

aus
politik
und
zeit
geschichte

beilage
zur
wochen
zeitung
das parlament

Hugo Staudinger

Die positive Bedeutung
der Frankfurter Schule
für die Überwindung
der Krise unserer Zeit

Horst Heimann

Der Beitrag der Kritischen
Theorie zur Auslösung
der Krise unserer Zeit

Hugo Staudinger

Eine Antwort auf H. Heimann

Hans Lenk/Roland Simon-Schaefer

Vernunft – Wissenschaft – Praxis
Zur Kritik der „Kritischen Theorie“

ISSN 0479-611 X

B 50/81

12. Dezember 1981

Hugo Staudinger, Dr. phil., geb. 5. Juli 1921; Historiker und Wissenschaftstheoretiker; Professor an der Gesamthochschule Paderborn; Leiter des Instituts für wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung, der Forschungsstelle des Deutschen Institutes für Bildung und Wissen.

Neuere Veröffentlichungen u. a.: Chance und Risiko der Gegenwart — Eine kritische Analyse der wissenschaftlich-technischen Welt (mit W. Behler), Paderborn 1977²; Wer ist der Mensch — Entwurf einer offenen und imperativen Anthropologie (mit J. Schlüter), Stuttgart 1981.

Horst Heimann, Dr. rer. pol., geb. 1933; Studium der Politischen Wissenschaften, Geschichte und Philosophie in Berlin und Paris; bis 1976 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Politische Wissenschaften der Freien Universität Berlin; seit 1977 Dozent an der Heimvolkshochschule der Friedrich-Ebert-Stiftung in Freudenberg.

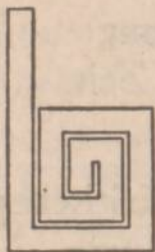
Zahlreiche Veröffentlichungen zur Theorie und Praxis des Demokratischen Sozialismus und zur Auseinandersetzung mit der Neuen Linken, u. a. auch in dieser Zeitschrift; ferner: Theorie ohne Praxis — Sozialwissenschaft zwischen Gegenreform und Antireformismus, Köln 1977; Die Aktualität Eduard Bernsteins. Einleitung zu Eduard Bernstein, Texte zum Revisionismus, Bonn 1977; Dialog statt Dogmatismus — Wissenschaftspluralismus und politische Praxis (Hrsg.), Köln 1978; Bernstein und der Demokratischen Sozialismus (Hrsg. mit Thomas Meyer), Bonn 1978.

Hans Lenk, Dr. phil., geb. 1935, Studium der Mathematik, Philosophie, Soziologie, Sportwissenschaft, Psychologie und Kybernetik; seit 1969 ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Karlsruhe; Persönliches Mitglied des Nationalen Olympischen Komitees für Deutschland; 1960 Olympiasieg im Achter, vorher mehrfacher Deutscher und Europameister im Vierer o. und Achter.

Neuere Veröffentlichungen u. a.: Pragmatische Philosophie. Plädoyers und Beispiele für eine praxisnahe Philosophie und Wissenschaftstheorie, Hamburg 1975; Handlungstheorien interdisziplinär (Hrsg.), 4 Bde. und 2 Hbde., München 1977ff.; Systemtheorie als Wissenschaftsprogramm (hrsg. mit G. Ropohl), Frankfurt 1978; Pragmatische Vernunft. Philosophie zwischen Wissenschaft und Praxis, Stuttgart 1979.

Roland Simon-Schaefer, Dr. phil., geb. 1944; Studium der Philosophie, Germanistik, Geschichte, Psychologie in Köln und Bochum; 1976—1978 Lehrbeauftragter an der Universität Düsseldorf; gegenwärtig Abschluß einer Untersuchung über den Streit zwischen Erklärenstheorie und Verstehenstheorie, die im WS 81/82 an der Universität Karlsruhe als Habilitation vorgelegt werden soll.

Neuere Veröffentlichungen u. a.: Die Dialektik der Warenproduktion bei Karl Marx, in: W. Becker und W. K. Essler (Hrsg.), Konzepte der Dialektik, Frankfurt 1981, S. 100—109; Der „Discours de la servitude volontaire“ des Etienne de la Boétie und die kritische Gesellschaftstheorie, in: Lothar F. Neumann (Hrsg.), Sozialforschung und soziale Demokratie. Festschrift für Otto Blume, Bonn 1979, S. 3—11; Die Artikel „Dialektik“, „Kritische Theorie“ und „Marxismus“, in: G. Radnitzky u. H. Seiffert (Hrsg.), Handlexikon zur Wissenschaftstheorie (im Druck).



Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn/Rhein.

Redaktion: Dr. Gerd Renken, Dr. Klaus Wippermann, Paul Lang.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstr. 61—65, 5500 Trier, Tel. 06 51/461 71, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 12,60 vierteljährlich (einschließlich DM 0,77 Mehrwertsteuer) bei Postzustellung;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,50 zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Die positive Bedeutung der Frankfurter Schule für die Überwindung der Krise unserer Zeit

In den sechziger Jahren wurden die Veröffentlichungen der sogenannten Frankfurter Schule allgemein beachtet und oft zitiert. Namen wie Horkheimer, Adorno, Marcuse und Habermas waren geradezu Kampfrufe in geistigen und politischen Auseinandersetzungen.

