die mit dem Übergang zur gesellschaftlichen Produktion ihre Wirksamkeit zu entfalten beginnen. Die Diskontinuität des Geschichtsprozesses ist nicht aus der Wirkung eines Faktors heraus zu begreifen, der natürlich keine absolute, aber im Vergleich zu der zu begreifenden Diskontinuität eine wesentlich größere Konstanz aufweist. Und dessen im Rahmen dieser relativen Konstanz erfolgende Ent[87]wicklung eben auch nicht mehr aus natürlichen, sondern aus historischen Triebkräften abzuleiten ist!

Ich betone: ‚gesellschaftliche Produktion‘. Mit diesem Begriff steht Habermas prinzipiell auf Kriegsfuß. In der ganzen Darstellung des Selbsterzeugungsaktes der Menschengattung, wie Marx ihn angeblich gesehen habe, wird nicht ein einziges Mal der grundlegende Umstand erwähnt, daß im Prozeß der materiellen Produktion eben nicht nur die Produktivkräfte, sondern die gesellschaftlichen Beziehungen, die die Menschen in diesem Produktionsprozeß miteinander eingehen, produziert und reproduziert werden. In ein und demselben Prozeß der materiellen Produktion produzieren und reproduzieren die Menschen die Produktivkräfte und die Produktionsverhältnisse. Bezogen auf den kapitalistischen Produktionsprozeß gilt, daß die Arbeit sich eben nicht schlechthin im Produkt vergegenständlicht, sondern in

¹⁴ EI, a. a. O., S. 49.

¹⁵ MEW Ergänzungsband, Schuften bis 1844, Erster Teil, Berlin 1968, S. 54 ff.

¹⁶ Ebenda, S. 542.

¹⁷ Vgl. EI, a. a. O., S. 20 f.

¹⁸ Vgl. Bd. 23, Berlin 1962, S. 194.

„fremdem Produkt“, wie Marx im „Kapital“ schreibt.¹⁹ Oder: „Endlich als Resultat des Produktions- und Verwertungsprozesses erscheint vor allem die Reproduktion und Neuproduktion des *Verhältnisses von Kapital und Arbeit selbst, von Kapitalist und Arbeiter*. Dies soziale Verhältnis, Produktionsverhältnis, erscheint in fast als ein noch wichtigeres Resultat des Prozesses als seine materiellen Resultate.“²⁰ Das ist Marx. Hingegen Habermas: „Andererseits rechnet Marx im Unterschied zu Kant mit empirisch vermittelten Regeln der Synthesis, die sich zu Produktivkräften vergegenständlichen und die Stellung der Subjekte zu der umgebenden Natur historisch verändern.“²¹ Oder: „Aus der Produktion jener Tathandlung also, die Marx als fortwährend sinnliches Arbeiten und Schaffen apostrophiert, gehen gleichzeitig die bestimmten Formationen der Natur hervor, denen sich das gesellschaftliche Subjekt gegenüberübersieht, wie auch andererseits die Produktivkräfte, welche das Subjekt instandsetzen, seinerseits die vorgefundene Natur zu transformieren und daran seine Identität zu bilden.“²²

Der Höhepunkt dieser Entstellung ist die Art und Weise, in der Habermas den Begriff ‚Produktionsverhältnisse‘ selbst einführt. Die Marxsche Gesellschaftstheorie nehme in ihren Ansatz „neben den Produktivkräften“ auch den institutionellen Rahmen, die Produktionsverhältnisse auf.²³ Auf das ‚neben‘ lege ich das Gewicht. Das hat mit Marxismus [88] nichts zu tun. Ich erspare es mir, den zitierten Belegen dafür, in wie starkem Maße und mit welcher Deutlichkeit Marx die dialektisch-widersprüchliche *Einheit* von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen begriffen und dargestellt hat, eine Vielzahl weiterer hinzuzufügen. Erwähnt sei lediglich das Vorwort zur „Kritik der politischen Ökonomie“ oder der berühmte Brief an Annenkow, in dem Marx die Produktionsverhältnisse als die notwendigen Formen charakterisiert, in denen die Menschen ihre materielle und individuelle Tätigkeit realisieren,²⁴ sowie die Einleitung zur „Kritik der politischen Ökonomie“, in der Marx „in Gesellschaft produzierende Individuen“ als den Ausgangspunkt seines Systems bezeichnet: „Wenn also von Produktion die Rede ist, ist immer die Rede von Produktion auf einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe – von Produktion gesellschaftlicher Individuen.“²⁵

Natürlich verfolgt diese „eigenwillige“ Marx-Rezeption im Zusammenhang der Argumentation Habermas ihren Zweck. Habermas braucht einen Marx, der die gesellschaftliche Produktion auf die Auseinandersetzung eines isoliert gedachten Menschen als Naturwesen mit der äußeren Natur reduziert, um den von ihm als Alternative konstruierten dualistischen Emanzipationsmechanismus an die Stelle der materialistischen Geschichtsauffassung treten lassen zu können. Dem Leser wird ein Marx präsentiert, der sich bei dem Versuch, Geschichte und Gesellschaft aus der Entwicklung der materiellen Produktion zu erklären, in hoffnungslose Schwierigkeiten verstrickt. Deshalb wird die Produktion in Marx' Verständnis ihres *gesellschaftlichen* Charakters beraubt. Habermas muß die Produktionsverhältnisse aus der Produktion eliminieren oder sie den Produktivkräften gegenüber verselbständigen, um die materiellen Grundlagen des Geschichtsprozesses unbegreiflich zu machen und seinen eigenen Dualismus zu rechtfertigen. Dies wird besonders deutlich an der Marx immer wieder unterschobenen These von der ‚emanzipatorischen Funktion der Produktivkräfte‘.²⁶ In ‚Technik und Wissenschaft als Ideologie‘ wird diese These einfach vorgetragen. In ‚Erkenntnis und Interesse‘ wird sie hingegen aus einer weiteren unglaublichen Entstellung Marxscher Gedanken abgeleitet. Habermas liest aus Marx zwei Versionen heraus, die in dessen theoretischem Ansatz begründet seien.²⁷ Der einen zufolge führe die Entwicklung der Produktivkräfte, insonderheit die Verwissenschaftlichung [89] der Produktion, die Transformation von Wissenschaft in Maschinerie eo ipso zur „Freisetzung eines selbstbewußten, den Produktionsprozeß beherrschenden Gesamtsubjektes“,²⁸ Naturwissenschaft und

¹⁹ Ebenda, S. 596.

²⁰ *Karl Marx*, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 362.

²¹ EI, a. a. O., S. 48 f.

²² Ebenda, S. 55.

²³ Ebenda, S. 58.

²⁴ Vgl. MEW, Bd. 27, Berlin 1963, S. 453.

²⁵ MEW, Bd. 13, Berlin 1961, S. 615, 616.

²⁶ Vgl. TuW, a. a. O., S. 88, 92.

²⁷ Vgl. EI, a. a. O., S. 71.

²⁸ Ebenda, S. 69.

Technologie setzten sich automatisch in ein „den materiellen Lebensprozeß kontrollierendes Selbstbewußtsein des gesellschaftlichen Subjekts“.²⁹

In der anderen anerkenne Marx dagegen, daß dieser Prozeß an den Produktionsverhältnissen eine Grenze finde. In Habermas' Terminologie: Die Selbstkonstituierung der Gattung vollzieht sich „nicht nur im Zusammenhang des instrumentalen Handelns von Menschen gegenüber der Natur, sondern zugleich in der Dimension von Gewaltverhältnissen, die die Interaktionen der Menschen untereinander festlegen.“³⁰ Der wissenschaftlich-technische Fortschritt führe nicht „für sich genommen“ zu einer „reflexiven Einsicht in den naturwüchsigen Gesellschaftsprozeß derart, daß sich daraus eine selbstbewußte Kontrolle ergeben könnte“.³¹ Gegen die jeweils neue, durch „den Fortschritt der als Produktivkraft etablierten Wissenschaft allertingens sollizitierte Stufe der Reflexion“ sperrt sich vielmehr der institutionelle Rahmen, die zur Abstraktion erstarrte Lebensform, ein Verhältnis sozialer Gewalt, nämlich die Macht einer sozialen Klasse über eine andere.³² Soweit nach Habermas Marx' Schizophrenie.

Ich bezeichne diese Habermasche Aussage als unglaublich, weil es sich in Wirklichkeit an der von Habermas herangezogenen Stelle aus den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“ nicht im mindesten um zwei Versionen handelt, sondern schlicht und einfach um die Charakterisierung einer sich historisch im Rahmen der kapitalistischen Produktionsweise vollziehenden Tendenz der Entwicklung der Produktivkräfte, die in diesem Rahmen nicht bzw. nur verzerrt, eingeschränkt, widerspruchsvoll – wie sich gegenwärtig anschaulich zeigt – zur Entfaltung gelangen kann, die diese Gesellschaftsordnung daher historisch in Frage stellt. Marx hat an diese Tendenz – die übrigens (was Habermas in Abrede stellt,³³ von Marx auch später, im „Kapital“ sehr wohl analysiert wird, nur in anderer Terminologie – also nicht im Traum die Hoffnung oder Erwartung geknüpft, sie werde ‚eo ipso‘ zu jenem paradiesischen Zustand führen, den Habermas umschreibt. Das setzt vielmehr die Beseitigung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse (und [90] nicht nur dies) voraus. Deshalb bezeichnet Marx diese Tendenz auf der nächsten Seite der Grundrisse als die materielle Bedingung, um jene „bornierte Grundlage“ in „die Luft zu sprengen“.³⁴

Was Marx also darstellt, ist einer der entscheidenden Widersprüche zwischen der Grundlage der kapitalistischen Produktion und ihrer Entwicklung selbst. Und daraus macht Habermas zwei „im theoretischen Ansatz selbst“ begründete Versionen. Richtig ist vielmehr, daß diese originelle und großzügige Deutung des Marxismus in Habermas' eigenem theoretischen Ansatz begründet ist. Das läßt sich nachweisen. Insbesondere an der eigenwilligen Ausdrucksweise, deren Habermas sich an all den Stellen bedient, an denen – bei einer exakten Wiedergabe Marxscher Gedankengänge – eigentlich von den Produktionsverhältnissen die Rede sein müßte. Nicht die kapitalistischen Produktionsverhältnisse hemmen die Produktivkräfte, sondern der „institutionelle Rahmen“ „sperrt sich“ gegen deren Entwicklung.³⁵ Und dieser ist nicht „unmittelbar Ergebnis eines Arbeitsprozesses“ (womit Habermas sogar Recht hat), aber auch nicht etwa gesellschaftliche Form der materiellen Produktion, sondern eine zur „Abstraktion erstarrte Lebensform“.³⁶ In dem „Verhältnis sozialer Gewalt“, in „der Macht einer sozialen Klasse über eine andere“ repräsentiert sich eine „Gestalt des erscheinenden Bewußtseins“.³⁷

4.

Wir müssen freilich Habermas Gerechtigkeit widerfahren lassen. Bei diesen Passagen geht die Wiedergabe angeblich Marxscher Gedanken fließend über in die Darstellung der eigenen Position, in die Darstellung eben jenes Dualismus, den Habermas an die Stelle der Dialektik von Produktivkräften

²⁹ Ebenda, S. 65.

³⁰ Ebenda, S. 69.

³¹ Ebenda.

³² Ebenda, S. 70.

³³ Vgl. ebenda, S. 69.

³⁴ *Karl Marx*, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O., S. 594.

³⁵ EI, a. a. O., S. 70.

³⁶ Ebenda.

³⁷ Ebenda.

und Produktionsverhältnissen treten läßt. Dabei spreche ich von Dualismus nicht schlechthin in einem neutralen oder formalen Sinne wie Habermas selbst, um einfach etwas Unterschiedenes zu bezeichnen,³⁸ sondern in einem erkenntnistheoretischen Sinn. Der Dualismus von Arbeit und Interaktion, von instrumentalem und kommunikativem Handeln, von Selbsterzeugung durch produktive [91] Tätigkeit und Bildung durch kritisch revolutionäre Tätigkeit und schließlich von Synthesis durch Arbeit und Synthesis durch Kampf ist nicht im mindesten geeignet, Funktion und Stellenwert der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen im historischen Materialismus auszufüllen, geschweige denn zu präzisieren.

Im Gegenteil, er ersetzt jene Dialektik durch ein idealistisches Schema der historischen Entwicklung. Da Habermas die Produktion nicht als von vornherein gesellschaftlich begreift und die gesellschaftliche Produktion demzufolge auch nicht als die ursprüngliche Realität des gesellschaftlichen Wesens des Menschen, ist er genötigt, einen neben der Produktion verlaufenden Gesellschaftsprozeß zu konstituieren, dessen Dynamik aus Quellen gespeist wird, die auch nicht vermittelt oder letztendlich in der materiellen Produktion wurzeln. Die zwei Habermasschen Dimensionen oder Entwicklungslinien des Geschichtsprozesses sind lediglich durch die Beziehung der Interdependenz miteinander verbunden.³⁹ An Hegels Überlegungen unterstreicht er, daß die Kategorien Sprache, Werkzeug und Familie drei *gleichwertige* Muster dialektischer Beziehungen bezeichnen.⁴⁰ „Eine Zurückführung der Interaktion auf Arbeit oder eine Ableitung der Arbeit aus Interaktion ist nicht möglich.“⁴¹ Und gegen Marx wird gerade der Kardinalvorwurf erhoben, daß er „nicht eigentlich den Zusammenhang von Interaktion und Arbeit expliziert, sondern unter dem unspezifischen Titel der gesellschaftlichen Praxis eins auf das andere reduziert, nämlich kommunikatives Handeln auf instrumentales zurückführt.“⁴²

Habermas stellt beide einander gegenüber und gelangt denn auch folgerichtig zum Begreifen des Klassenkampfes nach Hegels Modell der Dialektik der Sittlichkeit, als Reflexionsprozeß im großen usw. ‘Wobei nicht oft genug hervorgehoben werden kann, daß Habermas stets die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur einem jenseits und neben der Produktion sich vollziehenden Gesellschaftsprozeß gegenüber stellt. Dieser Dualismus läßt sich bis in Habermas‘ Bild einer zukünftigen Gesellschaft verfolgen, wie sie ihm vorschwebt: „die Organisation der Gesellschaft auf der abschließlichen Grundlage herrschaftsfreier Diskussion“. In dieser Gesellschaft „entspricht“ der Anreicherung technisch verwertbaren Wissens durch Maschinerie die „Selbstreflexion des erscheinenden Bewußtseins bis zu dem Punkt, an [92] dem ein zur Kritik gewordenenes Selbstbewußtsein der Gattung von ideologischer Verblendung überhaupt sich befreit hat.“⁴³

Der eben zitierte Vorwurf gegen Marx, Interaktion auf Arbeit zu reduzieren, trifft diesen überhaupt nicht. Es geht von der grundfalschen Voraussetzung aus, Marx habe in der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen den Zusammenhang von Arbeit und Interaktion „wiederentdeckt“⁴⁴. Umgekehrt: Habermas fälscht Marx‘ Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen in jenen Zusammenhang von Arbeit und Interaktion⁴⁵ um; er liest Marx subjektivistisch, durch den selbstgezimmerten ‚Interpretationsrahmen‘ und wundert sich, daß das Ganze nicht zusammenpaßt. Gelegentlich scheint er dies selbst zu spüren. So wenn er sich in ‚Erkenntnis und Interesse‘ (S. 83) gegen den eigenen Idealismus zu wehren versucht. Er schreibt dort, daß sich im Klassenkampf, jenem ‚Reflexionsprozeß im großen‘, die Gestalten des Klassenbewußtseins bilden, „freilich nicht idealistisch in der Selbstbewegung eines absoluten Geistes, sondern materialistisch auf der Grundlage von Objektivationen der Aneignung einer externen Natur. Ausgelöst wird jene Reflexion, in der eine

³⁸ Vgl. TuW, a. a. O., S. 80.

³⁹ Vgl. EI, a. a. O., S. 77.

⁴⁰ Vgl. TuW, a. a. O., S. 9.

⁴¹ Ebenda, S. 33.

⁴² Ebenda, S. 45.

⁴³ EI, a. a. O., S. 76 f.

⁴⁴ TuW, a. a. O., S. 44 f.

⁴⁵ Vgl. Renate Damus, Habermas und der ‚heimliche Positivismus‘ bei Marx, in: „Sozialistische Politik“, 1. Jg., Nr. 4, Dez. 69.

existierende Lebensform ihrer Abstraktion jeweils überführt und dadurch revolutioniert wird, durch das wachsende Potential der Verfügung über die in der Arbeit vergegenständlichten Prozesse der Natur.“⁴⁶

Genau das ist eben keine materialistische Geschichtsauffassung. Das Klassenbewußtsein bildet sich nicht auf der Grundlage von Objektivationen der Aneignung einer externen Natur, sondern auf der Grundlage der objektiv gegebenen Existenz von Klassen im System der Produktionsverhältnisse, die ihrerseits dem Entwicklungsstand der Produktivkräfte entsprechen. Genau mit dieser Dialektik macht Habermas an keiner Stelle seiner Abhandlungen ernst. Aus der Entwicklung der Produktivkräfte allein ist weder der Geschichtsprozeß im Ganzen noch das Klassenbewußtsein im besonderen abzuleiten. Ohne die vermittelnde Wirkung der Produktionsverhältnisse bleibt die Rolle der Produktivkräfte im Geschichtsprozeß schlechterdings unerklärlich. Marx' geniale Entdeckung war es gerade, den objektiven Charakter, den materiell determinierten Inhalt, die notwendige Beschaffenheit jener *ursprünglichen gesellschaftlichen Beziehungen*, die allen übrigen gesellschaftlichen Beziehungen zugrundeliegen, aus dem jeweils ge-[93]gebenen, konkret historisch zu ermittelnden Charakter der Produktivkräfte zu erklären. Diese ursprünglichen, weil durch den Charakter der Produktivkräfte bedingten Beziehungen, sind die Produktionsverhältnisse.