Heute jedoch — nach dem Scheitern der großen Studentenrevolte und den Erfahrungen mit dem Linksterrorismus — vermeiden es viele Wissenschaftler, sich auf die als „neomarxistisch“ etikettierten Frankfurter zu beziehen und die Grundgedanken der „Kritischen Theorie“ aufzunehmen und weiterzudenken. So bleibt es linken Intellektuellengruppen überlassen, die Frankfurter in einer oft recht unbefangenen Weise als eigene Bestätigung zu vereinnahmen, während sich auf der anderen Seite viele Eltern, Erzieher und Philosophen gegen marxistische Indoktrinationen in heutigen Unterrichtsmaterialien und Lehrbüchern wehren, die sich ihrerseits teils zu Recht, teils zu Unrecht auf die Kritische Theorie berufen. Es kann der Eindruck entstehen, als sei die Auseinandersetzung um die Frankfurter Schule nur ein Teil der Gesamtproblematik des Neomarxismus.

Zu fragen ist jedoch, ob damit das Problem „erledigt“ ist. Es sollte hellhörig machen, daß viele Initiativen und „Bewegungen“ der Gegenwart in das gängige Schema unserer politikwissenschaftlichen Systematik schwer einzuordnen sind. Das gilt nicht nur für linke Studentenverbände und Schülergruppierungen, die zwar den real existierenden Sozialismus ablehnen, jedoch für einen künftigen besseren kämpfen, sondern auch für die große Palette der sogenannten Grünen, Umweltschützer und Atomgegner sowie für alle, die ein „alternatives Leben“ fordern und doch in Abhängigkeit von jener Gesellschaft bleiben, zu der sie dem Anspruch nach die Alternative repräsentieren. Und es gilt schließlich auch für jenes weitverbreitete unterschwellige Lebensgefühl, das mit dem Stichwort ‚Nostalgiewelle‘ nur unzulänglich gekennzeichnet wird.

Zumindest erhebt sich die Frage, wie weit diese und andere zum Teil bedenklichen Er-

scheinungen der Gegenwart — etwa die Unzufriedenheit mit den „etablierten Parteien“, die Staatsverdrossenheit weiter Teile der jungen Generation und die Unsicherheit in der Frage von Grundwerten und Grundrechten — darauf hinweisen, daß kritische Anfragen, die die Vertreter der Frankfurter Schule an die moderne „spätkapitalistische“ Industriegesellschaft gestellt haben, bis heute unbeantwortet geblieben sind.

Eine Klärung ist um so notwendiger, als zwar die Kritische Theorie von vielen Menschen heute als eine im wesentlichen vergangene Erscheinung betrachtet wird, jedoch das von dieser Theorie kritisierte System trotz allen Unbehagens, das es bei vielen auslöst, faktisch ohne Alternative, ja ohne entscheidende Korrektur weiterbesteht. Und doch könnte gerade die Tatsache, daß man dieses System zwar in vieler Hinsicht für verbesserungsbedürftig hält, jedoch seine Grundstruktur einer kritischen Überlegung entzieht, in einem wichtigen Punkt die Analyse der Frankfurter unbeabsichtigt bestätigen.

Die nachfolgenden Überlegungen gelten nicht in erster Linie einer Aufarbeitung der bisherigen Auseinandersetzungen über die Kritische Theorie. Sie beschränken sich vielmehr im wesentlichen darauf, die weithin verkannte positive Bedeutung der Frankfurter Schule für die Überwindung der Krise der Gegenwart herauszustellen. Diese positive Bedeutung läßt sich in vier Grundthesen zusammenfassen:

1. Die Frankfurter Denker erteilen der Eindimensionalität des wissenschaftlichen Positivismus eine klare und überzeugende Absage.
2. Die Frankfurter Denker weisen auf, daß die gegenwärtige Krise nur überwunden werden kann, wenn die Gesellschaft eine übergreifende Zielorientierung zurückgewinnt.
3. In der Auseinandersetzung mit Hegel und in Ablehnung einer marxistischen Kollektivierung treten die Frankfurter Denker für das Recht des Konkreten und Besonderen ein.
4. Indem sie die Aufklärung zu Ende denken, öffnen die Frankfurter den Weg für neue Mög-

lichkeiten unprogrammierten Denkens und ein neues Fragen nach Transzendenz.

Allerdings stimmen die unter dem Begriff Frankfurter Schule zusammengefaßten Denker keineswegs in allem überein. Vielmehr vertreten sie in vielen Fragen höchst unterschiedliche Auffassungen! Und auch wo sie übereinstimmen, sind die Akzentuierungen zumeist anders gesetzt. Das gilt auch für die soeben angeführten Grundthesen. Wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, sind für jede der Grundthesen bestimmte Vertreter der Frankfurter Schule repräsentativ. Gemeinsam ist nur die in der ersten These formulierte Absage an die Eindimensionalität des wissenschaftlichen Positivismus. Sie muß daher als Grundlage und Voraussetzung aller weiteren Überlegungen betrachtet werden.

Zu These 1:

Die Frankfurter Denker erteilen der Eindimensionalität des wissenschaftlichen Positivismus eine klare und überzeugende Absage

Daß der Begriff der Eindimensionalität als Kennzeichnung der wissenschaftlich-technisch gestalteten Welt üblich wurde, geht auf eine Schrift von Herbert Marcuse zurück. Die Originalausgabe erschien 1964 unter dem Titel „One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society“. Schon 1967 erschien diese Untersuchung in deutscher Sprache mit dem Titel „Der eindimensionale Mensch — Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft“. Marcuse stellt hier die kritische Frage, ob die demokratischen Freiheitsforderungen, die am Anfang des modernen Europa standen, die inzwischen in den meisten Verfassungen zumindest der westlichen Industrienationen verankert sind und die bis heute in allgemeinen Deklamationen hoch gepriesen werden, tatsächlich die politisch-gesellschaftliche Wirklichkeit der Demokratie des 20. Jahrhunderts prägen. Marcuse weist auf zahlreiche Symptome hin, die ein Nein auf diese Frage bedeuten, und spricht von einer „demokratischen Unfreiheit“, die in der fortgeschrittenen industriellen Zivilisation herrsche¹⁾. Diese Unfreiheit muß nach seiner Überzeugung in Zusammenhang gesehen werden mit dem technischen Fortschritt.