5.

Ich fasse zusammen. Habermas setzt sich nicht mit Marx, sondern mit einer eigenwilligen Konstruktion auseinander, die – um zwei Lieblingsausdrücke Habermas' zu gebrauchen – „vorgängig“ „festgemacht ist“ an den Erfordernissen und Postulaten seines eigenen Standpunktes. Sinn und Ergebnis der Habermasschen ‚Verarbeitung‘ des historischen Materialismus ist eine Konzeption, die Gesellschaft und Geschichte in eine instrumentalistisch verbogene und technizistisch reduzierte Ökonomie einerseits und in einen dieser gegenüber zwangsläufig autonomen ‚Gesellschaftsprozeß‘ andererseits aufspaltet. Habermas' Alternative läuft auf eine *entökonomisierte Geschichte* und eine *enthistorisierte Ökonomie* hinaus. Ehe wir nun zu einigen praktischen Konsequenzen dieser Konzeption übergehen, müssen zwei ihrer wesentlichsten Grundlagen kurz genannt werden.

1. Für das Verständnis der Position, von der aus Habermas auf subjektivistische Weise Marx verfälscht, scheint mir der von ihm selbst in Erkenntnis und Interesse' wie in Technik und Wissenschaft als Ideologie' immer wieder betonte Ausgangspunkt nicht unwichtig. Habermas widmet die Schrift ‚Erkenntnis und Interesse‘ einer Stützung der Behauptung, „daß radikale Erkenntniskritik nur als Gesellschaftstheorie möglich ist“.⁴⁷ Soweit so gut. Aber in dem gleichen Vorwort findet sich die verhängnisvolle Umkehrung dieser Behauptung: er möchte einer Gesellschaftstheorie nicht vorgreifen, „zu der ich Zugang durch eine Selbstreflexion der Wissenschaft erst *gewinnen* möchte“.⁴⁸ Und wenn er in der gleichen Arbeit (S. 62) gegen Marx den Vorwurf erhebt, dieser habe eine „erkenntniskritische Rechtfertigung der Gesellschaftstheorie nicht für nötig gehalten“,⁴⁹ so wird man unweigerlich an Marx' zweite Feuerbachthese erinnert: „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage ... Der Streit über die Wirklich-[94]keit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage“.⁵⁰ Und Marx beginnt denn auch die Darlegung seiner eigenen Gesellschaftstheorie nicht mit deren erkenntniskritischer Rechtfertigung, sondern mit den *wirklichen* Voraussetzungen des Geschichtsprozesses, den *wirklichen* Individuen, ihrer Aktion und ihren materiellen Lebensbedingungen, mit Voraussetzungen, denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann.

Natürlich ist dieser Gang der *Darstellung* nicht mit der Weise der gedanklichen Aneignung der Wirklichkeit zu verwechseln. Die ‚wirklichen Voraussetzungen‘, mit denen Marx und Engels die Deutsche Ideologie' beginnen, sind selbst Abstraktionen, aus denen die gedankliche Reproduktion des Konkreten

⁴⁶ EI, a. a. O., S. 83.

⁴⁷ Ebenda, S. 9.

⁴⁸ Ebenda.

⁴⁹ Ebenda, S. 62.

⁵⁰ MEW, Bd. 3, Berlin 1958, S. 5.

erfolgt. Aber Abstraktionen, die „sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren“⁵¹ und nicht aus der Frage nach der ‚erkenntniskritischen Rechtfertigung‘ der Gesellschaftstheorie. Letztere Frage hingegen scheint mir prinzipiell hinter Marx’ Materialismus zurückzugehen. Mir scheint also, daß sein eigens Programm Habermas einen bösen Streich spielt. Heraus kommt nicht die Fundierung der Erkenntnistheorie in der Gesellschaftstheorie, sondern die Konstruktion der Gesellschaftstheorie nach den Prämissen einer historisch überholten erkenntnistheoretischen Fragestellung.

Dieser Verdacht bestärkt sich durch folgenden Umstand. Der verabsolutierte erkenntnistheoretische Gesichtspunkt treibt Habermas immer wieder zu der Frage nach dem Subjekt der Erkenntnis⁵² bzw. nach den die Erkenntnis leitenden Interessen. Bei der Beantwortung dieser Frage aber wird die *Ersetzung* der Gesellschaftstheorie durch subjektivistische erkenntnistheoretische Überlegungen offensichtlich. Als methodologisches Prinzip der Rekonstruktion der Gattungsgeschichte (also doch wohl eine gesellschaftstheoretische Fragestellung wird gefordert, die Gattung als ein *Subjekt* zu begreifen⁵³. Als grundlegende Antwort wird ein absolut ahistorischer Mechanismus, das Interesse der Gattung an Mündigkeit⁵⁴ bzw. die Selbstreflexion als solche⁵⁵ präsentiert. Und folgerichtig werden beide mit wesentlich praktischen Eigenschaften, mit geschichtsbewegenden Funktionen ausgestattet. Die Selbstreflexion löst das Subjekt von hypostasierten Gewalten⁵⁶, und das Gattungsinteresse an Mündigkeit hat emanzi-[95]patorische Funktion.⁵⁷ Der „Vollzug der Reflexion weiß sich als Bewegung der Emanzipation“.⁵⁸ „Die Selbstreflexion ist Anschauung und Emanzipation, Einsicht und Befreiung aus dogmatischer Abhängigkeit in einem“⁵⁹. Der Kreis zur Praxis schließt sich, wenn Habermas in ‚Technik und Wissenschaft als Ideologie‘ den Gegensatz zwischen bürgerlicher und sozialistischer Ideologie direkt und unumwunden durch den Widerspruch zwischen diesem emanzipatorischen Gattungsinteresse als solchem und dem technokratischen Bewußtsein ersetzt.⁶⁰

2. Aus eben diesem fatalen Primat der Erkenntnistheorie gegenüber der Gesellschaftstheorie erklärt sich auch – jedenfalls etwa ab 1967 – Habermas’ Leidenschaft für Freud, die ja sogar von der „Welt“ registriert und begrüßt worden ist.⁶¹ „Die Psychoanalyse ist für uns als das einzig greifbare Beispiel einer methodisch Selbstreflexion in Anspruch nehmenden Wissenschaft relevant.“⁶² Und wiederum konzentriert sich die Ersetzung oder Revision Marx’ durch Freud in der Eliminierung des Klassenkampfes als Triebkraft der Geschichte. Weil Freud den Konflikt zwischen „Funktionen der Selbsterhaltung, die unter dem Zwang der äußeren Natur durch die kollektive Anstrengung der vergesellschafteten Individuen gesichert werden muß, einerseits und dem überschießenden Potential der inneren Natur, den libidinösen und aggressiven Bedürfnissen andererseits“⁶³ als Grundkonflikt der Geschichte begreife, sei er in der Lage, die Probleme zu lösen, an denen Marx scheiterte. Er begreift Herrschaft als „den institutionellen Rahmen im Zusammenhang mit der Repression von Triebregungen, die im System der Selbsterhaltung *generell*, auch unabhängig von einer *klassenspezifischen* Verteilung der Güter und Leiden, auferlegt werden muß“.⁶⁴ Und Ideologie, sprich kulturelle Überlieferung, versteht er „als das wie immer zensierte, nach außen gestülpte kollektive Unbewußte, wo die ausgesperrten Symbole die von Kommunikation abgespaltenen, aber ruhelos umgetriebenen Motive

⁵¹ Ebenda, S. 27.

⁵² Vgl. TuW, a. a. O., S. 30.

⁵³ Vgl. EI, a. a. O., S. 347.

⁵⁴ Vgl. TuW, a. a. O., S. 159, 163.

⁵⁵ Vgl. ebenda, S. 159.

⁵⁶ Vgl. ebenda.

⁵⁷ Vgl. ebenda.

⁵⁸ EI, a. a. O., S. 244.

⁵⁹ Ebenda, S. 256.

⁶⁰ Vgl. TuW, S. 89, 91.

⁶¹ Vgl. G. Zehm, Der Mensch ist nicht nur ein Arbeitstier, in: „Die Welt“, Berlin, 30.1.69.

⁶² EI, a. a. O., S. 262.

⁶³ Ebenda, S. 334.

⁶⁴ Ebenda, S. 337.

auf Bahnen virtueller Befriedigung lenken.“⁶⁵ So wird Herrschaft legitimiert. Und – wie [96] könnte es anders sein – befreit wird das ideologische Bewußtsein von diesen Mächten durch Selbstreflexion.⁶⁶

Natürlich kann es im Rahmen dieses Beitrages nicht um eine ausführliche Darstellung der Beziehungen Habermas' zur Psychoanalyse geschweige denn eine grundsätzliche ‚Würdigung‘ des Themas ‚Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie‘ gehen. Anzumerken ist lediglich: Habermas vermag gesellschaftlich bedingte individuelle Konflikte deshalb nicht in eine gesellschaftskritische Potenz zu verwandeln und auf die sozialökonomischen Wurzeln der Entfremdung zu richten, weil er diese gerade eliminiert und die Geschichts- und Gesellschaftstheorie psychoanalytisch umfunktioniert, den Klassenkampf durch allgemeinmenschliche bzw. gattungsspezifische Konflikte ersetzt. „Aber wie in der klinischen Situation, so ist in der Gesellschaft mit dem pathologischen Zwang selbst auch das Interesse an seiner Aufhebung gesetzt.“⁶⁷ „Dieselben Konstellationen, die den Einzelnen in die Neurose treiben, bewegen die Gesellschaft zur Errichtung von Institutionen.“⁶⁸

Damit verfehlt Habermas einerseits einen weiteren entscheidenden Ansatzpunkt des historischen Materialismus. Die Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung sind keinesfalls auf Gesetzmäßigkeiten der individuellen Entwicklung reduzierbar. Sie stellen diesen gegenüber eine neue Qualität dar. Andererseits fügt Habermas sich mit dieser Reduktion in einen der entscheidenden Trends der offiziellen bürgerlichen Schulsoziologie. Zugleich wirft diese psychoanalytische Sichtweise Habermas' Licht auf die bereits dargestellte Verabsolutierung der körperlichen Organisation des Menschen, des Menschen als Naturwesen aus einer Voraussetzung der menschlichen Geschichte zu einem Element, aus dem unmittelbar historische Erscheinungen abgeleitet werden. Beides zusammengekommen, die erkenntnistheoretische und die psychoanalytische Orientierung sind wesentliche Komponenten der Grundhaltung, aus der heraus Habermas den Marxismus verfälscht.

6.

Die wichtigste Konsequenz aus Habermas' gesellschaftstheoretischen Reflexionen ist jene inadäquate und desorientierende Imperialismus-[97]Analyse, von der unsere Überlegungen ausgingen. Offensichtlich ist die Ausklammerung der Produktionsverhältnisse des staatsmonopolistischen Kapitalismus aus der Kritik, die programmatische Verabsolutierung der angeblich klassenmäßig indifferenten ‚entpolitisierten Öffentlichkeit‘ zum hauptsächlichsten, wenn nicht ausschließlichen Angriffspunkt ‚der Kritik‘. Und man kann sicher in direkter Beziehung sagen, daß dies eine Konsequenz seiner Trennung der Geschichte und Gesellschaft von der Ökonomie ist, seiner Verlagerung und Einschränkung von Emanzipation und Fortschritt auf den entökonomisierten Gesellschaftsprozeß. Die Ironie besteht jedoch darin, daß Habermas in seiner eigenen ‚materialen Imperialismusanalyse‘ Geschichte auf Technik reduziert. Habermas wird theoretisch ein Opfer seiner eigenen ‚Marx-Überwindung‘. Was er in Marx hineinliest, praktiziert er selbst. Wie wir sahen, unterstellt er Marx die Annahme einer ‚emanzipatorischen Funktion‘ der Produktivkräfte und weiß sich einer derartigen Reduktion natürlich haushoch überlegen. De facto aber begeht er genau einen solchen Fehler, wenn er Technik und Wissenschaft gewissermaßen zur konterrevolutionären Potenz erklärt (er polemisiert gegen die politische Unschuld der Produktivkräfte⁶⁹ und die herrschaftslegitimierende Technokratie-Ideologie des ‚Spätkapitalismus‘ unmittelbar aus Technik und Wissenschaft ableitet. Was seine Logik hat, da er die Produktionsverhältnisse und den Klassenantagonismus als Basis dieser Ideologie negiert.

Dies ist freilich aus theoretischen Ungereimtheiten allein nicht zu erklären. Die ganze Art und Weise der Argumentation, die Sichtweise bzw. Konstruktion der bewegenden Widersprüche seiner Umgebung, das skizzierte Zukunftsbild weisen Habermas als Ideologen aus, der zwischen den entscheidenden Fronten des Klassenkampfes steht. Das äußert sich darin, daß er Widersprüche zwar sieht, ihr

⁶⁵ Ebenda. S. 342.

⁶⁶ Vgl. ebenda.

⁶⁷ Ebenda, S. 349.

⁶⁸ Ebenda, S. 335.

⁶⁹ Vgl. TuW, a. a. O., S. 58.

soziales, ihr Klassenwesen aber nicht ausspricht. Habermas sieht das hohe Entwicklungsniveau der Technik auf der einen Seite, die anwachsende Macht des Staates, die immer zielstrebigere Manipulation geistiger Bedürfnisse, die zunehmende Durchsetzung des geistigen und praktischen Lebens dieser Gesellschaft mit Brutalität, Existenzangst, Unsicherheit, Defekten in den zwischenmenschlichen Beziehungen, den schwindenden Einfluß humanistischer Ideen, die wachsende Sinnleere und Unsicherheit des menschlichen Lebens auf der anderen Seite.

Was er nicht vermag, ist, dies als Existenzbedingung einer überlebten und untergehenden Klassenherrschaft wahrzuhaben. Er sieht die zu-[98]nehmende Einmischung des Staates in die gesellschaftlichen Angelegenheiten, begreift dies jedoch nicht als Unterordnung unter die Macht der Monopole. Er sieht den Abbau der Demokratie, versteht diese „Wendung von der Demokratie zur politischen Reaktion“ aber nicht als ‚politischen Überbau über der neuen Ökonomik, dem monopolistischen Kapitalismus‘, wie Lenin 1916 schrieb.⁷⁰ Kein Wunder, da er ja programmatisch die Dialektik von Basis und Überbau außer Kraft gesetzt hat. Er sieht die wachsende interventionistische Tätigkeit des Staates und die Ausbreitung des ‚technokratischen Bewußtseins‘, begreift sie jedoch nicht als Praxis und ‚Legitimationsgrundlage‘ des Monopolkapitals zur ökonomischen Untermauerung seiner Herrschaft. Und das angesichts der unübersehbaren Welle von Kapitalkonzentrations- und Zentralisationsvorgängen, die im Laufe der sechziger Jahre in allen hochentwickelten kapitalistischen Ländern eingesetzt hat. Er erkennt den staatsmonopolistischen Kapitalismus nicht als klassenmäßig bedingte Reaktion auf die mit der wissenschaftlich-technischen Revolution erreichten neuen Dimensionen der Vergesellschaftung der Arbeit. Und – nicht zuletzt – Habermas sieht eine ‚entpolitisierte Öffentlichkeit‘, aber nicht deren Klasseninhalt, welcher sich in deren emsig betriebener Ausstattung mit einer „soliden“ antikommunistischen Grundlage ausdrückt.

Das ist jedoch nur die eine Seite der Medaille. Die andere ist, daß Habermas sich und seinen Anhängern das Verständnis eben dieses Klassencharakters des staatsmonopolistischen Kapitalismus verbaut durch sein, um mich sehr höflich auszudrücken, stark getrübtetes Verhältnis zum existierenden Sozialismus. Ich sprach bisher nur von der Reaktion des imperialistischen Herrschaftssystems auf seine inneren Widersprüche. Das reicht jedoch nicht aus. Die Entwicklung des staatsmonopolistischen Kapitalismus und seiner inneren Widersprüche muß heute in zunehmendem Maße als Reaktion des Kapitals auf die mit der Existenz des sozialistischen Weltsystems entstandene neue strategische Situation verstanden werden. Die defensive Frontstellung des Imperialismus gegen die in Gestalt des sozialistischen Weltsystems praktisch existierende klassenmäßige Alternative offenbart unübersehbar seinen Klassencharakter. Und umgekehrt, den Standpunkt der Arbeiterklasse einnehmen bedeutet heute, den gegen diese wichtigste historische Errungenschaft der Arbeiterbewegung, die staatlich organisierte Macht der Arbeiterklasse, das sozialistische Weltsystem gerichteten Antikommunismus vorbehaltlos zu bekämpfen. Die Ideologen des Monopol-[99]kapitals begreifen diese Frontstellung des von ihnen zu verteidigenden Systems weitaus besser als Habermas.

Hinzu kommt folgendes. Wolfgang Abendroth und Herbert Lederer machen mit vollem Recht auf die Kehrseite der ausdrücklichen Leugnung des Klasseninhalts der ‚entpolitisierten Öffentlichkeit‘ aufmerksam. Welches Ziel und welchen Inhalt soll die Politisierung, die Aufklärung haben, wenn diese nicht auf der Grundlage des ideologischen Klassenkampfes verstanden und betrieben wird?⁷¹ Die Antwort von Habermas ist recht eindeutig: „Die Reflexion, die die neue Ideologie herausfordert, muß daher hinter ein historisch bestimmtes Klasseninteresse zurückgehen und den Interessenzusammenhang einer sich selbst konstituierenden Gattung als solchen freilegen.“⁷² Habermas leugnet also nicht nur den Klasseninhalt einer möglichen Politisierung, sondern ersetzt ihn ausdrücklich durch nebulöses Gattungsinteresse.