Diese Grundthese wird von Marcuse allerdings nicht systematisch entwickelt und wis-

senschaftlich abgesichert, sondern anhand verschiedener Symptome unter immer neuen Gesichtspunkten vorgetragen. In vieler Hinsicht haben die Darlegungen den Charakter kritischer Meditationen, die ihre Überzeugungskraft mehr durch den Mitvollzug als durch eine Nachprüfbarkeit im üblichen Sinne gewinnen. Auch die sprachliche Fassung bereitet Schwierigkeiten, sofern man nicht nur einzelne Passagen und Sätze, sondern den Gedankengang insgesamt zu erfassen sucht.

Diese Schwierigkeiten sollten allerdings nicht zu dem Trugschluß verleiten, daß den Darlegungen Marcuses die innere Stimmigkeit und Überzeugungskraft fehle. Sie wird um so deutlicher, je mehr man Marcuses Überlegungen auf dem Hintergrunde der tatsächlichen, unbestreitbaren Entwicklung der „fortgeschrittenen Industriegesellschaft“ sieht. Dieser Hintergrund kann in folgenden Kennzeichnungen zusammengefaßt werden:

Die fortgeschrittene Industriegesellschaft ist durch eine wissenschaftlich-technische Gestaltung gekennzeichnet. Diese Konzeption schließt eine Reihe von Vorentscheidungen ein, die im Laufe der Wissenschaftsgeschichte getroffen und vom Allgemeinbewußtsein akzeptiert worden sind. Die vielleicht wichtigste dieser Vorentscheidungen liegt in einer Grundüberzeugung, die in früheren Zeiten in dem Satz zusammengefaßt wurde, daß „Gott die Welt nach Maß und Zahl geordnet“ habe, d. h. in der Überzeugung, daß Mathematik der Schlüssel zum Verständnis der Wirklichkeit sei²⁾.

Wie problematisch diese Vorentscheidung ist, wußte bereits Plato. Er orientierte zwar seine Ideenlehre an der Mathematik und suchte noch im hohen Alter die Ideen mit Zahlen und Zahlenverhältnissen gleichzusetzen, erklärte jedoch unmißverständlich, daß man über die Geltung der Mathematik in der realen Welt wissenschaftlich nichts Sicheres sagen könne³⁾.

Tatsächlich tritt die Differenz zwischen Mathematik und Realität überall in Erscheinung, wo reale Dinge mathematisch beschrieben werden. So hat man wiederholt darauf hingewiesen, daß zwar alle rein mathematischen Kreise mit dem gleichen Radius absolut gleich sind, daß jedoch kein einziger realer Kreis den geometrischen Bedingungen eines Kreises voll entspricht und daß kein einziger realer

¹⁾ Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1967, S. 21.

²⁾ Vgl. Staudinger/Behler, Chance und Risiko der Gegenwart, Paderborn 1976, insbes. S. 233 ff.

³⁾ Vgl. ebd., S. 29.

Kreis mit einem anderen realen Kreis völlig gleich ist. Die angewandte Mathematik, die reale Dinge mißt und zählt, ignoriert jedoch diesen Grundtatbestand und geht so voran, als ob es auch in der Realität Gleichheit gäbe. So wird z. B. im herkömmlichen Rechenunterricht betont, daß man nur Gleiches zu Gleichem hinzuzählen dürfe. Diese Anweisung verbietet es z. B., Äpfel und Glaskugeln zusammenzuzählen, läßt es jedoch unproblematisch erscheinen, vier Äpfel unter zwei Kinder zu verteilen und dergleichen mehr. Die überspielte Problematik solchen Vorgehens wird freilich deutlich, wenn einmal tatsächlich vier Äpfel unter zwei Kinder verteilt werden. Denn dann zeigt sich, daß reale Äpfel keineswegs gleich sind, daß vielmehr ein Apfel größer oder „schöner“ ist als ein anderer.

Das damit angesprochene Problem ist grundsätzlicher Art, denn die Realität kennt grundsätzlich keine gleichen Dinge. Weder zwei Menschen, noch zwei Tiere, noch zwei Pflanzen, noch zwei Steine, ja nicht einmal zwei Atome sind in jeder Hinsicht absolut gleich. Die Mathematik muß daher von der vollen Realität absehen und arbeitet mit abstrakten Begriffen bzw. idealen Gegenständen. Der Apfel des Rechenunterrichts der Grundschule ist dementsprechend eher ein Apfel aus der Ideenwelt Platons als ein Apfel aus einem irdischen Garten.

Jede mathematische Erfassung der Wirklichkeit bedeutet somit ein Absehen von der Einmaligkeit und Besonderheit der realen Gegenstände und eine Quantifizierung der Wirklichkeit. Diese Quantifizierung setzt Quantifizierbarkeit voraus. Daher haben die nach mathematischen Prinzipien arbeitenden Wissenschaften die Tendenz, alle qualitativen Kennzeichen der vorgefundenen Wirklichkeit auszuschalten bzw. sie in quantitative „umzuwandeln“. So werden z. B. die verschiedenen Farben als Licht je einer bestimmten Wellenlänge und die Töne als Schallwellen wissenschaftlich exakt erfaßt. Eine solche mathematische Erfassung ist in vielen Fällen aufschlußreich. Die so gewonnenen Erkenntnisse schließen jedoch zugleich ein Verkennen der Wirklichkeit ein; sie können nur unter Bedingungen gewonnen werden, die mit einem Absehen von der vollen Wirklichkeit gleichbedeutend sind⁴⁾.

Dazu kommt als weitere Problematik, daß die modernen Wissenschaften jeweils nach konstanten Beziehungen zwischen den Erschei-

nungen suchen, die in der Form von Funktionsgleichungen mathematisch ausgedrückt werden können. Sie setzen dabei voraus, daß sich die Veränderungen in der Wirklichkeit gesetzmäßig vollziehen bzw. daß sich die Wirklichkeit unter gleichen Bedingungen stets gleich verhält und daß sie als ein Geflecht von Ursachen und Wirkungen angemessen beschrieben werden kann. Auch diese Voraussetzung entspricht genaugenommen nicht der Realität⁵⁾.

Auch diese Differenz ist dem Menschen grundsätzlich bekannt. Insbesondere weiß der moderne Naturwissenschaftler, daß es in vielen Bereichen unberechenbares Verhalten gibt⁶⁾ und daß die absolute Gültigkeit der klassischen Naturgesetze nur vorgetäuscht wird, während es sich tatsächlich lediglich um eine statistische Wahrscheinlichkeit handelt, die allerdings so groß ist, daß Abweichungen faktisch nicht zu erwarten sind⁷⁾.

Im Allgemeinbewußtsein besteht jedoch zwischen dem wissenschaftlich-technischen „Weltbild“ und der realen Welt keine Differenz. Dieses falsche Bewußtsein wird ständig verstärkt, da die wissenschaftlich-technische Berechnung und Beherrschung der Welt eine Umgestaltung bedeutet, die die Welt gewissermaßen im nachhinein so macht, wie sie im Interesse einer mathematischen Berechenbarkeit und Beherrschbarkeit wünschenswert erscheint⁸⁾.

Die wissenschaftlich-technische Weltgestaltung kann als ein grandioser Versuch betrachtet werden, alle Vorgänge in den verschiedensten Bereichen der Wirklichkeit berechenbar zu machen und sie lebensdienlich zum Nutzen des Menschen einzusetzen. Dieses Bestreben ist auch nach der grundsätzlichen „Überwindung“ des klassischen naturwissenschaftlichen Weltbildes wirksam geblieben und sichert eine beachtenswerte Kontinuität zwischen der Epoche der klassischen Naturwissenschaften und der heutigen modernen Welt.

Hieraus entsteht die paradoxe Situation des heutigen Menschen. Er weiß zwar grundsätzlich, daß die klassischen Naturwissenschaften und ihr Weltbild nur ein Grenz- bzw. Sonderfall sind. Faktisch jedoch begegnet ihm nur

⁵⁾ Vgl. ebd., insbes. S. 301 ff.

⁶⁾ Hier kann sowohl an die Mikrophysik wie auch an den Bereich des Lebendigen gedacht werden.

⁷⁾ Vgl. Staudinger/Behler, a. a. O., insbes. S. 306.

⁸⁾ Vgl. Staudinger, Die Glaubwürdigkeit Gottes in unserer modernen Welt, ibw-Sonderdruck z. H. 12/78, insbes. S. 18 ff.

⁴⁾ Vgl. ebd., insbes. S. 57 f. und S. 234 f.

dieser auf Gesetzmäßigkeit und Quantität fixierte Grenz- und Sonderfall. Denn die auf Weltbeherrschung ausgerichtete wissenschaftlich-technische Intelligenz ist bestrebt, Freiheit und Individualität nicht wirksam werden zu lassen, sondern zielt ebenso wie die Bemühungen der klassischen Naturwissenschaften darauf ab, alle Vorgänge zuverlässig zu berechnen. Sie konzentriert ihre Bemühungen darauf, spontanes Geschehen, das sich der Berechnung entzieht, nicht zum Zuge kommen zu lassen und die Besonderheit bzw. Einmaligkeit der vorgefundenen Gegebenheiten durch eine künstliche Normierung abzubauen.

Es kennzeichnet diese Tendenz, daß Freiheit und Spontaneität auch in der heutigen wissenschaftlichen Konzeption nicht als positive Kräfte erscheinen, sondern als „Unschärfe“, als „Fehlertoleranz“ oder auch als „Unsicherheit“, die es erforderlich machen, entsprechende Sicherheitsfaktoren in die Berechnungen einzubringen. Derartige Begriffe zeigen deutlich, daß man, und zwar durchaus mit Erfolg, bestrebt ist, Freiheit bzw. Spontaneität zu eliminieren und dadurch eine Berechenbarkeit zu gewährleisten, die genauso zuverlässig ist, als ob die Wirklichkeit selbst durch absolut gültige Naturgesetze beherrscht würde⁹⁾.

Zu den Maßnahmen, die eine Berechenbarkeit erleichtern und eine künstliche Zuverlässigkeit schaffen, gehört nicht zuletzt die in den verschiedensten Bereichen wirksame Tendenz zur Normierung. Da eine mathematische Erfassung von Erscheinungen Meßbarkeit und Gleichheit voraussetzt und da die vorgefundene Wirklichkeit diese Bedingungen nicht erfüllt, gestaltet der moderne Mensch die vorgefundene Wirklichkeit durch Normierung so um, daß sie schließlich doch funktional berechenbar und zuverlässig wird.