Das provoziert folgende Überlegung. Seine Vorstellung von einer politisch wirksamen Diskussion präzisiert Habermas in den beiden Aufsätzen ‚Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt‘ und

⁷⁰ Lenin, Werke, Bd. 23, Berlin 1957, S. 34. 98

⁷¹ Die Linke antwortet Jürgen Habermas, a. a. O., S. 116, 138.

⁷² TuW, a. a. O., S. 91.

‚Verwissenschaftlichte Politik und öffentliche Meinung‘. Diese Diskussion soll „die politisch Handelnden im Verhältnis zu dem gesellschaftlichen Potential an technischem Wissen und Können über das traditionsbestimmte Selbstverständnis ihrer Interessen und Ziele aufklären und sie zugleich im Lichte der artikulierten und neu interpretierten Bedürfnisse instandsetzen, praktisch zu beurteilen, in welcher Richtung sie ihr technisches Wissen und Können künftig entwickeln wollen“.⁷³ Nach amerikanischem Vorbild fordert er „Politikberatung“, um Forschungsergebnisse aus dem Horizont leitender Interessen zu interpretieren und andererseits Programme und Projekte anzuregen, die „den Forschungsprozeß in die Richtung praktischer Fragen lenken“.⁷⁴ die Dialektik von Können und Wollen müsse reflektiert werden.⁷⁵

Als Soziologe, der den jahrelangen erbitterten Streit zwischen Dialektikern bzw. Kritikern einerseits und Positivisten andererseits mit Interesse verfolgt hat, fällt mir an diesen Formulierungen nun die weitgehende Übereinstimmung mit Vorschlägen von Hans Albert, also doch wohl einem Gegner Habermas‘, auf, die dieser vor kurzem in der ‚Zeit‘ veröffentlicht hat. Albert weist der Sozialwissenschaft die Aufgabe zu, [100] die Mängel und Schwächen von Problemlösungen im Bereich der Bildung, der Erziehung, der Produktion, der politischen Willensbildung und in anderen Bereichen kausal und funktional zu analysieren, damit die politische Praxis von einer vergleichenden Beurteilung der in Betracht kommenden Änderungen und des bisherigen Zustandes ausgehen könne.⁷⁶ Bei einiger Bosheit könnte man den Bogen bis zu Daniel Beil spannen, der in der gleichen Serie, dem ‚198. Jahrzehnt‘, etwas unverblümter für die postindustrielle Gesellschaft postuliert, daß die politischen Entscheidungen zwar weiter von der Regierung vorgenommen, die Ideen, Methoden, Initiativen hierfür hingegen von den intellektuellen Institutionen geliefert werden müßten.⁷⁷ Also Politikberatung zur Perfektionierung des Herrschaftssystems, Qualifizierung der Machtausübung, ohne deren Klassencharakter in Frage zu stellen, Reformen zur Verbesserung, nicht zur schrittweisen Änderung der Gesellschaftsordnung.

Jürgen Habermas muß sich daher abschließend mindestens eine Frage und eine Feststellung gefallen lassen. Die Frage: an welche ‚politisch Handelnden‘ wendet er sich mit der konzipierten Strategie? Die Feststellung: In der gegenwärtigen Form erweist sich Jürgen Habermas‘ Gesellschaftstheorie als untauglich, den demokratischen geschweige denn sozialistischen Kräften der Bundesrepublik als Orientierung zu dienen. Nicht, daß sie „den Totalzusammenhang des Geschehens“ ‚bedenkt‘, eine „totale Kritik“ der bestehenden Gesellschaft bietet und Anspruch auf deren „totale Umwandlung“ erhebt (dies die Vorwürfe von Hans Albert), werfen wir dieser Konzeption vor, sondern daß sie diesen Anspruch nicht einzulösen vermag.

Im Gegenteil. Durch eine (aus seiner letztendlich idealistischen Gesellschaftstheorie stammende) Fehleinschätzung der entscheidenden Widersprüche und Triebkräfte der gegenwärtigen sozialen Wirklichkeit übt Habermas zur Zeit eine desorientierende Wirkung auf den Kampf jener Teile der Intelligenz aus, die sich auf eine demokratische Bewegung orientieren und deren Herausbildung Jürgen Habermas ehemals beeinflusst hat. Diese Kräfte bedürfen einer klaren klassenmäßigen Orientierung, einer Orientierung, die um die geistige Bewältigung des Marxismus-Leninismus nicht herumkommt. Diesen Prozeß hemmt Habermas‘ gegenwärtige Konzeption. Deshalb setzen wir uns mit ihr auseinander.

[101]

⁷³ Ebenda, S. 136; vgl. S. 118 f.

⁷⁴ Ebenda, S. 134.

⁷⁵ Vgl. ebenda, S. 119.

⁷⁶ Vgl. „Die Zeit“, 5. Dezember 1969, S. 68.

⁷⁷ Vgl. „Die Zeit“, 28. November 1969, S. 55.

ROBERT STEIGERWALD

Wie kritisch ist Herbert Marcuses „kritische Theorie“?

„Die Rebellen im ‚Caoba-Zyklus‘ vernichten überall, wohin ihr Kampfweg führt, sämtliche Dokumente: ‚Wenn das alles einmal verbrannt ist, dann weiß niemand mehr, wer er ist, wie er heißt, wer sein Vater war und was seinem Vater gehörte ... Dann kommen keine Erben mehr gelaufen ... Dann seid ihr die einzigen Erben und dann bleibt ihr die einzigen Erben.“ So schreibt Traven in seiner „Rebellion der Gehenkten“.¹ Es geht um den rücksichtslosesten Bruch mit der alten Welt, mit der Welt des Eigentums, der Ausbeutung und Unterdrückung. Ist gemeint was Marx und Engels im „Manifest der kommunistischen Partei“ schrieben: „Die kommunistische Revolution ist das radikalste Brechen mit den überlieferten Eigentumsverhältnissen; kein Wunder, daß in ihrem Entwicklungsgange am radikalsten mit den überlieferten Ideen gebrochen wird.“²

Marx und Engels spitzen hier das Problem der Revolution zu auf den Punkt des Zerreißen der historischen Kontinuität, und das ist ja auch das Entscheidende an der sozialistischen und kommunistischen Revolution. Freilich waren Marx und Engels Dialektiker, die genau um das Moment der Kontinuität in jedem Entwicklungsprozeß wußten. Man vergleiche hierzu etwa die Ausführungen von Marx über die Entwicklung vom Kapitalismus zum Sozialismus und von dort zum Kommunismus, niedergeschrieben in den kritischen Randglossen zum Gothaer Programm der alten, noch sozialistischen Sozialdemokratie.³

Im Grunde haben wir hier den zentralen Punkt, der es uns ermöglicht, die gesamte philosophische und politische Entwicklung nicht nur Herbert Marcuses, sondern einer ganzen philosophisch-ideologisch-politischen Strömung zu verstehen. Dieser zentrale Punkt ist die Frage des *totalen* Bruches, der völligen Diskontinuität mit der Vergangenheit, [102] des unvermittelten Sprunges in eine wunderbare, von allem Elend befreite Zukunft (so Marx über diese Dialektik am Beispiel Proudhons).⁴ Marcuse fragt auf allen Etappen seiner Entwicklung: stellt der reale Sozialismus diesen totalen Bruch mit der Vergangenheit dar? Ist die sozialistische Arbeiterbewegung tatsächlich die Kraft, die diesen totalen Bruch vollzieht? Er verneint diese Frage und gelangt durch diese gegen Arbeiterbewegung und realen Sozialismus gerichtete Einstellung zu einer Reihe von Ansichten, die er in seinem umfangreichen Lebenswerk, immer wieder von einer anderen Seite her, verbreitet. Die letzte in unserer Zeit wirksame Fassung dieser Ansicht lautet:⁵

Das Unvermögen des realen Sozialismus und der realen Arbeiterbewegung, den totalen Bruch mit allem Vergangenen zu ziehen, hinge damit zusammen, daß Marx und der gesamte Marxismus gegenüber der bestehenden alten Welt nicht genügend kritisch, nicht genügend negativ und hinsichtlich der zukünftigen Ordnung der Dinge nicht genügend utopisch war bzw. ist. Das hinge mit der Abkunft des Marxismus, insbesondere der Marxschen Dialektik von Hegel und mit einem ungenügend ausgebildeten Materialismus des Marxismus zusammen. Die Dialektik von Hebel und Marx drückte eine Art der Beziehung zum Bestehenden und damit zur Befreiungsbewegung aus, die eine wirkliche Revolution verhindere. Marx habe im Gefolge Hegels ein ganz wesentliches Problem übersehen, nämlich daß alle Revolutionen ihren eigenen Thermidor hätten, das heißt einen Punkt erreichten, an dem sie in ihr Gegenteil, in die Wiederaufrichtung der Unterdrückungumschlugen, weil es keine Befreiung, keine Revolution vor der Befreiung, vor der Revolution gegeben hätte. Das heißt, es wäre eine offenbar in jedem Individuum selbst vorhandene Bereitschaft nicht zuvor zerstört worden, sich weiterhin zu unterwerfen, sich weiterhin unterdrücken zu lassen.

¹ B. Traven, *Rebellion der Gehenkten*, Berlin 1956, S. 336.

² K. Marx/F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: K. Marx/F. Engels, *Werke*, Bd. 5, Berlin 1959, S. 481.

³ K. Marx, *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*, in: K. Marx/F. Engels, *Werke*, Bd. 19, Berlin 1962, S. 20.

⁴ K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, in: K. Marx/F. Engels, *Werke*, Bd. 4, Berlin 1959, S. 129, 131 ff.

⁵ Vgl. hierzu insbesondere das Nachwort zur 2. amerikanischen Auflage von: *Vernunft und Revolution*, Berlin/Neuwied 1962, S. 369 ff.

Marx habe also das Problem der Unterdrückung in Wahrheit nicht tief genug geklärt, die Erörterung dieses Problems nicht bis zum Individuum vorgetrieben. Darum müßten wir einerseits eine andere Form von Dialektik, eine andere Form vor allem von Negation, ein anderes Verhältnis zur Totalität gewinnen, auch andere Vorstellungen über die Problematik des dialektischen Widerspruchs erarbeiten, als das bei Marx und Lenin geschehen sei.⁶ Und dann, wir müßten über den [103]historischen Materialismus weiterschreiten zu einer Analyse der Triebstruktur des Individuums.⁷ Um diese Fragestellung einer Revision des historischen Materialismus und der materialistisch n Dialektik kreist das gesamte Werk Marcuses. Es handelt sich stets nur um Variationen zu diesem Thema.

Dabei vollzieht sich die philosophische und politische Entwicklung dieses Revisionismus in drei deutlich wahrnehmbaren Etappen.⁸ Die erste währt von 1928 bis 1933.⁹

Xon Heidegger ausgehend, versucht Marcuse eine erste Revision des Marxschen Materialismus und seiner Dialektik. Marx sagte des öfteren, die Menschen machten ihre Geschichte selbst, jedoch nicht unter frei gewählten Bedingungen. Marcuse anerkennt die erste Hälfte des Satzes und ignoriert die zweite. Den Gedanken vom Menschen, der seine Geschichte selbst mache, verbindet er mit Heideggers Anthropologie. Auf solcher Grundlage streicht Marcuse dann die objektiven Gesetze in Natur und Gesellschaft aus.¹⁰ Da der Mensch die Wirklichkeit konstituiere, sei er es auch, der deren Gesetze ins Leben rufe. Der Mensch ist eine Art säkularisierten Gottes. Wer dagegen objektive Gesetze annehme, mißdeute die Produkte seines eigenen Wirkens als verdinglicht. Der Materialismus wird also einem Subjektivismus geopfert. Dialektik ist subjektive Praxis. Wobei die Tatsache, daß der Mensch eine dialektische Beziehung zur Natur eingeht und eingehen kann, ungelöst [104] bleibt und bleiben muß. Letztlich ist diese Theorie ohne Fundament.

An dieser Stelle sei eine Bemerkung zu einer erkenntnistheoretischen Grundfrage gestattet, die nicht nur beim jungen, sondern auch beim alten Marcuse, in der gesamten Frankfurter Schule – wie Alfred Schmidts Arbeiten zeigen,¹¹ aber auch bei Sartre und anderen eine entscheidende Rolle spielt. Sie alle gehen prinzipiell etwa von folgender These aus: Die Geschichte ist das Werk des Menschen (Marx: Die Menschen machen ihre Geschichte selbst ...) und umgekehrt. Der Mensch ist also in der Geschichte und kann sie, sein eigenes Produkt, erkennen. Aber die Natur ist ihm ein Äußerliches, zu dem ihm ein direkter Zugang verwehrt ist. Von der Natur wissen wir bestenfalls etwas durch unsere Praxis Vermitteltes. Dieses Wissen von der Natur ist folglich relativ zu unserer Praxis. Es gibt, als Ergebnis unserer Praxis, eine historisch-gesellschaftliche Dialektik. Dialektik ist nichts anderes als subjektive Praxis der Menschengattung. Da unsere Erkenntnisweise, entsprechend dieser Praxis, dialektisch ist, ist auch unsere Erkenntnis der Natur dialektisch. Aber ob es eine Dialektik der Natur selbst gibt, kann nicht ermittelt werden. Diese ist vielmehr eine „Engels'sche Zutat“ zum Marxismus, an die Lenin anknüpfte.

Weil also unsere Naturerkenntnis relativ zur Menschengeschichte ist, gibt es keine *objektiven*, von unserem Willen, Bewußtsein, von unserer Praxis unabhängige Aussagen über die Natur. Wie kann es

⁶ Vgl. besonders den auf dem Prager Hegelkongreß 1966 gehaltenen Vortrag: Zum Begriff der Nation in der Dialektik, in: *Herbert Marcuse*, [103] Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Edition Suhrkamp/Nr. 300, Frankfurt a. M. 1969.

⁷ Vgl. *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1965.

⁸ Vgl. *R. Steigerwald*, Herbert Marcuses ‚dritter Weg‘, Berlin 1969.

⁹ Vgl. *H. Marcuse*, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, in: *Philosophische Hefte*, hrsg. v. M. Beck, Heft 1 (Sonderheft über Heidegger, Sein und Zeit) Berlin Juli 1928.

H. Marcuse, Über konkrete Philosophie, in: *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 1929, Bd. 29.

H. Marcuse, Transzendentaler Marxismus, in: *Die Gesellschaft*, Berlin 1930, 7. Jahrgang.

H. Marcuse, Zum Problem der Dialektik, in: *Die Gesellschaft*, 8. Jahrgang, Berlin 1931.

H. Marcuse, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus. Interpretation der neuveröffentlichten Manuskripte von Marx, in: *Die Gesellschaft*, 9. Jahrgang, Nr. 8, Berlin 1932.

H. Marcuse, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer These der Geschichtlichkeit, Frankfurt a. M. 1932.

¹⁰ *H. Marcuse*, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, a. a. O., S. 43 ff.

¹¹ Vgl. *A. Schmidt*, Zum Begriff der Natur bei Marx, Frankfurt a. M. 1962; ebenso seine Nachworte zu: *Henri Lefevre*, Probleme des Marxismus heute, Edition Suhrkamp Nr. 99, Frankfurt a. M. 1965 und zu: *Existentialismus und Marxismus*. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel, Edition Suhrkamp Nr. 116, Frankfurt a. M. 1965.

aber selbst nur ein relatives Wissen geben, wenn es kein Objekt gäbe, von dem wir etwas wissen? Dieser Agnostizismus müßte auch die Möglichkeit historischer Kenntnis und Praxis bezweifeln. Denn unserer Praxis liegt letztlich eine Art Stoffwechsel zwischen uns – als Naturwesen – und der außermenschlichen Natur zugrunde. Wenn aber zugegeben wird, daß unsere Praxis dialektisch sei, wird *erstens* zugegeben, daß wenigstens jener Teil der Natur, der wir selbst sind, dialektisch ist. Es wird dann – wenigstens *implicite* – auch zugegeben, daß es in der Natur, trotz aller Unterschiede, die es selbstverständlich hier gibt, *prinzipiell dialektisch zugehen muß*. Denn wie könnte unsere praktische, dialektische Beziehung zur außermenschlichen Natur gewünschte Ergebnisse zeitigen, wenn die menschliche und die außermenschliche Natur – aus [105] der wir ja genetisch hervorgingen – von total anderer, nichtdialektischer Qualität wäre, wenn zwischen uns und der nichtmenschlichen Natur nur Diskontinuität, nicht auch Kontinuität waltete?

Eine einfache Erörterung zeigt: Die Konsequenz dieser agnostizistischen Auffassung wäre nicht nur die radikale Leugnung des Außermenschlichen, sondern auch unserer Praxis. Denn was an uns ist praktisch tätig? Unser leiblich-fleischlich-körperliches Ich. Erkenntnistheoretisch ist dies bereits, gegenüber der anderen Qualität, unseren subjektiven Bewußtseins, Äußeres, Außenwelt, von der wir nur durch Bewußtseinsinhalte etwas wissen. *Entweder* ist man bereit, den Rubikon bereits im Verhältnis zwischen unserem subjektiven Wissen und unserer subjektiven Praxis zu überschreiten – dann ist *prinzipiell* die Möglichkeit aufgehoben, die agnostizistische Schranke zwischen uns, als Gattung, unserer Gattungs-Praxis und Gattungs-Geschichte einerseits und der außermenschlichen Natur andererseits aufzurichten. *Oder* man begibt sich auf den Boden des klassischen erkenntnistheoretischen Paradoxons. Aber dann darf man nicht mit den Marxisten streiten, denn dann muß man nicht nur unsere, sondern jegliche Existenz außer derjenigen des eigenen Bewußtseins in Frage stellen.¹²

Kehren wir nach dieser notwendigen Erörterung einer erkenntnistheoretischen Grundfrage zurück zur Dialektik des frühen Marcuse, die im Grunde eine solche inkonsequente Dialektik des vereinzelt, unbegründeten, rein geistigen Subjektes ist. In dieser Dialektik ist die Negation das totale Vernichten dessen, das es zu negieren gilt: Alle Brücken werden abgebrochen, alle Papiere des Vergangenen verbrannt. Auf solchem Boden bedeutet Revolution nicht nur, wie Marcuse meint, Ablehnung jeder Reform und nur einen „katastrophischen“ Akt, sondern die Annullierung der Geschichte, ein linksrousseauistisches Zurück zur Natur, das auch die historische Basis solcher Theorie und damit sie selbst negiert. Die Dialektik von Quantität und Qualität, Kontinuität und Diskontinuität entfällt. Hegels‘ und Marx‘ Dialektik sind ausgestrichen. Solche Revolution ist außerdem jederzeit möglich. Es bedarf keiner objektiven Bedingungen, keiner revolutionären Krise. Wir haben die Grundlage einer putschistischen Theorie von Politik vor uns. Es genügt, revolutionäres Bewußtsein zu erzeugen. Die Frage, wie das geschehen könne, bleibt dabei unerörtert.

[106] Während seiner zweiten Entwicklungsetappe (1933 1941) schwächte Marcuse diese Grundthesen ab. Diese Etappe hat den Machtantritt der Nazis, die Emigration der Frankfurter Schule in die USA und die Teilnahme am antifaschistischen Kampf, damit ein lockeres Bündnis mit der sozialistischen Arbeiterbewegung zur Grundlage. Marcuse korrigiert seine heideggerianische Position,¹³ ohne jedoch grundlegende Thesen seiner ersten Entwicklungsetappe aufzugeben. Vor allem vollzieht er nun, nach einer Periode des schroffen Kampfes gegen das bürgerliche humanistische Erbe, eine Wendung. Er orientiert sich gerade in seinem antifaschistischen Kampf an diesem Erbe, insbesondere an Hegel.¹⁴

Der tiefere Sinn dessen ist ein subtiler Antimarxismus, denn er deutet null den Marxismus als einfache Konsequenz Hegels. Die anderen sozialen und geistigen Quellen des Marxismus sowie der

¹² Vgl. zu diesem Problem: *B. Fogarasi*, Logik, Berlin 1956, S. 389 f., dort sind auch Engels‘ Argumente gegen das „Paradoxon“ wiedergegeben. Weniger in diesem Zusammenhang benutzt, aber hier sehr wichtig ist Marx‘ zweite Feuerbachthese, in: *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 3, Berlin 1958, S. 5.

¹³ Vgl. *H. Marcuse*, Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, in: Zeitschrift für Sozialforschung, III/2, Paris 1934.

¹⁴ *H. Marcuse*, Über den affirmativen Charakter der Kultur, ebenda, VI/1, Paris 1937;

H. Marcuse, Reason and Revolution, Regal and the Rise of the Social Theory, New York 1941, deutsch: Vernunft und Revolution, Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Neuwied/Westberlin 1962.

revolutionäre Umbruch, den der Marxismus darstellt, werden mißachtet. Marcuse, sonst stets Gegner der Kontinuität, sieht im Verhältnis Marx‘ zu Hegel nur Kontinuität. Dadurch wird die eigene Qualität der Marxschen Philosophie geleugnet. Marx und der Marxismus werden amputiert.¹⁵ Es wird verhindert, daß das schöpferisch Neue am Marxismus, seine eigenen Züge, sein ganzer Reichtum zur Wirkung kommen. Dafür werden Hegels gesellschaftstheoretische Auffassungen jenen von Marx weitestgehend angenähert.

Ein *solcher* Marxismus kann in die sogenannte kritische Theorie aufgenommen werden. Und zwar werden bestimmte Teile der Politischen Ökonomie übernommen. Das sind Teile der Zirkulations- und Distributionssphäre. Der eigentliche Produktionsprozeß bleibt im wesentlichen unerörtert. So erscheint aus dem ersten Band des „Kapital“ nur das Kapitel über den Warenfetischismus, das aber auf die frühe Marxsche Entfremdungskonzeption reduziert wird.

Es ist das eine Gesellschaftstheorie von sozialen Kräften, die zwar konsumieren, aber nicht primär produzieren. Darum rücken Probleme der Verteilung und des Besitzes von Waren, nicht ihrer Produktion, in den Mittelpunkt dieser ‚kritischen Theorie‘. Auch das Travensche oder Bakuninsche ‚Verbrennen von Papieren‘ betrifft nicht den Produktions-[107]prozeß, nicht die Produktion und Distribution von Eigentums-, von Klassenverhältnissen, sondern nur die formalen Eigentumstitel. Diese Theorie verknüpft das Problem des revolutionären Bewußtseins wesentlich mit dem Besitz oder Nichtbesitz, mit der erweiterten oder verringerten Möglichkeit des Tauschens oder des Konsums von Waren, allein mit dem quantitativen Elend oder Reichtum sozialer Kräfte. Revolutionäres Bewußtsein wird so von der Zirkulations- und Distributionssphäre, statt vom Gesamtsystem, von den qualitativen gesellschaftlichen Bedingungen abgeleitet. Auf *dieser* Grundlage kann die revolutionäre Rolle des Hauptproduzenten des kapitalistischen Reichtums, der Arbeiterklasse, negiert werden, indem die Aufmerksamkeit der Analyse ganz der Konsumtionsmöglichkeit dieser Klasse gilt.

Dieser Mangel einer Dialektik von Quantität und Qualität, von Kontinuität und Diskontinuität bildet den Ausgangspunkt der Materialismuskritik Marcuses in der zweiten Etappe seiner Entwicklung. Er hebt hervor, daß Kautsky und Bucharin mechanische Materialisten waren. Aber er bekämpft in Wahrheit nicht deren Mechanizismus,¹⁶ sondern ihre Anerkennung der objektiven Realität und der Gesetze dieser Realität. Zur Stützung dieser Polemik gegen den Materialismus im Namen einer Polemik gegen den Mechanizismus wird aus Lenins Werk *allein* das Moment der Aktivität des Subjekts herausgehoben. Das Ergebnis ist – wie in Marcuses erster Entwicklungsetappe – ein voluntaristischer Begriff der Politik, eine Begrenzung der Dialektik allein auf subjektive Praxis und ein subjektivistischer Begriff des Sozialismus.

Grundlage der dritten Entwicklungsetappe Marcuses ist das Zerschneiden des antifaschistischen Bündnisses zwischen Arbeiterbewegung und bürgerlich-demokratischen Kräften nach Beendigung des zweiten Weltkrieges unter der Einwirkung der Politik des Kalten Krieges. Infolge dieser negativen Einstellung zur Arbeiterbewegung und zum realen Sozialismus meint Marcuse, die an Hegel, am bürgerlichen Humanismus anknüpfende ebenso wie die marxistische Freiheitsbewegung seien mißlungen.¹⁷ Beide seien hinsichtlich des Kapitalismus nicht negativ, hinsichtlich der Freiheit nicht utopisch genug. Er stellt dann alle jene Fragen zur Diskussion, die ich eingangs formulierte. Die Antworten Marcuses lassen sich so zusammenfassen: Aus dem Widerspruch zwischen unseren unersättlichen Trieben und [108] einer kargen, lebensfeindlichen Umwelt ergibt sich notwendig ein Triebverzicht. Dieser bewirkt, daß der nicht-genitale Teil unseres Körpers – ursprünglich ebenfalls Organ des Lustgewinns – frei wird zur Arbeit, die von der Lust getrennt ist. Solchem Triebverzicht entspringe unsere Produktivität, unsere Kultur und Technik, die folglich alle mit den repressiven Folgen dieses Triebverzichtes behaftet seien. Auch unser Denken sei repressiv verunstaltet und darum in den Bann der Dimension des Bestehenden geschlagen. Das gelte sogar für die Revolutionäre. Das sei der Grund des Mißlingens der Revolution, der Verlängerung der Unterdrückung bis hinein in die

¹⁵ Vgl. ebenda.

¹⁶ Ebenda, S. 209 f.

¹⁷ Ebenda. S. 369 ff.

sozialistische Ordnung, die ohnehin eine gleiche, auf dem Triebverzicht fußende, also repressive Technik habe, was bewirke, daß sie mit dem Kapitalismus konvergiere.¹⁸ Befreiung erfordere also zuerst eine Revolutionierung unserer Triebstruktur.¹⁹

Dies führt nun nicht nur in der angedeuteten Weise zu einer biologisch-triebstrukturellen Revision des historischen Materialismus, sondern auch aller Grundaussagen der Dialektik. Die Kategorie der Negation müsse – nach Marcuse – so gefaßt werden, daß sie die gesamte Kontinuität zu der im ganzen repressiven Vergangenheit zerstöre, weil sonst die repressive Vergangenheit die künftige Welt mit bestimme, also Freiheit verhindere. Es muß so negiert werden, daß die Negation der Negation nicht mehr nötig oder möglich sei. Es darf also keinen genetischen oder strukturellen Zusammenhang zwischen der alten und der neuen Welt (oder „Dimension“ oder Qualität) geben. Die Dialektik von Quantität und Qualität, Kontinuität und Diskontinuität, Reform und Revolution wird zerstört. Unter diesen Bedingungen kann die Kraft der Negation nicht innerhalb eines Systems, sondern nur von außerhalb wirken.²⁰ Arbeiterbewegung und realer Sozialismus stünden aber in der Kontinuität des alten Systems, seien also nicht die negative Kraft. Folglich hat ein Bündnis der „dritten“ Kraft – das heißt der negativen Kraft der Studenten, der Ghetto-Bevölkerung, der weißen Ausgestoßenen und der Massen der dritten Welt – mit der Arbeiterbewegung und dem realen Sozialismus keinen Sinn. Objektiv läuft das auf eine Schwächung der antiimperialistischen Kampffront hinaus.

[109] Marcuse meint, die Kraft der Negation sei heute in keiner Klasse konzentriert.²¹ Der Spätkapitalismus integriere seine Negation. Darum müsse die negative Kraft außerhalb dieses Systems, außerhalb dieser Totalität gesucht werden. Der Revision der Dialektik liegt also ein geringschätziges Verhältnis zur Arbeiterbewegung und zum Sozialismus zugrunde. Die theoretische Ursache dieser Geringschätzung ist Marcuses Begriff der Negation oder Revolution als eines „katastrophischen“ Aktes.²² Die Arbeiterbewegung identifiziert sich nicht mit dem Begriff der Revolution als „katastrophischem“ Akt. *Daraus* folgert Marcuse ein Versagen der Arbeiterbewegung, auch der kommunistischen. Zur Begründung dieser These interpretiert er die Geschichte der europäischen Arbeiterbewegung als eine Kette von Niederlagen,²³ diffamiert er die Politik der grundsätzlichen demokratischen Reformen, die zunächst den Kapitalismus noch nicht überwinden, als sozialdemokratisch.

Schauen wir uns an, was Marcuse über den realen Sozialismus zu sagen weiß, so läuft es von Anfang an²⁴ auf die These hinaus, daß die Vergesellschaftung der Produktionsmittel nicht das revolutionäre Hauptproblem sei, daß sie nicht das Problem von Freiheit und Unterdrückung löse. Das können wir übrigens so auch im Godesberger Programm der SPD lesen. Ihrem objektiven Gehalte nach lenkt diese These von den Grundfragen der Revolution ab. Sie läßt die Folgerung zu, daß die Aggression, die Barbarei nicht den kapitalistischen Eigentumsverhältnissen entspringe, sondern andere Ursachen habe.

So, wie Marcuse die eigentliche Quelle der Konterrevolution in die Triebstruktur des Individuums verlegt – also, ob er will oder nicht, die sozialen Träger der Konterrevolution entlastet; wie er die Ursachen für den Opportunismus in eine angeblich unausweichliche Tendenz des [110] modernen Imperialismus verlegt und so den sozialdemokratischen Opportunismus freispricht; wie er für die Aggression letztlich triebstrukturelle Deformationen verantwortlich macht und damit die Monopole und ihre Militärcliquen entschuldigt – so macht er auch für die Entstehung der Macht letztlich nicht

¹⁸ *H. Marcuse, Soviet-Marxism. A Critical Analysis*, New York 1958, deutsch: *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Neuwied! Westberlin 1964, S. 26 f., u. a.

¹⁹ *H. Marcuse, Rede in Korçula 1968*, Neues Forum, Wien, Nov./Dez. 1968, S. 706.

²⁰ Vgl. *H. Marcuse, Zum Begriff der Negation in der Dialektik*, in: *H. Marcuse, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1969.

²¹ Ebenda, S 190.

²² *H. Marcuse, Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*, a. a. O., S. 68.

H. Marcuse, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, a. a. O., S. 158.

²³ Vgl. *H. Marcuse, Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*. S. 37, S. 47 ff. S. 81 u. a.

²⁴ Vgl. *H. Marcuse, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*, a. a. O., insbesondere S. 158, wo Marcuse (bereits 1932) die politische und ökonomische Revolution als Reform qualifiziert, die er ablehnt und die „totale“, die „menschliche“ Revolution fordert. Vgl. auch meinen Kommentar dazu, in: *Herbert Marcuses „dritter“ Weg*, S. 102 f., ferner S. 107 f., S. 164 f., S. 233 f.

soziale Prozesse, Klassen und Klassenbeziehungen verantwortlich, sondern eine deformierte Triebstruktur. „*Macht an sich*“, „*Organisation an sich*“ werden damit zum Feind, und da die Arbeiterbewegung weder auf Macht noch auf Organisation verzichten kann, um zur Befreiung der Menschheit von Ausbeutung und Unterdrückung voranzuschreiten, wird auch die heutige Form der Arbeiterbewegung zum Feind.

Die Zurückführung aller Grundfragen des revolutionären Kampfes auf triebstrukturelle Probleme läuft auf eine Tendenz hinaus, die der imperialistischen und opportunistischen Apologetik prinzipiell gleicht. In jedem Fall handelt es sich um Fragestellungen, die sich aus der angeblichen Natur des Menschen ergeben. Nur sagen die einen, man könne wegen der unveränderlichen Natur des Menschen die Dinge nicht ändern, so daß der Sozialismus bestenfalls ein schöner Traum sei. Marcuse jedoch sagt, daß man für den Sozialismus erst die Menschennatur ändern müsse. Da er aber nicht angeben kann, wie und durch wen das geschehen soll, ja da dies, wie noch zu zeigen sein wird, auf dem Boden seiner Theorie gar nicht möglich ist, läuft seine Theorie auf dieselbe Folgerung hinaus. Was Marcuses Argumentation zu den Macht- und Organisationsfragen angeht, ist sie nicht einfach Phantasterei, sondern bedeutet eine Entwaffnung der revolutionären Kräfte. Angesichts der sonst von ihm betonten Stärke, Organisiertheit und Zentralisiertheit des Imperialismus, seiner Verfügungsgewalt über Macht, Organisationen, Institutionen usw., den Revolutionären zu sagen: Organisiert oder zentralisiert euch nicht, heißt sagen: Laßt alles beim Alten!

Diese Theorie ist defätistisch, heimlich positivistisch. In seiner bisher letzten Arbeit, dem „Versuch über die Befreiung“, folgert Marcuse aus seiner eigenen Theorie: Wir müssen um die Befreiung kämpfen, aber es sei nicht sicher, ob jenseits der Grenzen dieser Wirklichkeit die Freiheit oder der Totalitarismus auf uns warten. Abgesehen davon, daß der Faschismus *innerhalb* der Grenzen dieser Wirklichkeit existiert, wäre immerhin zu fragen, was uns dazu veranlassen sollte, mit einer Theorie in den Kampf zu ziehen, die uns nicht sagen kann, wohin die Reise geht?!²⁵

[111] Marcuses Theorie ist nicht die Marotte einer einzelnen Persönlichkeit. Sie brachte den Stimmungsgehalt einer ganzen sozialen Schicht auf den Begriff.²⁶ Es handelt sich um jenen Teil des neuen, vor allem intellektuellen Kleinbürgertums, das sich dessen bewußt ist, in einer historisch aussichtslosen Lage zu existieren, das aber dennoch nicht bereit ist, voll und vorbehaltlos auf die Position der sozialistischen Arbeiterbewegung überzugehen. Es zieht vor, ein eigenes Verharren zwischen den Fronten mit einem subtilen Antisozialismus zu motivieren. Mühelos läßt sich nachweisen, wie es überall in den Werken Marcuses, Adornos und anderer – übrigens ist das historisch bis zu Stirner zurückzuverfolgen – angestrengte Bemühungen gibt, das eigene Ich zu identifizieren, idealisieren, verabsolutieren, sich keiner Bindung an ein Allgemeines, an ein Determinierendes zu unterwerfen.

Von solchem Boden aus gibt es keine andere Dialektik, als die der radikalen Betonung des Besonderen, der radikalen Verneinung der Kontinuität nicht nur nach der Vergangenheit hin, sondern auch in Richtung auf die Zukunft. Alles muß offen sein. Alle Brücken müssen abgebrochen werden. Die neue Qualität kann nur durch einen unvermittelten Sprung gewonnen werden. Alles Bestehende ist gleichermaßen verurteilenswert. Jedes Nein gegen dieses Bestehende ist zu unterstützen. So tritt das „Nein“ Nietzsches plötzlich neben das „Nein“ von Marx. Und wenn Marx' Zukunftserwartungen nicht utopisch genug waren, so holt Marcuse seine Gegenmodelle zur heutigen Wirklichkeit oben bei

²⁵ H. Marcuse, Versuch über die Befreiung, Edition Suhrkamp, Nr. 329 Frankfurt a. M. 1969, S. 10.