So entsteht mit den Fortschritten der Wissenschaften und der zu ihnen gehörenden Techniken eine von der natürlichen Welt unterschiedene, genormte und berechenbare Welt. Diese Normierung beginnt bereits beim Material und findet in den Tausenden von Industriennormen ihren besonderen Ausdruck. In den letzten Jahrzehnten hat diese Normierung die landwirtschaftliche Produktion ebenfalls voll erfaßt; auch Pflanzen und Tiere werden systematisch auf bestimmte genormte Eigenschaften hin gezüchtet und in Güteklassen eingeordnet. So entsteht eine Welt, in der alles genormt und exakt berechenbar ist. Diese künstliche Welt ist vom Standpunkt der Wissen-

⁹⁾ Vgl. ebd.

schaften aus die vollkommeneren Welt, da in ihr die „Naturgesetze“ und die übrigen mathematisch formulierten wissenschaftlich-technischen Feststellungen zuverlässiger als in der natürlichen Welt gelten¹⁰⁾.

Es entspricht der Konsequenz des wissenschaftlich-technischen Systems, daß auch der Mensch selbst zum Objekt von Planungen, Verbesserungen und Normierungen wird. Auch er wird in Datenverarbeitungsanlagen und genormten Formblättern erfaßt und ist, wie es Helmut Schelsky pointiert formuliert hat, „als soziales und seelisches Wesen eine technisch-wissenschaftliche Aufgabe der Produktion geworden“¹¹⁾. Mittel- und langfristige Planungen von Regierungen und übernationalen Organisationen müssen zwangsläufig auch den Menschen einbeziehen, und sie werden empfindlich gestört, wenn das Verhalten des Menschen den Planungen nicht entspricht. Das aber bedeutet, daß zumindest vom Standpunkt zuverlässiger Planung her freie Entscheidungen des Menschen, die nicht plankonform sind, nach Möglichkeit verhindert werden müssen.

Hält man sich diese Struktur unserer Welt vor Augen, so wird verständlich, daß Herbert Marcuse davon spricht, daß die moderne Gesellschaft in Ost und West „aus inneren Gründen totalitär wird“¹²⁾. Er spricht von einem falschen Bewußtsein, das der falschen Ordnung der wissenschaftlich-technisch gestalteten Welt entspricht, in der nicht nur die Produktion, sondern auch jeder Unfall, jede Geburt und jeder Todesfall in das Bruttosozialprodukt eingehen und alles mit allem verrechenbar ist und im Zusammenhang steht. Um diesen, unseren Zustand zu charakterisieren, formuliert Marcuse: „Wir leben und sterben rational und produktiv. Wir wissen, daß Zerstörung der Preis des Fortschritts ist wie der Tod der Preis des Lebens, daß Versagen und Mühe die Vorbedingung für Genuß und Freude sind, daß die Geschäfte weitergehen müssen und die Alternativen utopisch sind.“¹³⁾

Obgleich Marcuse die Grundstruktur der wissenschaftlich-technischen Welt in vieler Hinsicht zutreffend beschreibt, erfaßt er ihre Systemkonsequenz nur unzureichend¹⁴⁾. Daher

¹⁰⁾ Vgl. ebd., S. 19.

¹¹⁾ H. Schelsky, Einsamkeit und Freiheit, rde 171/172, S. 218.

¹²⁾ Marcuse, a. a. O., S. 160.

¹³⁾ Ebd.

¹⁴⁾ Vgl. hierzu im einzelnen H. Staudinger, Das bleibende Vermächtnis der Frankfurter Schule, ibw-Journal, Sonderbeilage August 1980, S. 7f.

gerät er in eine merkwürdige innere Spannung: Einerseits legt er dar, wie wenig die wissenschaftlich-technische Weltgestaltung tatsächlich Humanität fördert, andererseits jedoch versichert er, daß sie auf Humanität abziele. Er proklamiert somit einen inneren Widerspruch zwischen Zielrichtung und Folge technisch-rationaler Weltgestaltung und stellt fest: „Der Apparat vereitelt jedoch seinen eigenen Zweck, sofern es sein Zweck ist, ein humanes Dasein auf der Basis einer humanisierten Natur herbeizuführen.“¹⁵⁾ Zur Erklärung dieser inneren Widersprüchlichkeit bemüht Marcuse die Dynamik der Dialektik in der geschichtlichen Entwicklung: „Seit Anbeginn ist das Negative im Positiven enthalten, das Inhumane in der Humanisierung, Versklavung in der Befreiung.“¹⁶⁾

Infolge der Verkennung des inneren Zusammenhangs zwischen wissenschaftlicher Rationalität und gesellschaftlicher Inhumanität hält Marcuse trotz aller Kritik an den Illusionen einer überholten Fortschrittsgläubigkeit fest und verbindet seine weithin zutreffende kritische Beschreibung der modernen Gesellschaft mit der von Marx bzw. Lenin übernommenen unkritischen Hoffnung, daß ein zentralisierter Produktionsapparat „im Hinblick auf die Befriedigung der notwendigen Bedürfnisse organisiert und dirigiert werden“ könne, in einer Weise, in der „eine derartige Kontrolle ... individuelle Autonomie nicht verhindern, sondern ermöglichen“ würde¹⁷⁾. Er nimmt an, „die technologischen Prozesse der Mechanisierung und Standardisierung könnten individuelle Energie für ein noch unbekanntes Reich der Freiheit jenseits der Notwendigkeit freigeben“¹⁸⁾. Die Herbeiführung einer solchen humanen modernen Welt betrachtet er als Aufgabe der Politik¹⁹⁾.

Da die Hoffnungen und Erwartungen Marcuses jedoch der Konsequenz seiner eigenen Analysen letztlich widersprechen, vermag er keinen Entwurf einer künftigen Gesellschaft oder auch nur ein positives politisches Programm vorzulegen. Statt dessen fordert er schließlich eine Negation der bestehenden Gesellschaft „als die reine Form der Negation“²⁰⁾. Diese reine Negation wird für ihn zum ausschließlichen Programm. Es ist ein Programm ohne positiv formulierbaren Inhalt.