²⁶ Vgl. Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1966, S. 160: „Demgegenüber hat unbeirrte Negation ihren Ernst darin, daß sie sich nicht zur Sanktionierung des Seienden hergibt. Die Negation der Negation macht diese nicht rückgängig, sondern erweist, daß sie nicht negativ genug war ...“ Die Fülle der puren „Anti“-Positionen erweist Adornos Negation als undialektisches Non: Antiheld, Antidrama, Antitheologie, Antisubjektivismus, Antimode, Antischolastik, Antiphilosophie, Antisystem. Wie bei Marcuse ist auch bei Adorno das Individuelle der letzte Wert (S. 161). Beide lehnen den Materialismus ab (S. 125), lehnen Naturdialektik ab (S. 143). Adorno wendet sich gegen die marxistische Basis-Überbau-Lehre, ganz wie Marcuse (S. 262 f.). Jener verteidigt wie dieser Nihilismus und abstrakte Kunst als revolutionär (S. 370, 372) usw., usf. Vor allem aber entwickeln beide die gleiche feind-selige Haltung zum Sozialismus (S. 13, 53, 55, 144, 197, 198, 202 f., 230, 269, 277, 358). Es ließen sich zahlreiche weitere Belege dieser tiefen inneren Übereinstimmung zwischen Marcuse und Adorno anführen.

Nietzsche und anderen Reaktionären. Es ist dies genau die Grundhaltung, der die angeblich neue, negative Dialektik entspringt. Es ist dies in Wahrheit die alte qualitative Dialektik des Reaktionärs [112] Kirkegaard. Sie bestreitet den Unterschied zwischen quantitativen und qualitativen Formen der Änderung. In ihren zwei Versionen führt sie zum Bernsteinianertum und zu dessen einfacher Umstülpung. In dem einen Fall kommt heraus, daß es nur qualitative Änderungen gibt. Dann ist jede Reform schon eine Revolution. Im anderen Fall gibt es keine Vorbereitung, keine Herbeiführung des revolutionären Sprunges, wird dieser zum Wunder. Das ist Bernstein näher verwandt als sonst einer Position.

Diese Art von Dialektik verneint alle Grundgedanken wirklicher, Hegel-Marx-Leninscher Dialektik. Sie zerreißt den Zusammenhang von Reform und Revolution, von quantitativer und qualitativer Änderung, von Kontinuität und Diskontinuität. Sie sieht die negativen Kräfte nur außerhalb der „Hölle unserer einen Demission,“ spaltet also die Pole des Widerspruchs auf zwei verschiedene Dimensionen auf. Das ist in Wahrheit theoretischer Ausdruck der Klassenlage der genannten kleinbürgerlichen intellektuellen Schicht, also kennzeichnend nicht nur für Marcuses Dialektik, sondern z. B. auch für diejenigen Adornos und anderer.

Was diese qualitative oder negative Dialektik angeht, so ist sie auch logisch leicht zu widerlegen. Wenn es zwischen zwei verschiedenen Qualitäten oder Dimensionen weder genetische noch strukturelle Zusammenhänge gibt, woher wissen wir dann etwas von der zweiten Qualität? Woher wissen wir überhaupt, daß wir in einer Qualität oder Dimension leben? Das setzt bereits die Kenntnis der ersten Qualität oder Dimension, die Kenntnis ihrer Grenzen voraus. Mehr noch. Dies setzt sogar voraus, daß wir – der Tendenz nach – bereits von außerhalb dieser Grenzen, also von der zweiten Qualität oder Dimension aus – etwa vom sozialistischen Standpunkt aus über den Kapitalismus – über die erste urteilen. Obwohl wir also in der ersten Qualität existieren, urteilen wir gerade in einem solchen Falle bereits von der Ebene der zweiten Qualität aus. Damit wurzelt aber die zweite Dimension bereits in der ersten, womit die qualitative Dialektik in sich zusammenfiel.

Marcuse könnte von seiner zweiten Dimension – streng genommen wäre selbst das nach dem, was wir oben sagten, nicht möglich – nur im Sinne jener negativen Theologie sprechen, die in der Hochscholastik entwickelt wurde. Diese negative Theologie sagt mit Recht, daß wir von einem Gott nichts wissen können. Sie meint, das liege daran, daß ein Gott, gäbe es ihn, alles Menschliche übersteigen müsse. Folglich können wir Gottes Eigenschaften nur durch Negation der konkreten menschlichen Eigenschaften bestimmen. Ist der Mensch sterblich, so Gott unsterblich usw. Gott ist dann eine pure Häufung von Negationen, Verneinungen, was nach allen Regeln der Logik keine Definition ist. [113] Ebenso ist Marcuses zweite Dimension nur ein Auftürmen von Verneinungen des Kapitalismus und Sozialismus, also keine wirkliche Aussage. Kein Wunder, daß diese negative Dialektik uns am Ende nur zu sagen weiß, daß sie nicht wisse, wie die Kluft zwischen Theorie und Praxis zu schließen sei, wer die revolutionären Kräfte sind, daß sie nicht wisse, ob wir im Ergebnis unseres Kampfes zur Freiheit oder zum Faschismus gelangen.

Demgegenüber können wir Marxisten auf die geschichtliche Erfahrung von mehr als einem Dutzend erfolgreicher sozialistischer Revolutionen verweisen. Wie verschließen die Augen nicht vor den gewaltigen Problemen des sozialistischen Aufbaues inmitten einer immer noch starken imperialistischen Welt, unter den Bedingungen eines äußerst harten internationalen Klassenkampfes und eines sehr schweren kapitalistischen Erbes. Wir verschließen auch nicht die Augen vor unseren eigenen Fehlern und Schwächen. Aber nichts davon rechtfertigt die Flucht in eine scheinradikale, aber ausweglose negative Dialektik.

Was die von Freud hergeleitete triebtheoretisch-biologistische „Vertiefung“ des historischen Materialismus durch Marcuse angeht, ist hier zumindest einzuwenden – und dieser Einwand ist von prinzipieller Art –: Eine repressions- und ausbeutungsfreie Urgesellschaft matriarchalischer Art ist nachgewiesen. Wenn dies möglich war zu einer Zeit, da die menschliche Lebensnot weit größer war als heute, so ist die Ableitung der Klassen, der Macht und der Unfreiheit aus dem Widerspruch zwischen Triebstruktur und Lebensnot nicht begründet. Dagegen ist die marxistische Theorie vom Ursprung

der Klassen, des Klassenkampfes, des Staates und des institutionalisierten Krieges historisch hinreichend erhärtet.

Die marxistische Theorie ist auch durch die Praxis sozialistischer Revolutionen begründet, obwohl es unernst wäre, die außerordentlich schweren Probleme zu verschweigen, die gerade im Zusammenhang mit dem von Marx und Engels genannten radikalen Bruch zwischen dem Sozialismus und der materiellen wie ideellen Vergangenheit der Klassengesellschaften zu lösen waren und sind. Hier gibt es sicher noch viel, bisweilen auch zu viel Kontinuität, als Ergebnis eines sehr schweren kapitalistischen Erbes, eines sehr harten Klassenkampfes auf nationaler und internationaler Ebene, als Ergebnis sicher auch noch nicht hinreichend geklärter theoretischer Probleme. Das muß Ansporn zur verbesserten Arbeit in allen Bereichen gesellschaftlichen Lebens sein. Aber das nötigt uns nicht, eine Theorie anzunehmen, wie sie Marcuse und andere uns anbieten.

[114] Ich komme zum Schluß. In der Natur eines solchen kurzen Vortrages liegt es, die Betonung auf das Kritische zu legen. Das bedeutet nicht, das wir uns der Pflicht entledigen wollten, die theoretischen Arbeiten des kleinbürgerlichen Radikalismus auf wichtige Teilerkenntnisse hin zu studieren. Das bedeutet nicht, daß wir die antiimperialistische, humanistische Komponente in der Ideologie des kleinbürgerlichen Radikalismus übersehen dürften und wollten. Vor allem bedeutet es nicht, den Unterschied zwischen Ideologie und praktischem Verhalten zu übersehen. Bei aller unbedingt notwendigen ideologischen Auseinandersetzung, bei aller Zurückweisung des Anspruchs dieses kleinbürgerlichen Radikalismus, die den heutigen Bedingungen des Klassenkampfes einzig angemessene Form der kritischen Theorie zu sein, ist es dennoch außerordentlich wichtig, daß wir stets nach konkreten Ansatzpunkten gemeinsamen antiimperialistischen Handelns suchen, daß wir weiterhin uns davor hüten müssen, uns mit der Kritik der Linksliberalen am radikalen Kleinbürgertum zu identifizieren. Die antiimperialistische Solidarität steht für uns im Vordergrund, was auch bei möglichen Terroraktionen des imperialistischen Gegners gegen den kleinbürgerlichen Radikalismus zu beachten ist.

[115]

JOSEF SCHLEIFSTEIN

Zu Negts Kritik der Leninschen Widerspiegelungstheorie

Die knappen Bemerkungen, die ich zur Kritik Oskar Negts an der marxistischen Widerspiegelungstheorie machen will, beziehen sich nicht auf Negt allein, sie berühren die Auffassung der ganzen Schule der kritischen Theorie. In seiner Einleitung zu dem Wiederabdruck von Aufsätzen Deborins und Bucharins hat Negt im wesentlichen nur expliziert, was seit langem von Adorno vorgebracht worden ist. Wenn wir diese jüngste „Widerlegung“ der erkenntnistheoretischen Auffassungen Lenins zur Grundlage der Auseinandersetzung wählen, so vor allem deshalb, weil am Beispiel Negts demonstriert werden kann, wie tief auch jüngere Repräsentanten der Frankfurter Schule, die in der politischen Praxis die Fesseln der „negativen Dialektik“ längst abgeworfen haben, die sich mit Fragen der Gewerkschaftsbewegung und der Arbeiterbildung und mit den Problemen des studentischen Kampfes aktiv befassen, in den idealistischen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der „kritischen Theorie“ befangen sind, wobei nicht zu übersehen ist, daß diese theoretischen Bindungen ihre Praxis nach wie vor beeinflussen und eingrenzen.

Negt macht es sich in der Kritik der marxistischen Abbildtheorie bei Lenin nicht ganz so leicht, wie es Adorno seinerzeit in der „Negativen Dialektik“ getan hat. Aber auch bei ihm findet sich nicht der Versuch, die Auffassungen Lenins zu widerlegen, anhand dieser Auffassungen zu argumentieren, sondern es wird mit souveräner Geste verkündet, eine „mittlerweile als falsch erkannte Theorie sei zentraler Bestandteil des institutionellen Marxismus“ geworden.¹ Adorno war in der „Negativen Dialektik“ bereits genauso verfahren, als er glaubte, die dialektisch-materialistische Widerspiegelungstheorie, ohne mit einem Wort auf die Sache selbst einzugehen, durch einige Witzchen – wie „Fotografie-[116]theorie“ oder: wo „Bewußtsein zwischen sich und das, was es denkt, Bilder schöbe“,² – widerlegt zu haben.

Negt schreibt, Lenin habe offenbar gehofft, durch die Widerspiegelungstheorie „das dialektische Denken und die Erkenntnis überhaupt in eine durch ihre Materialität charakterisierte Einheit der Welt bruchlos einfügen und in den materiellen Lebensprozessen der Menschen fest verankern zu können“.³ Das habe ihn aber daran gehindert, jene Einwände und jene „zwingende Interpretation der erkenntnistheoretischen Hinweise von Marx“ zu berücksichtigen, „daß nämlich gesellschaftliches Sein und Erkenntnis gleichermaßen durch den Gedanken, durch Praxis“ konstituiert seien.⁴ Lenin habe „weder die Naturwissenschaften noch die Begriffe von Materie und Natur in den Konstitutionszusammenhängen historischer Praxis“ begriffen und dogmatisch „die naturwissenschaftliche Erkenntnis als Modell jeglicher Erkenntnis“ unterstellt.⁵ Auf diese Weise, sagt Negt, seien „die Gegenstandsformen, auf die sich Erkenntnis und Bewußtsein beziehen, zu selbständig ‚gegebenen‘ und von der Gesamtwirklichkeit des gesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionsprozesses isolierten Objektbereichen einer ‚widerspiegelnden‘ Erkenntnis abstrakt zusammengefaßt“ worden. Dabei fielen nicht nur Denken und Sein, philosophische Reflexion und Wirklichkeit, sondern auch Theorie und Praxis auseinander.⁶

In dieser Argumentationsreihe finden wir einige der idealistischen erkenntnistheoretischen Grundauffassungen Adornos und der Frankfurter Schule, die in den vorangegangenen Referaten bereits analysiert wurden. Ein Kernpunkt scheint mir der zu sein, daß die „kritische Theorie“ der Beantwortung einer ganz elementaren philosophischen Frage ausweicht. Würde sie diese Frage nämlich offen aufwerfen und beantworten, dann müßte der stolz zur Schau getragene Gesellschafts- und Geschichtsmaterialismus der Schule sich entweder als Verkleidung oder als Selbsttäuschung erweisen und die idealistische Grundauffassung ans Licht kommen, auf der die Theorie Adornos und Horkheimers in

¹ O. Negt, Einleitung, in: A. Deborin/N. Bucharin, Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969, S. 13 (Alle nicht anders bezeichneten Zitate beziehen sich auf diese Einleitung von Oskar Negt).

² Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt am Main 1966, S. 203/204.

³ O. Negt, a. a. O., S. 40.

⁴ Ebenda, a. a. O.

⁵ Ebenda, a. a. O., S. 40/41.

⁶ Ebenda, a. a. O., S. 41/42.

Wahrheit basiert. Es würde sich dann zeigen, daß sie alle Tore zu Religion und Mystizismus offen hält und daß die jüngste mitleiderregende Selbstdarstellung Horkheimers in dem bekannten „Spiegel“-Interview keineswegs ein Sich-Untreu-Werden, keineswegs ein Abfall, [117] sondern das Zutreten des bisher Verdeckten und Versteckten war.

Es handelt sich um die einfache Frage, ob es Natur und Naturgeschichte auch vor dem Menschen und unabhängig vom Menschen gibt, ob der Mensch ein Naturwesen ist, ob die Genesis des Menschen ein naturwissenschaftlich und historisch erklärbarer und erklärter Prozeß ist; ob demzufolge die menschliche Erkenntnis ihre Vorformen, Vorstufen, Keime in den Empfindungen und Sinneswahrnehmungen der Tiere hat und ob diese Formen der Reaktion auf ihre natürliche Umwelt und der Kommunikation mit ihr im menschlichen Denken, das sich mit der Arbeit, im aktiven Stoffwechsel mit der Natur, mit der Sprache entwickelt hat – im Hegelschen Sinne *aufgehoben* sind oder nicht. Dialektisch gesprochen geht es darum, ob das menschliche ~ Bewußtsein als eine mit der gesellschaftlichen Praxis des Menschen entstandene *qualitativ neue* Erscheinung Elemente und Stufen der gesamten vorangegangenen naturgeschichtlichen Entwicklung in sich enthält oder nicht.

Eines der nicht wenigen Geheimnisse der kritischen Theorie ist nämlich, daß der Mensch bei ihr als denkendes Subjekt fix und fertig in seine gesellschaftliche Entwicklung eintritt, fast so wie in der biblischen Schöpfungsgeschichte. Wenn man bissig sein wollte, könnte man sagen, was in den Schulen einiger Südstaaten der USA auch heute noch zu lehren verboten ist, die Darwinsche Deszendenztheorie, das verbietet sich die kritische Theorie selbst.

Aus allen erkenntnistheoretischen Aussagen der kritischen Theorie geht hervor, daß sie nicht imstande ist, die menschliche Erkenntnis mit der Entstehungsgeschichte des Menschen als gesellschaftlichen Wesens zu verbinden. Das abstrakte Denken, die rationalen Formen der Erkenntnis werden den sinnlichen Erkenntnisformen und -stufen mechanisch entgegengestellt. Daß psychische Funktionen nur Funktionen kompliziert strukturierter lebender Materie sind, daß auch der höchsten Denktätigkeit physiologische Vorgänge zugrunde liegen, daß sich dabei die psychischen zu den physischen Vorgängen verhalten der Inhalt einer Information zu dem Signal, welches diesen Inhalt übermittelt – das alles interessiert die kritische Theorie in ihrer souveränen Verachtung der Naturwissenschaften nicht im mindesten – wobei diese Verachtung übrigens nur die Kehrseite der von der Frankfurter Schule zu Recht kritisierten positivistischen Borniertheit bildet. Läßt man diesen naturgeschichtlichen Zusammenhang außer acht, zerreißt man *jede* Kontinuität zwischen Naturgeschichte und Menschengeschichte, um zu verhindern, daß die negative Dialektik sich selbst umbringe – dann [118] allerdings ist es folgerichtig, die Leninsche Abbildtheorie lächerlich zu finden. Vom Materialismus bleibt dann aber nur die Phrase.

In seiner Argumentation sucht Negt nach dem Vorbild vieler bürgerlicher Marxismus-Interpreten die Auffassungen von Engels und Lenin denen von Marx entgegenzustellen. Er spricht davon, Lenin hätte die „zwingende Interpretation“ der erkenntnistheoretischen Hinweise von Marx nicht berücksichtigt. Man scheut sich fast, diese Legende zum soundsovielten Male zu widerlegen. Die beste Antwort gibt Karl Marx selbst in den gerade von jenen Marx-Interpreten so gern zitierten Pariser „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ aus dem Jahre 1844.

Schon in der Vorrede sagt Marx dort, daß „die deutsche positive Kritik der Nationalökonomie ihre wahre Begründung den Entdeckungen Feuerbachs verdanke“.⁷ In den Manuskripten selbst heißt es dann: „Feuerbach ist der einzige, der ein ernsthaftes, ein *kritisches* Verhältnis zur Hegelschen Dialektik hat und wahrhaftige Entdeckungen auf diesem Gebiet gemacht hat, überhaupt der wahre Überwinder der alten Philosophie ist.“⁸

Unter dem, was Marx die „große Tat“ Ludwig Feuerbachs nennt, führt er insbesondere an „die Gründung des *wahren Materialismus* und der *reellen Wissenschaft*“ sowie den „Ausgang vom Positiven,

⁷ K. Marx/F. Engels, Werke, Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin 1968, S. 468.

⁸ Ebenda, a. a. O., S. 569.

vom Sinnlich-Gewissen“.⁹ Nun war aber Feuerbach der konsequenteste Anhänger der materialistischen Abbildtheorie, der als erster unter den materialistischen Philosophen eine dialektische Verknüpfung der sinnlichen und rationalen Erkenntnisformen versuchte.

Wie Engels und Lenin setzte Marx die materialistische Abbildtheorie Feuerbachs und des früheren Materialismus erkenntnistheoretisch als *selbstverständlich* voraus. Und seine Kritik an Feuerbach und dem alten Materialismus überhaupt betraf immer nur dessen Unfähigkeit, die materialistische Grundauffassung auf die Geschichte, auf die *Gesellschaft* anzuwenden und die *praktische* gesellschaftliche Tätigkeit des Menschen als verändernde, revolutionäre Kraft zu verstehen. Über die Feuerbachsche Grundauffassung aber sagte Marx, „daß nur der Naturalismus (hier bei Marx noch als synonym für Materialismus – J. S.) fähig ist, den Akt der Weltgeschichte zu begreifen“.¹⁰

Was für das Verhältnis von Marx zu Feuerbach, gilt ebenso für sein Verhältnis zum französischen Materialismus. In der mit Engels gemein-[119]sam verfaßten „Heiligen Familie“, der polemischen Abrechnung mit dem Junghegelianertum, zeigt Marx den direkten Zusammenhang zwischen den sozialistischen und kommunistischen Ideen Fouriers, der Babouvisten, Dézamys, Gays, Owens und der französischen materialistischen Philosophie. Wenn Negt am „Sowjetmarxismus“ eine „Verabsolutierung des Materialismus“ rügt, wenn er ihm vorwirft, eine „Reaktivierung der philosophischen Traditionen von Spinoza bis zu den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts und Ludwig Feuerbach“ betrieben zu haben,¹¹ dann gehen allerdings sowohl die „Verabsolutierung“ wie die „Reaktivierung“ des Materialismus auf Marx ebenso zurück wie auf Engels und Lenin.

Nur nebenbei sei vermerkt, daß die Formel von der „Verabsolutierung“ des Materialismus ja nur dann Sinn hätte, wenn Materie und Bewußtsein als schlechthin identisch gefaßt werden oder wenn die aktive, schöpferische Rolle des Bewußtseins negiert wäre. Aber nichts dergleichen wird man bei Lenin entdecken können. Ebenso wenig gibt es jenen „abstrakten Schematismus von Idealismus und Materialismus“, der angeblich „seit Lenin die Analyse des philosophischen Gehalts der Theorien blockierte.“¹² Ganz im Gegenteil, die Kommentare Lenins zu Hegel, Aristoteles usw. sind Musterbeispiele der inhaltlichen (allerdings materialistischen) Analyse der Philosophie dieser Denker.¹³

Doch zurück zu der angeblich längst widerlegten Widerspiegelungstheorie bei Lenin. Negt und seine Lehrer wissen und wußten natürlich, daß es in dieser Frage nicht um die mehr oder weniger glückliche Wahl eines Begriffs geht, sondern um ein erkenntnistheoretisches *Grundproblem*, das sich durch die gesamte Geschichte des philosophischen Denkens hindurchzieht. In der einen oder anderen Form wird die Kategorie der Widerspiegelung, des Abbilds, der sinnlichen und gedanklichen Reflexion von allen Vertretern materialistischer philosophischer Auffassungen verwandt.

Karl Marx selbst definiert den Gegensatz seiner philosophischen Grundanschauung zu der Hegels im Nachwort zur zweiten Auflage des „Kapitals“ absolut unmißverständlich: „Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes, als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“¹⁴ Von [120] diesem *Umsetzen* und *Übersetzen* der unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existierenden objektiven Realität in Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffen, Aussagen, Theorien – von dem und nichts anderem handelt die materialistische Widerspiegelungstheorie bei Engels wie bei Lenin.

Man wird bei beiden keine einzige Stelle finden, woraus diese Theorie sich im mechanistischen Sinne als bloße Fotografie der Wirklichkeit mißdeuten ließe. Dieser Popanz ist ganz und gar das selbstverfertigte Werk der Väter der kritischen Theorie, insbesondere Adornos. Engels und Lenin haben stets betont, daß die menschliche Erkenntnis ein mit der Gesellschaft entstandener und gesellschaftlich

⁹ Ebenda, a. a. O., S. 570.

¹⁰ Ebenda, a. a. O., S. 577.

¹¹ O. Negt, a. a. O., S. 38.

¹² Ebenda, a. a. O., S. 10.

¹³ Vgl. W. I. Lenin, Werke, Band 38, Berlin 1964.

¹⁴ K. Marx, Das Kapital. Band I, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Band 23, S. 27.

bedingter komplizierter dialektischer Prozeß ist, der eine Einheit von Objektivem und Subjektivem, Sinnlichem und Rationalem, Einzelnem, Besonderem und Allgemeinem, Konkretem und Abstraktem umschließt. Bei Lenin hätte Oskar Negt leicht die Feststellung finden können, daß das „Hauptübel“ des ganzen metaphysischen Materialismus die Unfähigkeit gewesen sei, „die Dialektik auf die Bildertheorie, auf den Prozeß und die Entwicklung der Erkenntnis anzuwenden“.¹⁵ Er hätte ferner die Sätze finden können: „Die Erkenntnis ist die ewige, unendliche Annäherung des Denkens an das Objekt. Die *Widerspiegelung* der Natur im menschlichen Denken ist nicht ‚tot‘, nicht ‚abstrakt‘, *nicht ohne Bewegung*, nicht ohne Widersprüche, sondern im ewigen Prozeß der Bewegung, der Entstehung und Aufhebung von Widersprüchen aufzufassen.“¹⁶

Der Unterschied zwischen Marx, Engels und Lenin auf der einen Seite und der kritischen Theorie auf der anderen besteht allerdings auch hier darin, daß der Marxismus es für unmöglich hält, eine wissenschaftlich begründete Erkenntnistheorie ohne oder gar gegen die Resultate der Naturwissenschaften, der Physiologie der höheren Nerventätigkeit und in unserer Zeit auch der Neurokybernetik, der Mathematik und der Informationstheorie aufzubauen. Wer in den Naturwissenschaften aber bloßes „Herrschaftswissen des Kapitals“ und der „Verwalter“ einer verwalteten Welt sieht, und nicht auch *potentielles* und unter sozialistischen Bedingungen *reales* Emanzipationswissen der Arbeiterklasse, dem wird das schwerlich einleuchten.

Die Leninsche Abbildtheorie wird gegenwärtig vor allem in vier Richtungen weiterentwickelt. Erstens in der Erforschung der Widerspiegelung *gesellschaftlicher* Erscheinungen und des Einflusses der gesellschaft-[121]lichen *Praxis* des Menschen auf den Erkenntnisprozeß (A. N. Leontjew u. a.). Zweitens in einer Richtung, die jene Prozesse in organischen und elementaren Systemen untersucht, die als *Vorläufer* der psychischen Widerspiegelung, als ihre entwicklungsgeschichtlichen Quellen angesehen werden können. Drittens in einer Richtung, die – durch die Kybernetik angeregt – die Widerspiegelung als eine auf den verschiedenen Ebenen der Materie erfolgende Reproduktion von Strukturen auffaßt und die Abbildung in das Kategorienpaar „Information“ und „Widerspiegelung“ aufspaltet (Georg Klaus u. a.). Die vierte Richtung befaßt sich hauptsächlich mit den kognitiven Seiten der Erkenntnis. Bei diesen Forschungsrichtungen handelt es sich um einander ergänzende Untersuchungen auf dem Gebiet der dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie, die in verschiedenen sozialistischen Ländern vorgenommen werden.

Nun wirft Oskar Negt Lenin vor, er habe weder die Naturwissenschaften noch die Begriffe Materie und Natur „in den Konstitutionszusammenhängen historischer Praxis“ verstanden und „dogmatisch die naturwissenschaftliche Erkenntnis als Modell jeglicher Erkenntnis“ angesehen.¹⁷ Man fragt sich, ob Negt den ganzen Abschnitt in Lenins „Materialismus und Empiriekritizismus“, der dem Thema „Das Kriterium der Praxis in der Erkenntnistheorie“ gewidmet ist, übersehen hat.¹⁸ Dort ist gerade von diesen „Konstitutionszusammenhängen“, von der primären Bedeutung der gesellschaftlichen Praxis des Menschen als Erkenntniskriterium ausführlich die Rede. Lenin zitiert in seinem Buch die zweite Feuerbach-These von Marx, daß die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage sei, und Lenin schlußfolgert: „Der Gesichtspunkt des Lebens und der Praxis muß der erste und grundlegende Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie sein.“¹⁹

Das gesamte ökonomische, soziologische, politische und philosophische Werk Lenins ist ein einziger Beweis für die Anwendung dieses erkenntnistheoretischen Grundsatzes. Stets hat Lenin betont, daß der Marxist sich immer der *gesellschaftlich* bedingten Beziehungen des Menschen zur Natur, des historischen Prozesses der Veränderung der Natur durch den Menschen, des *historischen* Charakters der Erkenntnis, aller wissenschaftlichen und philosophischen Kategorien, auch solcher [122] Begriffe wie Natur und Materie bewußt zu sein habe. Und er hat auch keineswegs das „Modell“ der

¹⁵ W. I. Lenin, Werke, Band 38.

¹⁶ Ebenda, a. a. O., S. 185.

¹⁷ O. Negt, a. a. O., S. 40/41.

¹⁸ W. I. Lenin, Werke Band 14, S. 132 ff.

¹⁹ Ebenda, a. a. O., S. 137.

Naturwissenschaften „dogmatisch“ auf die Wissenschaft von der Gesellschaft übertragen, sondern war sieh wie Marx vollkommen darüber im klaren, daß in den Gesellschaftswissenschaften die theoretische Abstraktion das zu leisten hat, was auf weiten Gebieten der Naturwissenschaften experimentell getan werden kann. Aber immer mit dem Zusatz, daß auch für die gesellschaftswissenschaftliche Theorie das Kriterium der menschlichen Praxis seine Gültigkeit besitzt.

Das eigentliche erkenntnistheoretische Problem, um das es bei den Angriffen gegen die Leninsche Widerspiegelungstheorie seit langem geht, nämlich, ob eine objektive Realität unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existiert, wird aber auch von Negt ausgeklammert. Nur indirekt entschlüpft ihm eine Antwort, und zwar eine idealistische, wenn er Lenin nämlich vorwirft, „Gegenstandsformen“ zu „selbständig gegebenen Objektbereichen“ zusammenzufassen.²⁰ Allerdings, die objektive Realität, die Gegenstände – mögen es durch die gesellschaftliche Aktivität des Menschen geschaffene oder mit dem Menschen nie zuvor in Berührung gekommene „Objektbereiche“ sein – sind erkenntnistheoretisch auch dann als vom Bewußtsein unabhängige Realität „gegeben“, wenn das erkennende Subjekt ihnen den Rücken kehrt. Vollends eindeutig wird der idealistische Charakter der Negtschen Polemik dort, wo er sich ausdrücklich auf die bekannte Auffassung des frühen Lukács in dem 1923 erschienenem Buch „Geschichte und Klassenbewußtsein“ beruft. Dabei verschweigt Negt seinen Lesern den ja immerhin nicht uninteressanten Umstand, daß Lukács 1962 im Vorwort zu einer Neuauflage dieses Buches selbst erklärt hat, darin seien die Merkmale seines Übergangs von Hegel zu Marx sichtbar, was sieh vor allem darin zeige, daß „das Grundprinzip der Marxschen Erkenntnistheorie – eine vom Bewußtsein unabhängig existierende objektive Wirklichkeit und ihre Widerspiegelung im menschlichen Bewußtsein“ zwar immer wieder auftauche, jedoch im allgemeinen „vom Hegelsehen idealistischen Subjekt-Objekt überlagert werde“.²¹

Die Kritik Negts, die er, anknüpfend an seine Lehrer, gegen die Leninsche Widerspiegelungstheorie richtet, scheint mir ganz nur verständlich im Kontext der Subjekt-Objekt-Beziehung von Adorno, der zwar nicht müde wird, den Vorrang des Objekts zu proklamieren, aber das [123] Objekt sofort ins Subjekt hinüberrettet, es nur als „Nichtidentisches“ faßt, nicht aber als unabhängig vom Bewußtsein existierende Realität. Daher bleibt für die kritische Theorie, wie Adorno es ausgedrückt hat, die Dinghaftigkeit der Welt „auch Schein“. Von diesem „Schein“ der objektiven Realität, letztlich von einem subjektiven Idealismus her, kommt die erkenntnistheoretische Polemik gegen Lenin, und zwar auch bei Negt. Das erst wirft aber auch das eigentliche Licht auf den in mechanischer Weise soziologisierenden Versuch Negts, die Abbildtheorie ebenso wie die Engelssche Naturdialektik als „Legitimationswissenschaft“ des Marxismus in der Sowjetunion abzutun.²² Das einzige, was die marxistische Abbildtheorie und die Engelssche Naturdialektik „legitimieren“, ist der *wissenschaftliche* Charakter der dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie.

Ich sagte eingangs, daß die Wirkung der „negativen Dialektik“ Adornos und Horkheimers auf ihre Schüler auch dort noch spürbar sei, wo diese in der Praxis den verzweifeltsten Pessimismus, den eisernen Ring jener angeblich unaufhebbaren „verwalteten Welt“ längst durchbrochen haben. Das läßt sieh auch an einigen politischen Auffassungen Negts demonstrieren, obwohl er seit Jahren einer der praktischsten und in nicht wenigen Fragen der am weitesten marxistischen Positionen sieh annähernde Vertreter der kritischen Theorie ist.

In der negativen Dialektik Adornos und Horkheimers regiert das Wort Dantes: „Laßt alle Hoffnung fahren.“ In ihr darf es keinen real begründeten Ausweg, keine gangbare Alternative geben. Deshalb müssen auch alle real in Erscheinung tretenden und kämpfenden Kräfte einer gesellschaftlichen Alternative, die bewiesen haben und täglich beweisen, daß etwas Praktisches gegen den Kapitalismus und Imperialismus auszurichten ist – die sozialistischen Länder, die antimperialistischen Befreiungsbewegungen der Dritten Welt, die Arbeiterbewegung in den kapitalistischen Ländern –, als ebenso ausweglos und hoffnungslos erscheinen wie die spätkapitalistische Gesellschaft.

²⁰ O. Negt, a. a. O., S. 41.

²¹ G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Westberlin-Neuwied 1968.

²² O. Negt, a. a. O., S. 39.

Negt bleibt in seiner politischen Praxis im Antikommunismus seiner Lehrer befangen. Der real existierende Sozialismus ist für ihn keine antiimperialistische Kraft. Die kommunistischen Parteien in den kapitalistischen Ländern sind systemkonforme „bürokratische“ Apparate. Wenn er sich für den Kampf in der Dritten Welt begeistert, dann geht er um die Tatsache herum, daß an der Spitze des Kampfes in Nord- und Südvietnam marxistisch-leninistische Parteien und Kräfte stehen oder daß die revolutionäre Bewegung in Kuba, das überhaupt nur dank der [124] solidarischen Hilfe der Sowjetunion und anderer sozialistischer Länder existieren kann, sich eine marxistische Partei als führende Kraft für den Aufbau der neuen Gesellschaft schaffen mußte. In der kurzen mir zur Verfügung stehenden Zeit kann ich nicht auf die von Negt in Anlehnung an André Gorz entwickelte Konzeption eines „revolutionären Reformismus“ eingehen. Ich muß hier auf die Kritik des Gorzschen Buches, die ich vor mehr als einem Jahr in den „Marxistischen Blättern“ veröffentlicht habe, verweisen.²³

Am stärksten zeigt sich die Abhängigkeit Negts von den Auffassungen der Kritischen Theorie im Versuch, die Notwendigkeit einer auf den Prinzipien Lenins gegründeten Partei unter den konkreten Kampfbedingungen der Bundesrepublik zu verneinen. Auf die Kernfrage, warum die Arbeiterklasse und die sozialistischen Kräfte insgesamt dem organisierten, zentralisierten, über alle Machtmittel verfügenden Gegner nicht ihrerseits eine stabile, auf der Einheit des Handelns, auf der dialektischen Vermittlung von demokratischer Diskussion und zusammengefaßter Aktion basierende marxistische Partei entgegenstellen sollen, gibt er keine Antwort. Ich nehme an, daß im Arbeitskreis Gelegenheit sein wird, näher auf diese Problematik einzugehen.

[125]

²³ J. Schleißein, Bemerkungen zur Strategie der Arbeiterbewegung, Marxistische Blätter, Sonderheft 3/1968, S. 167 ff.