Unmißverständlich bekennt Marcuse: „Aller Inhalt scheint auf die eine abstrakte Forderung nach dem Ende der Herrschaft reduziert ...“²¹⁾

Allerdings weiß Marcuse, daß die reine Negation als eine „absolute Weigerung“ um so unvernünftiger erscheinen muß, als „das bestehende System seine Produktivität entwickelt und die Last des Lebens erleichtert“²²⁾. Marcuse leugnet also nicht, daß das von ihm kritisch beschriebene System auch seine positive Bedeutung für die Gestaltung des menschlichen Lebens hat und daher rein rational nicht widerlegt, sondern nur durch eine Willensentscheidung abgelehnt werden kann. Marcuse ist zu dieser Entscheidung gegen das so „vernünftige“ System moderner Weltgestaltung entschlossen und zitiert als sein eigenes Bekenntnis Maurice Blanchot: „Was wir ablehnen, ist keineswegs ohne Wert und ohne Bedeutung; deshalb eben ist Weigerung notwendig. Es gibt eine Vernunft, die wir nicht mehr akzeptieren, es gibt eine Erscheinung, von Weisheit, die uns in Schrecken versetzt, es gibt ein Angebot, sich zu einigen und zu arrangieren, auf das wir nicht hören. Ein Bruch ist vollzogen. Wir sind zu einer klaren Entscheidung gedrängt, die jede Komplizenschaft ablehnt.“²³⁾

Da Marcuse keine Chance sieht, eine Mehrheit für seine Große Weigerung zu gewinnen, erteilt er der Volkssouveränität eine klare Absage²⁴⁾. Hoffnung setzt er auf nicht integrierte Minderheiten: „Sie existieren außerhalb des demokratischen Prozesses; ihr Leben bedarf am unmittelbarsten und realsten der Abschaffung unerträglicher Verhältnisse und Institutionen. Damit ist ihre Opposition revolutionär ...“²⁵⁾

Marcuse schließt seine Gedanken mit der pathetischen Feststellung: „Die kritische Theorie der Gesellschaft besitzt keine Begriffe, die die Kluft zwischen dem Gegenwärtigen und seiner Zukunft überbrücken können; indem sie nichts verspricht und keinen Erfolg zeigt, bleibt sie negativ. Damit will sie jenen die Treue halten, die ohne Hoffnung ihr Leben der Großen Weigerung hingegeben haben und hingeben.“²⁶⁾

²¹⁾ Ebd.

²²⁾ Ebd.

²³⁾ Ebd. Die Übersetzung ins Deutsche wurde neu vorgenommen, um dem Elan des französischen Textes gerecht zu werden.

²⁴⁾ Ebd., S. 267.

²⁵⁾ Ebd.

²⁶⁾ Ebd., S. 268.

¹⁵⁾ Marcuse, a. a. O., S. 160.

¹⁶⁾ Ebd.

¹⁷⁾ Ebd., S. 22.

¹⁸⁾ Ebd.

¹⁹⁾ Ebd., S. 182.

²⁰⁾ Ebd., S. 266.

Hält man sich diese Sätze Marcuses vor Augen, so versteht man, daß sich in den sechziger Jahren gerade die nicht nur demonstrierenden, sondern auch randalierenden Studentengruppen auf ihn beriefen. Denn sie waren es, die selbst ohne positive Zielsetzung zum Kampf gegen das herrschende „Unterdrückungssystem“ antraten. Das Scheitern dieser Bewegung bedeutete zugleich den geistigen Untergang Herbert Marcuses. Mit einer reinen Negation und einer Großen Weigerung läßt sich offensichtlich Zukunft nicht gestalten. Die gesamte geschichtliche Erfahrung der Menschheit zeigt, daß reine Anarchisten und Chaoten, selbst wenn sie aus subjektiv edler Gesinnung handelten, niemals etwas Gutes im Sinne ihrer Zielsetzung erreicht haben. Entweder gingen sie ohne geschichtliche Wirkung unter oder aber ihr Wirken kam letzten Endes anderen zugute, denen es gelang, die Erschütterung der tradierten Ordnung für ihre eigenen Ziele auszunützen. Hierin liegt auch die Tragik aller „idealistischen“ Linksradikalen, die einen Sozialismus mit menschlichem Antlitz erstreben, deren Wirken jedoch faktisch zumeist den Vertretern jenes realen Sozialismus zugute kommt, dessen Antlitz durchaus nicht durch Humanität gekennzeichnet ist²⁷⁾.

Durch solche Feststellungen wird freilich nicht bestritten, daß Herbert Marcuse zusammen mit anderen Vertretern der Frankfurter Schule das Verdienst zukommt, auf grundlegende Fehlentwicklungen der modernen Gesellschaft und auf die ihr zugrunde liegenden Fragwürdigkeiten der Konzeption des neuzeitlichen Denkens hingewiesen zu haben. Insofern behält Johannes Hollenbach Recht, der sich bereits im April 1968, also zur Zeit der großen Studentenrevolte, in dem von ihm begründeten *ibw-Journal* dagegen wehrte, Marcuse einfach als Urheber linksextremer Gewalttätigkeiten abzustempeln, indem er auf dessen systemübergreifende geistige Bedeutung hinwies: „Seine Kritik trifft das technologische Denksystem als Ganzes, ganz gleich, welche politische Ausprägung es in Ost oder West findet. Seine Kritik trifft die verhängnisvollen Folgen des positivistisch und behavioristisch verkürzten Denkens und Sprechens, das sich darin als fortschrittlich gibt, daß es gegenüber jeder Wertordnung ‚neutral‘ zu sein behauptet und gerade dadurch einer schleichen- den Versklavung der Individuen die Wege be-

reitet. Nur ist diese Versklavung gegenüber der früheren nicht mehr so handgreiflich, weil sie als Fortschritt der ‚Wissenschaft‘ und als ‚notwendige Folge der Technisierung‘ hingenommen werden muß.“²⁸⁾

Zu These 2:

Die Frankfurter Denker weisen auf, daß die gegenwärtige Krise nur überwunden werden kann, wenn die Gesellschaft eine übergreifende Zielorientierung zurückgewinnt

Zur Rechtfertigung dieser These muß insbesondere auf die entsprechenden Schriften von Jürgen Habermas hingewiesen werden. In der grundsätzlichen Analyse der Situation stimmt er weitgehend mit Herbert Marcuse überein. Dennoch setzt er die Akzente in vieler Hinsicht anders. Er macht darauf aufmerksam, daß es in früheren Zeiten eine Theorie gegeben hat, die geistig umfassender war als das moderne Denken. Diese alte Theorie war dadurch gekennzeichnet, daß sie die Welt als Einheit sah, so daß in der kosmischen Ordnung zugleich der „Prototyp für die Ordnung der Menschenwelt“ erkannt werden konnte²⁹⁾. Habermas unterstreicht, daß diese Theorie, die als Kosmologie von einem idealen Zusammenhang der Welt ausging, imstande war, zugleich „Orientierung des Handelns“ zu sein³⁰⁾. Er verweist damit auf die alte mythische Rechtfertigung von Herrschaft und ebenso auf die philosophische Tradition des Abendlandes, derzufolge das seinsgerechte Handeln als das richtige Handeln gilt und die seinsgerechte Gestaltung sozialer Ordnung als die jeweils angemessene Ordnung erscheint. Er betont, daß die mythischen, religiösen und metaphysischen Weltbilder der Vergangenheit eine Antwort gaben „auf die zentralen Menschheitsprobleme des Zusammenlebens und der individuellen Lebensgeschichte“, da sie „Gerechtigkeit und Freiheit, Gewalt und Unterdrückung, Glück und Befriedigung, Elend und Tod“ zum Thema hatten³¹⁾.

Von dieser alten Theorie, die in der Lage war, Herrschaft zu legitimieren und eine Zielorientierung für die Politik zu gewährleisten, unterscheidet Habermas die heute herrschende Rationalität, die auf eine technische Verfügung abzielt und dementsprechend einem Handeln zugeordnet werden muß, das jeweils Herr-

²⁸⁾ J. Hollenbach, *ibw-Journal* April 1968.

²⁹⁾ Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Edition Suhrkamp 287, S. 152f.

³⁰⁾ Ebd.

³¹⁾ Ebd., S. 68.

²⁷⁾ Vgl. hierzu auch Staudinger/Schlüter, *Wer ist der Mensch? — Entwurf einer offenen und imperativen Anthropologie*, Stuttgart 1981, S. 299f.

schaft „über Natur oder Gesellschaft impliziert“³²⁾). Habermas erkennt, daß infolge dieser Implikation eine Rationalisierung von Lebensverhältnissen jeweils zugleich eine Errichtung von Herrschaft bedeutet, die jedoch dem einzelnen nicht als politische Herrschaft erscheint und entgegentritt, sondern als eine notwendige und vernünftige Ordnung der Lebensverhältnisse. In diesem Sinne stellt er fest: „Die technische Vernunft eines gesellschaftlichen Systems zweckrationalen Handelns gibt ihren politischen Inhalt nicht preis.“³³⁾

Diese Feststellung gilt nach der Überzeugung von Habermas insbesondere, „soweit die Staatstätigkeit auf Stabilität und Wachstum des Wirtschaftssystems gerichtet ist“³⁴⁾. Er macht darauf aufmerksam, daß die Politik dann „einen eigentümlich negativen Charakter“ annimmt³⁵⁾. Sie ist mit der Beseitigung von Störungen — man denke etwa an Energieengpässe, Inflation, Export- oder Importüberschüsse, Arbeitslosigkeit oder auch Arbeitskräftemangel — beschäftigt. Die Maßnahmen, die in solchen Situationen politisch „notwendig“ sind, scheinen dann einer reinen Sachgerechtigkeit zu entspringen. Wissenschaftliche Berater und Gutachter übernehmen indirekt die Rolle einer politischen Entscheidungsinstanz.

Habermas kennzeichnet das politisch Bedenkliche dieser Situation: Die Politik ist primär mit Fragen beschäftigt, die einer demokratischen Willensbildung unzugänglich sind, da sie eine Sachkenntnis voraussetzen, die der Durchschnittswähler naturgemäß nicht haben kann, und da sich für den Sachkundigen die beste Lösung mit einer systemkonsequenten Zwangsläufigkeit ergibt. Die wissenschaftlich-technische Gestaltung der Welt hat somit ein Stadium erreicht, in welchem eine „technokratisierte Verwaltung der industriellen Gesellschaft ... jede demokratische Willensbildung gegenstandslos“ macht³⁶⁾.

Als Kronzeugen für diesen Vorgang zitiert Habermas Helmut Schelsky, der in einer seiner Untersuchungen versichert, daß „an die Stelle eines politischen Volkswillens ... die Sachgerechtigkeit“ tritt, „die der Mensch als Wissenschaft und Arbeit selbst produziert“³⁷⁾.