JINDŘICH FILIPEČ

Die Sackgasse und der Weg von der Theorie zur Wirklichkeit

Wie dies schon öfter in der Geschichte der Fall war, wirkte auch im Kreise der „Frankfurter Schule“ jahrelang ein „deutscher Geist“ im breiteren, übernationalen Maßstab, der natürlich die Grenzen der deutschen Bundesrepublik überschritt. Manche Folgen dessen äußerten sich auch ziemlich deutlich im geistigen und ideologischen Kontext des sogenannten Prager Frühlings, als einer der Komponenten des verhängnisvollen Prozesses der allmählichen Loslösung vom Marxismus. Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt, daß nicht zufällig in den letzten Jahren neben H. Marcuse in das Zentrum intellektueller Kreise bei uns Autoren wie Roger Garaudy, Ernst Fischer, Isaac Deutscher u. a. gelangten, die in der Presse und von den übrigen Massenkommunikationsmitteln oft als Autoritäten letzter Instanz präsentiert wurden. Es handelte sich um die Popularisierung von Persönlichkeiten, deren gedankliche Entwicklung durch Werke charakterisiert wird, die ihr Abgehen von Marx und Lenin irgendwohin auf das andere Ufer ausdrücken. Wir wissen nur zu gut, was Prinzipientreue im Sinne der Lehren Karl Marx' bedeutet, der das Prinzip niemals als bloßes Stehenbleiben bei dem Ausgangspunkt, sondern als Ansatz zum gedanklichen Fortschreiten, der zur Entfaltung des Ausgangspunktes und zur tieferen Erkenntnis der Entwicklung der Welt und des Menschen führt, auffaßte. Dieser Fortgang darf jedoch niemals einen Übergang auf die andere Seite der Barrikade bedeuten. Eine kritische Analyse dieses Prozesses ist heute eine der Hauptaufgaben der marxistisch-leninistischen Wissenschaft in der Tschechoslowakei. Der erste und absolut notwendige Schritt in dieser Richtung ist die Untersuchung jener eigenartigen ideologischen Taktik und Praxis der Demontage des Marxismus, die von einer permanenten Wiederbelebung und Einpflanzung eines falschen Bewußtseins, und zwar gerade unter dem Deckmantel der Losung des Kampfes gegen Mythen und das angeblich falsche Bewußtsein des gegenwärtigen Marxismus-Leninismus, begleitet war.

Einer der Anfänge dieser neuzeitlichen Mythologie war ein frontaler [126] Angriff auf jede Ideologie als durch und durch falsches Bewußtsein, wobei neben den bekannten Arbeiten Daniel Bells auch die sogenannte kritische Theorie eine bedeutende Rolle spielte, insbesondere die Ernst Fischers und Herbert Marcuses. Wir müssen jedoch hinzufügen, daß in der Tschechoslowakei diese Gedanken oft ohne Hinweis auf die ursprünglichen Quellen und außerdem noch sehr oberflächlich, eklektisch und vielfach in der Form von journalistischen Losungen übernommen wurden. Die Genealogie dieses pauschalen antiideologischen Vorstoßes geht bis auf Mannheim zurück, und zwar gerade auf jene seiner Schwächen, die im Marxismus überwunden wurden und werden. Die Kritik der Situationsgebundenheit und Gruppenbedingtheit des vorurteilvollen Denkens verschiedener sozialer Gruppen erreicht dann in der Apotheose der freischwebenden Intelligenz, als einzig konsequente Manifestation interesselosen und unverzerrten Wissens sowie echten kritischen Denkens, ihren Höhepunkt.

Ein Prototyp dieser Einstellung ist Ernst Fischer. Tragikomisch an ihm ist jedoch, daß dieses „kritische Denken“, das affektbeladen gegen die angeblich „verdinglichten Versteinerungen“, des institutionalisierten Marxismus anrennt, „vergessen hat“, das Prinzip des Kritizismus auf sich selbst zu beziehen. So ist es Fischer – und seinesgleichen – passiert, daß er ex cathedra die Illusionen aller Bereiche der Welt angreift und ihm dabei nicht genügend kritischer Geist blieb, die Illusionen

(seines eigenen Fachs zu erfassen. Kurz gesagt: Alle Schichten produzieren ein fatales und ständig falsches Bewußtsein, außer der Schicht, zu der der „kritische Denker“ gehört. Das Ergebnis dieser Auffassung sind dann ein Loblied auf den Heroismus des Intellektuellen und der Aktionsruf zur Vereinigung aller extra- und intramuralen Intellektuellen, die der übrigen ideologisch belasteten Menschheit das Heil bringen werden.

Mit diesem Komplex der sogenannten Ideologiekritik hängt dann eng die Rolle zusammen, die die Kultur- und Zivilisationskritik Marcusescher Prägung in der ČSSR spielte und bis zu einem gewissen Grade noch spielt. Der Marxismus geht allerdings an diese Kulturkritik von der Position der dialektischen Kritik heran, was u. a. bedeutet, daß er zwischen ihren verschiedenen, innerlich widerspruchsvollen Seiten unterscheidet. In ihrem Wesen ist für uns jedoch die Kulturkritik Marcuses mit ihrer nonkonformistischen Gestikulation und ihrer negativen Dialektik nicht zu *viel*, sondern zu *wenig* kritisch.

Die Geste der „großen Ablehnung“ alles dessen, was gegeben ist, ist keine wirkliche Überwindung der positivistischen Schönung und Bejahung des Status quo, sondern ein altneuer unkritischer Mythos, der [127] meist in der Beziehung zum Spätkapitalismus einen gut angepassten Nonkonformismus ohne ein konkretes und wirksames Programm des praktisch umwälzenden Handelns darstellt. Im Zusammenhang mit dem Sozialismus ist außerdem diese große Ablehnung ein pauschaler Angriff gegen das, was ironisch als „Sozialismus ex definitione“ bezeichnet wurde. Aus dem Boden einiger verschleppter ungelöster Konflikte der Vorjännerperiode entsprang gerade auch unter dem Einfluß dieser Ideen Marcuses die ebenso emphatisch wie falsche Behauptung, daß in den letzten 20 Jahren in der Tschechoslowakei kein einziges menschliches Problem gelöst worden sei. Es muß hier darauf hingewiesen werden, daß die eifrigsten Verkünder dieser Verneinung des Sozialismus, die plötzlich die „Große Ablehnung“ forderten, kurz zuvor ebenso besessene Verkünder der „Großen Bejahung“ waren. Sie handelten, als ob sie über Nacht den Ablaß für ihre gestrige Einstellung auf dem Wege der radikalen und äußerst ostentativen Konversion erlangen wollten. In Wahrheit ging es bei ihnen bloß um einen scheinbar radikalen Umschwung, der oft vom Dogmatismus einer Spielart zum entgegengesetzten gleich dogmatischen Standpunkt führt. Wesentlich an dieser Bewegung ist jedoch in der Regel nicht die Änderung der Einstellung als solcher, sondern gerade das, was sich außer dem Vorzeichen meist nicht ändert, und das ist der krampfhaft, in jedem Augenblick gleich selbstsichere dogmatische Charakter dieser in das eine oder andere Extrem konvertierenden Auffassung. Besonders charakteristisch ist hier der geradezu rituelle Akt dieser Konversion, der nicht von einer tieferen Erkenntnis der Geschichte, sondern von Haß und oft sogar vom Selbsthaß getragen ist. Zentraler Ausdruck dieser Konversion ist die pseudoradikale „Enthüllung“. Anstelle einer radikalen, das heißt an die Wurzel gehenden marxistischen Analyse der Geschichte 1 breitete sich hier die Verleumdung des realen Sozialismus aus. Es genügt z. B., den Gründungskongreß des Verbandes der tschechoslowakischen Schriftsteller 1949 mit dem letzten Kongreß des gleichen Verbandes 1967 zu vergleichen, um festzustellen, wie die lautesten Lobpreiser des sozialistischen Realismus ihre Farbe gewechselt haben und zu seinen lautesten Denunzianten wurden. Es genügt, an die Einstellung von Leuten zu erinnern, die einst in der Polemik gegen Klement Gottwald pedantisch und höchst militant die sowjetische Form der Diktatur des Proletariats in allen ihren Einzelheiten als einzig möglichen Weg zum Sozialismus bezeichneten, um später ebenso heftig diesen Weg als „bürokratische Degeneration“ abzulehnen, weil sie plötzlich einer Art höchst sentimentalem „nationalem Sozialismus“ verfielen. Es genügt, die Autoren und Schauspieler der Theaterstücke über [128] das Dorf in Erinnerung zu rufen, wo die Kollektivierung damals in schönstem Rosarot geschildert wurde – nicht immer in Übereinstimmung mit den Erfahrungen und Schwierigkeiten der Bauern. Es waren die gleichen Autoren und Schauspieler, welche später dieselbe Kollektivierung für den Gipfel eines „sinnlosen Antihumanismus“ zu denunzieren begannen – wieder im Widerspruch zur Meinung und den inzwischen gewonnenen Erfahrungen der Genossenschaftsbauern, um die es sich hier doch vor allem handelt. In all diesen Fällen haben wir es außer den genannten rituellen Konversionen von einem Dogmatismus zum entgegengesetzten Dogmatismus, auch oft mit der chronischen Krankheit unseres öffentlichen Lebens zu tun, über die mit Recht als von einer „Bewegung von einer Seitenwand zur anderen“ gesprochen wird und die uns eher an die Bewegung einer Pendeluhr als an einen wirklichen Fortgang des Erkennens erinnert. Und gerade zu Barrieren einer tieferen Erkenntnis wurden verschiedene Varianten der „kritischen Gesellschaftstheorie“, die in den Köpfen Illusionen über die Allmacht der Subjektivität nährten und in der Praxis ein Rezept zur „Destruktion des Pseudokonkreten“ anboten, das – objektiv oft im Widerspruch zu den subjektiven Absichten seiner Verkünder – einen Aufruf zur Destruktion des konkreten Sozialismus bedeutete.

Diese antisozialistische Tendenz konzentrierte sich theoretisch in zwei polemischen Hauptlinien, die sich jedoch oft bis zur Ununterscheidbarkeit miteinander verflochten. Einerseits wurde der Sozialismus verurteilt, weil er zur Verwirklichung seines Programmes institutionelle Mittel verwendet, und als sein Wesen wurde in diesem Zusammenhang der *Bürokratismus* ausgegeben. Andererseits wurde die gesetzmäßige Bestrebung, die sozialistische Organisation der Gesellschaft mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt zu verbinden, als Bedingung für seine adäquate Ausprägung und zur Erlangung eines historischen Übergewichts über den Kapitalismus angegriffen, und als „Wesen“ des

Sozialismus wurde in dieser Version der *Technokratismus* ausgegeben. In beiden Fällen handelt es sich u. a. um eine falsche Auffassung des Problems der Vermittlung, das sich fundamental sowohl für den Erkenntnisprozeß wie auch für den Übergang zur praktischen Umwandlung der Erkenntnisse in historische Handlungen der Menschen darstellt.

Die Verwirklichung jedes Projekts der gesellschaftlichen Änderung und die gesellschaftliche Verwirklichung jedes Gedankens ist unmöglich ohne entsprechende institutionelle Mittel der menschlichen Tätigkeit. Diese Tatsache umfaßt dialektisch widersprüchliche Bestimmungen. Gesellschaftliche Institutionen sind einerseits notwendige Werkzeuge zur [129] Verwirklichung von Gedanken, andererseits natürlich Erscheinungen, die die Gefahr einer bestimmten Verselbständlichung in sich bergen und in bestimmten Zusammenhängen die Drohung, daß sie sich den menschlichen Absichten und dem Menschen überhaupt entfremden. Diese Tendenz, die von Marx, Engels und Lenin analysiert wurde, hat man zum Anlaß genommen, in jeder Institution schicksalhaft eine „Apotheose der Verdinglichung“ zu sehen, den sozialistischen Staat als „Mißbrauch der Macht“ zu bezeichnen, die Kommunistische Partei als überflüssige und unnötige „Komplikation“ des Sozialismus zu definieren usw. Anstatt wirksame Wege für den Kampf gegen bürokratische Mißstände im Prozeß der Verwirklichung des sozialistischen Programms zu suchen, wurden schillernde Floskeln verkündet, die zwar eine schockierende Wirkung hatten, aber zur praktischen Überwindung des Bürokratismus positiv nichts beitrugen. Ganz im Gegenteil.

Die These von der Institutionalisierung des Marxismus, die angeblich zwangsläufig seine Lähmung in sich birgt, wurde zu einem der Hauptargumente des Antikommunismus. Mit ihr ist auch das Herabsehen auf die Arbeiterklasse und die Volksmassen verbunden, die als eine Art unverbesserlicher Zerstörer aller Ideen angesehen werden. Ernst Fischer formuliert es so, daß neue Ideen in der Regel Opposition gegen versteinerte Ideologien hervorrufen, daß diese neuen Ideen jedoch, sobald die Massen sie ihrer bemächtigen, sich wieder in versteinerte Ideologien verwandeln. Die Geschichte wird also als ein *Circulus vitiosus* dargestellt, in dem die gesamte Ausweglosigkeit dadurch verursacht wird, daß – wie es einst Vertreter der Hegelschen Linken behaupteten – die Masse sich in den geschichtlichen Prozeß mit ihrer „oberflächlichen“ Auffassung der Ideen einmischt. Wir unterschätzen nicht die Gefahr der Umwandlung der Ideen in leblose Dogmen und auch nicht den komplizierten Charakter der geschichtlichen Schicksale, die die gesellschaftliche Verkörperung der menschlichen Gedanken begleiten. Hier handelt es sich jedoch um etwas ganz anderes: um die Beschuldigung der Volksmassen, sie würden im Prozeß der Anwendung der institutionellen Instrumente zur Realisierung der sozialistischen Ideen und infolge ihrer eigenen Minderwertigkeit und intellektuellen Inferiorität diese Ideen eigentlich töten.

Das gleiche gilt in etwas veränderter Form in bezug auf die Rolle der Wissenschaft und Technik als notwendiges Mittel bei der Verwirklichung des Programms des *sozialistischen Humanismus*.¹

[130] Wenn wir beginnen wollten, die bloße Tatsache, daß wir die Erreichung einer bestimmten Stufe der wissenschaftlich-technischen Entwicklung unserer Gesellschaft als notwendige – wenn auch nicht ausreichende – Bedingung für die adäquatere Verwirklichung des Programms der marxistisch-leninistischen Partei erachten, als Technokratismus oder Szientismus zu bezeichnen, würden wir uns in den Fesseln einer Art von „Kasernensozialismus“ befinden, wie Genosse Samkowoj in seinem Referat hervorhob. Eine tatkräftige Orientierung auf die Beschleunigung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und seine Verbindung mit dem Sozialismus wird vielleicht von der „linken“ Phrase als Verbürgerlichung verurteilt. Man muß jedoch sehen, daß eine wahrhaft radikale Kritik und die tatsächliche historische Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft nicht bloß durch ein kämpferisches ideologisches Auftreten erzielt werden kann, sondern vor allem dadurch, daß die ideologische Prinzipienfestigkeit durch praktischen Fortschritt in der Anwendung von Wissenschaft und Technik, in der gesellschaftlichen Praxis unterbaut wird. Es war daher absolut richtig und von diesem Gesichtspunkt

¹ Vgl. .R. Richta, „Die wissenschaftlich-technische Revolution und die Entfaltung des Menschen“, *Voprosy filosofii*, Nr. 1/1970; J. .Filipec, R. Richta, [130] „Sozialismus und die Paradoxe der gegenwärtigen Zivilisation“, *Nová mysl*, Nr. 9/1969.

typisch, als auf der vor kurzem in Moskau abgehaltenen Konferenz zum Kampf gegen den Antikommunismus der Sekretär des ZK der KPdSU, Genosse Ponomarjow, betonte, daß im ideologischen Kampf der sozialistischen Kräfte gegen den Antikommunismus die erste Aufgabe gerade in der Beschleunigung des praktischen Aufbaus des Sozialismus liegt. Der Enderfolg des Kampfes gegen die Ideologie des Antikommunismus ist undenkbar ohne die intensive Entfaltung der Produktivkräfte der sozialistischen Gesellschaft, ohne praktische Beweise dafür, daß die Verbindung der sozialistischen gesellschaftlichen Organisation mit der wissenschaftlich-technischen Revolution der allein reale humanistische Ausweg aus den Konflikten der gegenwärtigen Welt wie aus dem Engpaß der sogenannten technischen Zivilisation ist.

In diesem Zusammenhang müssen einige Worte zur modischen Kritik dieser Bemühungen gesagt werden, die als eine Art Verbürgerlichung und als „Degeneration“ des Sozialismus ausgegeben werden, der angeblich auf diese Weise sich in eine bloße „Konsumgesellschaft“ zu verwandeln drohe.

Es geht uns natürlich nicht darum, die Schattenseiten der Konsumgesinnung zu unterschätzen oder die Gefahr, die der Fetischismus jeder Art für den Menschen darstellt. Es handelt sich um den Kern der [131] Streitfrage, um die unterschiedliche Wertung der Arbeit des Menschen als Gattungswesen, des werktätigen Menschen als Schöpfers aller Werte und nicht zuletzt auch um die unterschiedliche Wertung der geschichtlichen Rolle des Nutzens, der aus dem Verbrauch der erzeugten Gegenstände entspringt! Auf der einen Seite haben wir die *spiritualistische* Wertung des Nutzens als einer „Sünde des Leibes“, als die Bevorzugung des „materiellen Genusses“ oder eines wie immer gearteten eigenen Vorteiles vor dem Begriff und dem Gesichtspunkt der „höheren Prinzipien“. Von dieser Warte aus erscheint allerdings der Konsum als nichts anderes denn als eigennütziges, genießerisches Verschlingen dessen, was erzeugt wurde, und nur als das. Dem steht die dialektische, explikative Geschichtsauffassung gegenüber, die keine Denunziation des Genießens darstellt, sondern vielmehr eine radikale Erläuterung der historischen Bedeutung aller Aspekte, die mit dem Verbrauch, mit der Befriedigung der Bedürfnisse und mit der Verfolgung der eigenen „genießerischen“, „eigennütigen“ Ziele des Menschen verbunden sind. Diese Geschichtsauffassung ist eine Widerlegung der äußerst oberflächlichen und pseudoradikalen Ansicht, daß die menschliche Geschichte nichts anderes sei als die Verfolgung eigennütziger Ziele einzelner Persönlichkeiten, nichts anderes als Karrierismus und Jagd nach dem eigenen Vorteil auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens. Die Verfolgung individueller „eigennütziger“, „genießerischer“, rein „konsummäßiger“ Ziele im Leben und in der Arbeitstätigkeit der einzelnen Menschen – deren sie sich in der Tat *instinktiv* nur bewußt werden können, als bloßes „Herbeischaffen“ – führt objektiv zur Verwirklichung von etwas Überindividuellem – zur Gestaltung der Geschichte und zur Selbstverwirklichung des Menschen, dessen sich wiederum viele subjektiv nur als etwas von den materiellen Interessen gänzlich Unabhängigem bewußt werden können, das „völlig uneigennützig“ und „nur für die anderen“ unternommen wird.

Von diesem Gesichtspunkt aus muß man auch die geschichtliche Dialektik der Konsumgesinnung betrachten. Jede individuelle Wahl – und zwar auch die Wahl dieses oder jenes Lebensziels oder Modells, das ganz konkrete Dinge und Verbrauchsgüter voraussetzt – geht zwangsmäßig unter dem mehr oder weniger mittelbaren Druck der Geschichte und der gesellschaftlichen Totalität vor sich. In diesem Sinne ist sie von einem gewissen Standpunkt aus eine überindividuelle, gesellschaftliche Tätigkeit, geht in die Totalität des geschichtlichen Prozesses ein, denn sie ist ein Teil seiner Mitverwirklichung. Eine andere Frage ist allerdings die, ob sich dessen alle Menschen bewußt werden oder nicht. Der Marxismus geht daher an die Frage „Mensch – [132] Verbraucher“ so heran, daß er nicht eine pauschale Verdammung, sondern vor allem eine geschichtliche Erklärung anstrebt, einschließlich des Aufzeigens der Wege zu einer höheren, menschlicheren Synthese. Auch die bestgemeinte Kritik des „Menschen als Verbrauchers“, die sich auf die bloße Entrüstung über seine Interesselosigkeit für „höhere Werte“ gründet, führt in den berüchtigten Elfenbeinturm. Dort hört natürlich auch der Marxismus auf, Marxismus zu sein. Die *spiritualistische* Kritik des „Massenmenschen“ führt zur Isolierung von der Hauptkraft, die trotz aller ihrer Schwächen imstande ist, in der Tat die Welt und sich selbst zu verändern. So wie vor mehr als hundert Jahren Ruge den Stab über die hungernden Weber und damit über das Proletariat als solches brach, brechen heute manche den Stab über ihre etwas mehr konsumierenden

Nachkommen. Indes ähneln sich beide in ihrer Methode, die Geschichte zu schulmeistern und die geschichtlichen Kräfte zu bevormunden. Jedoch ist es auch heute keineswegs die Aufgabe der denkenden Köpfe, jene „unreif“ zu schelten, die auf ihre eigene Weise und oft ohne oder sogar gegen ihren Verstand an der Gestaltung der Geschichte mitwirken. Vielmehr gilt es, die Eigenart der historischen Form dieser Kräfte – und ihrer Schwächen – zu studieren. Selbstgefällige und kritische Phrasendrescherei sowie bloßes Schulmeistern und Theoretisieren der Geschichte führen natürlich hier nicht weit, denn die Erfüllung der Aufgabe der „denkenden Köpfe“ verlangt, wie dies Karl Marx seinerzeit andeutete, ein bestimmtes wissenschaftliches Niveau, Liebe zu den Menschen und unbedingte aktive Teilnahme an der praktischen Einwirkung auf die gegebene geschichtliche Situation.

Wir stellen uns also die Welt der Zukunft weder als einen bloßen Supermarkt vor, bei dem es um nicht mehr geht als um den ewigen Kreis des Stoffwechsels, noch als ein himmlisches Paradies, das allen materiellen Wohlstands und aller Genüsse bar ist und in das man nur durch ein Nadelöhr Einlaß findet. Der „homo consumens“ und mit ihm auch die übrigen ähnlichen Typisierungen der modernen bürgerlichen Soziologie sind zumeist abstrakte Schemata, die allerdings oft den einen oder anderen charakteristischen Aspekt der gegenwärtigen Stellung des Menschen in der Welt enthalten. In der Mehrheit der Fälle sind sie aber stark durch ihre Herkunft belastet, die auf diese oder jene Weise auf die Traditionen der „Kulturkritik“ zurückgeht. Zusammengefaßt kann man sagen, daß der Weg zur theoretischen Überwindung dieser verschiedenen „idealen Typen“ des Menschen eine allseitige dialektische Kritik dieser Art kritischer Entfremdungslehren ist: Ihr Hauptziel müßte die tiefere Erkenntnis des tatsächlichen dialektischen [133] Wesens des Menschen, aufgefaßt nicht als eine spiritualistische Konstruktion, sondern im Geiste der Marxschen Konzeption des wirklichen leiblichen Menschen sein, der auf der festen, runden Erde stehend, alle Kräfte der Natur ein- und ausatmet“.² Dieses historisch und dynamisch begriffene Wesen zu untersuchen bedeutet natürlich vor allem die Formen der Selbstverwirklichung des Menschen in der Arbeit, in der Wissenschaft und in der Kunst zu untersuchen.

Was aber ist beispielsweise die „moderne Technik“ mit all ihren weitreichenden Auswirkungen im Leben des Individuums, der Gesellschaft, (der Kultur und der Kunst? Was ist jene „Rationalität“ mit ihren Diagrammen, Statistiken, mit ihrer Betonung der Quantität und des Kalküls? Ist sie wirklich – in sich selbst – eine solche Gefahr für den Menschen, als die sie von einigen bürgerlichen kulturkritisch eingestellten Philosophen dargestellt wird? Ist sie in der Tat jenes romantisch gesehene Ende und jener Untergang, oder vielmehr eine Vermittlung, die uns zu neuen Synthesen der Vermenschlichung und der Kultivierung des menschlichen Wesens führen kann? Goethe schien es seinerzeit, daß sich mit der Maschine etwas „Falsches“ unter die Menschen hineingeschlichen habe. Doch immerhin glaubte er, die Menschheit werde in der Zukunft dieses „Falsche“ überwinden. Hegel begriff die vermittelnde Funktion der Technik noch weitaus tiefer. Er wußte, daß das Werkzeug als Mittel zur Erreichung gesteckter Ziele zugleich etwas noch Wesentlicheres und Wertvolleres ist als der Nutzen, der aus der Erreichung der Ziele erfließt. In der Technik ist vor allem die Herrschaft des Menschen über die äußere Natur ausgedrückt. Deshalb auch widmeten Marx und Engels dem Studium der Entwicklung der industriellen Revolution, den Fragen der Technik und der Technologie soviel Aufmerksamkeit. Die Anhänger der idealistischen Geschichtsauffassung und die Schöngelster aller Schattierungen wandten sich schamhaft von diesen Problemen ab und bezeichneten sie als „grobes Handwerk“, das im Rahmen der reinen, echten Philosophie nichts zu suchen habe. Diese Tendenz setzt sich in dem aristokratischen Bestreben fort, die Philosophie den konkreten wissenschaftlichen Disziplinen überzuordnen. In der Tat jedoch ist zum Beispiel die Untersuchung des Standes der Naturwissenschaften in diesem oder jenem geschichtlichen Abschnitt nicht nur eine Untersuchung der Aussagen über die Natur, sondern zugleich auch Aussage des Menschen über die Natur, [134] folglich auch eine Untersuchung der Aussagen über den konkreten Menschen der gegebenen Epoche. Daher hat das von den Natur- und den technischen Wissenschaften gesammelte Material in gewissen Zusammenhängen seinen tiefen philosophischen und humanistischen Sinn.

² K. Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin 1968, S. 577.

Auch dieser Zusammenhang wurde von manchem unserer Philosophen nicht richtig verstanden, und zwar nicht zuletzt unter dem direkten oder mittelbaren Einfluß einiger Vertreter der „Frankfurter Schule“. Deutliche Spuren dieser Auffassung von den Wechselbeziehungen zwischen der Philosophie und den konkreten Wissenschaften trägt in diesem Sinne auch das Werk Karel Kosiks „Die Dialektik des Konkreten“. So wie das Alltägliche von der Geschichte, werden darin auch die konkreten Wissenschaften von der „authentischen“ Philosophie getrennt. Nach Kosik ist die „Philosophie der Arbeit“ keine gedankliche Verarbeitung des Materials der Anthropologen, Ethnographen, Psychologen und Physiologen, denn sie beschäftigt sich angeblich nur mit einer Frage: Was ist die Arbeit? Das Ergebnis dieser „authentischen“ Philosophie ist ein abstrakter Humanismus, der seine Spekulationen auf der Grundlage der idealistischen Geschichtsauffassung konstruiert. Sein Muster ist die Schöngestei, seine historischen Wurzeln sind die noch nicht überwundene spekulative Philosophie und die Traditionen der deutschen Romantik. Denn in Wirklichkeit kann die Philosophie keine Antwort auf die Frage geben, was die Arbeit ist, ohne eine philosophische Analyse und Synthese des Materials, das von den Soziologen, Anthropologen, Historikern, Psychologen und Physiologen gesammelt wurde. Ohne die Anwendung dieser Methode hätten die grundlegenden Werke von Karl Marx und seinen Nachfolgern überhaupt nicht entstehen können. Die marxistische philosophische Antwort auf die Frage „Was ist die Arbeit?“ verhält sich nämlich zu der Geschichte und den Konzeptionen der einzelnen Wissenschaften so wie das Allgemeine zum Konkreten, wie das Ganze zu seinem Teil – mit aller Dialektik dieser Wechselbeziehung. Die Verbundenheit der Philosophie und der Naturwissenschaften selbst ist nicht nur eine Sache der Methodologie und der wechselseitigen Beeinflussung dieser Disziplinen, vielmehr besteht der wahre Sinn des Begreifens dieser Wechselbeziehungen im Streben nach der *praktischen* Stärkung der Stellung des Menschen in der Welt, in der Gesellschaft und im Kosmos. Es ist daher sehr bezeichnend, daß Lenin in seinem Konspekt zu „Heilige Familie“ gerade den folgenden Gedanken von Marx unterstrich: „Oder glaubt die kritische Kritik, in der Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit auch nur zum Anfang gekommen zu sein, solange sie das theoretische und praktische Verhalten des Menschen zur Natur, die Naturwissenschaft und die In-[135]dustrie, aus der geschichtlichen Bewegung ausschließt? Oder meint sie irgendeine Periode in der Tat schon erkannt zu haben, ohne z. B. die Industrie dieser Periode, die unmittelbare Produktionsweise des Lebens selbst, erkannt zu haben? Allerdings die spiritualistische, die theologische kritische Kritik kennt nur – kennt wenigstens in ihrer Einbildung – die politischen, literarischen und theologischen Haupt- und Staatsaktionen der Geschichte. Wie sie das Denken von den Sinnen, die Seele vom Leibe, sich selbst von der Welt trennt, so trennt sie die Geschichte von der Naturwissenschaft und Industrie, so sieht sie nicht in der grob-materiellen Produktion auf der Erde, sondern in der dunstigen Wolkenbildung am Himmel die Geburtsstätte der Geschichte.“³

Diese ganze Problematik kommt auf charakteristische Weise in dem langwierigen methodologischen Streit der westdeutschen Soziologen zum Ausdruck, der durch die Auseinandersetzung zwischen Th. W. Adorno und K. R. Popper ausgelöst wurde. Es ist mir nicht möglich, in diesem Rahmen den ganzen Charakter und die ganze Tragweite dieses Disputs darzustellen. Ich kann nur einige seiner Aspekte betonen. Man sagt manchmal, dieser ganze Streit habe sich darin erschöpft, daß beide Seiten faktisch (mehr oder weniger) eine direkte oder indirekte Apologetik des Status quo darstellen und daß es sich daher um nicht mehr handle als um ein „systemfestigendes Theater“. Ich glaube, daß dieses Herangehen an die Sache dem Problem nicht gerecht wird, um das es hier geht. Gewiß hat der Streit der „Kritischen Theorie“ und der Positivisten seine „systemfestigende Funktion“, doch kann man ihn nicht restlos auf sie reduzieren. Die Unausweichlichkeit der Einwände, die den unmarxistischen Charakter der einzelnen Standpunkte und ihre gesellschaftliche Rolle betreffen, sollte nicht völlig die Sache und das allgemeine Problem außer acht lassen, das hier zur Debatte steht. Diese „Sache“ ist der Mensch und die Explikation seiner gesellschaftlichen Tätigkeit, ferner die Frage der Möglichkeiten und der Schranken der Wissenschaft überhaupt und der Gesellschaftswissenschaften im besonderen, vor allem im Prozeß der Herausbildung der gegenwärtigen und der künftigen Gesellschaft. So wie es bei wissenschaftlichen Polemiken üblich ist, spitzen sich auch hier beide Standpunkte extrem zu, was

³ K. Marx/F. Engels, Werke, Bei. 2, Berlin 1962, S. 158 ff.

die Ironisierung des Widersachers mit sich bringt. Die Ironie des Schicksals und die Logik der Auseinandersetzung besteht jedoch auch in folgendem: Nicht selten berufen sich beide Seiten in ihrem Disput explicite oder implicite (mehr oder weniger verschämt) auf das Zeugnis [136] von Marx. Zum einen ist es ein positivistischer Rekurs auf seine Intention, die Geschichte und die Gesellschaft mit der „Methode des Chemikers“ zu untersuchen in dem Bestreben, hier jener „naturgeschichtlichen“ Bewegung auf die Spur zu kommen, ein anderes Mal ist es ein Hinweis auf die höhere Qualität des „naturgeschichtlichen“ Geschehens zusammen mit dem Versuch, in den Intentionen der Marxschen Ideologie-Kritik auch einen scheinbar so „antiideologischen“ Positivismus der modernen empirischen Soziologie zu enthüllen wie das falsche Bewußtsein des Spätkapitalismus. Man könnte vielleicht – cum grano salis – sagen, daß jede dieser extremen Positionen der anderen in die Hände arbeitet und daß auch der Marxismus im Sinne der Negation der Negation aus der dialektisch-kritischen Analyse und Synthese dieser Polemik manchen Nutzen ziehen kann. Das setzt voraus, an die Polemik so heranzugehen, wie seinerzeit Lenin an die Analyse der Gegensätze zwischen den verschiedenen Strömungen innerhalb der nichtmarxistischen Philosophie heranging, die er niemals als bloße Gegenüberstellung von Unsinn oder als pure Manifestation apologetischer Tendenzen abtat. Der Radikalismus der marxistisch-leninistischen Kritik der gesamten Linie und aller Varianten der nichtmarxistischen und antimarxistischen Philosophie besteht unter anderem darin, daß er nicht nur falsche Lösungen zurückweist, sondern zugleich einen positiven Fortgang der Erkenntnis der objektiven Problematik darstellt, an der alle seine Gegner scheitern.

In diesem Geiste treten wir auch an die Gedankenwelt der „Frankfurter Schule“ heran. Die marxistische Kritik der „kritischen“ Theorie der Gesellschaft besteht darin, daß sie alle drei bekannten Aspekte des Hegelschen Begriffes „Aufhebung“ erfüllt, die in ihrer materialistischen Deutung das Wesen des Radikalismus der Marxschen Auffassung des Kritizismus ausmachen: Sie bedeutet einerseits die Aufhebung der Mythen und falschen Konzepte, die in den Werken von Adorno, Horkheimer, Marcuse und anderer enthalten sind, andererseits die Bewahrung alles Positiven, was die „negative Dialektik“ der „Frankfurter Schule“ beinhaltet und damit zugleich die Entwicklung der von dieser Schule aufgeworfenen Problematik mit dem Ziel einer richtigen Problemstellung und einer Lösung auf höherer Ebene.

Die „Frankfurter Schule“ befindet sich in einer offenkundigen Krise, die ein gewisses intellektuelles Vakuum hervorruft, in das ganz legitim der Marxismus-Leninismus eindringt. Diejenigen, die aus diesen oder jenen Gründen mancherlei Hoffnungen auf diese Schule gesetzt haben, werden nach und nach die Gesetzmäßigkeit ihrer Krise und ihres Abstiegs erkennen. Sie werden begreifen, daß der freigewordene Platz nur [137] von einem schöpferischen Marxismus eingenommen werden kann, der tatsächlich die Dialektik der Negation der Negation darstellt, von einem Marxismus, der nicht abstrakt, sondern untrennbar mit den gesellschaftlichen Kräften und den institutionellen Mitteln der Verwirklichung der revolutionären Theorie, d. h. mit der Arbeiterklasse und der Kommunistischen Partei, verbunden ist. Von einem Marxismus, der begreift, daß die geistigen Salto mortale und Revolten abgekapselter Intellektuellengruppen ein Weg in die Sackgasse sind, während der Ausweg in der Identifizierung dieser Kräfte mit der Arbeiterbewegung liegt, die ihren Einfluß auf die ganze Gesellschaft ausdehnt, sowie in der Ausarbeitung und Verwirklichung einer wirklich humanistischen Alternative zu jener technisch so fortgeschrittenen Gesellschaft, wie sie heute in Westdeutschland besteht. Man muß schließlich auch begreifen, daß heute in der ganzen Welt niemand ernsthaft eine sozialistische Position beziehen kann, der sich gegen die Sowjetunion und die anderen sozialistischen Länder stellt, denn in ihnen manifestiert sich trotz aller Schwierigkeiten der Entwicklung die Kraft des realen Sozialismus. Nur die Verteidigung dieser Positionen kann zum Ausgangspunkt einer allmählichen Vereinigung der fortschrittlichen Kräfte auf einer höheren theoretischen Grundlage werden, die es ermöglicht, eine breiter angelegte und durchgreifendere Wirkungskraft zu entfalten. Das Endziel dieser Anstrengungen ist die Verwirklichung eines solchen Programms gesellschaftlicher Umwälzungen, das – wie Marx und Engels weitvorausschauend schrieben – nicht nur einen Akt der Befreiung, sondern zugleich auch einen Akt der Selbsterhaltung des Menschengeschlechtes darstellt.