Habermas beklagt, daß sich das gegenwärtige allgemeine Bewußtsein offensichtlich damit abfindet, daß sich die Politik mehr oder weniger darauf beschränkt, den Gang der technokratisch reglementierten Gesellschaftsmaschine einigermaßen ungestört zu sichern³⁸⁾. Er macht sich jedoch kaum Gedanken darüber, daß in der pluralistischen Gesellschaft, in der religiöse und philosophische Grundüberzeugungen weithin aus dem politischen in den privaten Raum abgedrängt sind, mit einer gewissen Zwangsläufigkeit das optimale Funktionieren der Gesellschaftsorganisation selbst zum einzigen von allen Gruppen der Gesellschaft anerkannten Ziel wird³⁹⁾. Ohne sich mit der Problematik des Pluralismus und der Privatisierung weltanschaulicher Überzeugungen auseinanderzusetzen, nennt Habermas den „herrschaftsfreien Dialog“ als eine Möglichkeit, eine neue Zielorientierung zu gewinnen⁴⁰⁾, die zugleich die Frage nach dem Sinn des technokratischen Funktionierens einbezieht und sich nicht damit zufrieden gibt, daß die gesamte Gesellschaftsmaschine letzten Endes in einem sinnlosen Leerlauf dahinklappt.

Der herrschaftsfreie Dialog ist für Habermas die Form politischer Willensbildung, die den gegenwärtigen kritischen Zustand überwinden und eine neue übergreifende Zielorientierung ermöglichen soll. Allerdings weiß auch Habermas, daß in der konkreten Wirklichkeit ein herrschaftsfreier Dialog nur selten zustande kommt, und bemüht sich, in einem eigenen Kapitel die verschiedenen Bestimmungen einer idealen Sprechsituation herauszuarbeiten⁴¹⁾. Denn nur in einer solchen Situation kann ein wahrer Konsens zustande kommen, der politisch tragfähig ist. Habermas ist sich dessen bewußt, daß eine solche Sprechsituation nicht nur eine formale Chancengleichheit während des Gesprächs voraussetzt, sondern auch von der gesamten Lebenssituation der Sprechenden mitgeprägt wird. Er muß zugeben, daß eine solche wirklich herrschaftsfreie Dialogsituation in der Realität faktisch nie gegeben ist. Zugleich weist er jedoch darauf hin, daß wir im Vollzug des Sprechens je-

³⁸⁾ In diesem Zusammenhang sei auch auf die Ambivalenz der sogenannten Entideologisierung der demokratischen Parteien hingewiesen.

³⁹⁾ Vgl. H. Staudinger, *Der Atheismus als politisches Problem*, *ibw-Journal* vom 15. August 1978, S. 21 ff.

⁴⁰⁾ Habermas, a. a. O., S. 119.

⁴¹⁾ Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt 1971, S. 136 bis 141.

³²⁾ Ebd., S. 49.

³³⁾ Ebd.

³⁴⁾ Ebd., S. 77.

³⁵⁾ Ebd.

³⁶⁾ Ebd., S. 128.

³⁷⁾ Ebd., S. 128 f.

weils „kontrafaktisch so tun, als sei die ideale Sprechsituation... nicht bloß fiktiv, sondern wirklich“ vorhanden⁴²⁾. Mit diesem an sich richtigen Hinweis löst er jedoch das Problem nicht, da eine kontrafaktische Unterstellung die faktische Situation nicht grundlegend verändert. Habermas gesteht zudem zu, daß eine Änderung letzten Endes „nur durch eine höhere Reflexionsstufe, ein in der Emanzipation fortschreitendes Bewußtsein handelnder Menschen“ erreicht werden könne. Der von Habermas geforderte herrschaftsfreie Dialog zur Zielorientierung der Gesellschaft setzt somit die Unterstellung utopischer Verhältnisse und die Schaffung „höher“ entwickelter Menschen voraus⁴³⁾.

Aber auch abgesehen vom utopischen Charakter der Habermas'schen Forderung fragt es sich, ob eine Verfahrenstechnik wie der herrschaftsfreie Dialog allein ausreicht, die gegenwärtigen Probleme zu lösen. Eine negative Antwort auf diese Frage wird nahegelegt, wenn man nach den Impulsen fragt, die von Habermas tatsächlich ausgegangen sind. Dabei handelt es sich vor allem um den Versuch einer „Demokratisierung“ in möglichst allen Bereichen der Gesellschaft. Schon allein die Tatsache, daß die Demokratisierungstendenz fast ausschließlich im Hochschulwesen zu tatsächlichen Veränderungen der Organisation geführt hat, sollte hellhörig machen. Im übrigen hat sich hier gezeigt, daß bei konsequenter Durchführung zumeist Gremien geschaffen wurden, die einen so hohen Grad an Aufwand, insbesondere an Zeit, für die Meinungs- und Willensbildung erforderten, daß sie tatsächlich wenig praktikabel waren. Endergebnis war in vielen Fällen nicht der von Habermas erhoffte herrschaftsfreie Dialog und schließliche Konsens, sondern eine von Pressionen, Kampfabbimmungen und taktischen Kompromissen geprägte endlose Diskussion um die Zusammensetzung von Gremien, um Geschäftsordnungen und Verfahrenstechniken, um Personalfragen und allgemeine Grundsätze. Ein grundlegender Wandel zum Besseren im Sinne der Grundforderung von Habermas hat sich nirgends feststellen lassen:

⁴²⁾ Habermas, a. a. O., S. 140.

⁴³⁾ Paradoxerweise können diese utopischen Verhältnisse und diese anderen Menschen offensichtlich nur durch rigorose Zwangsmaßnahmen geschaffen werden. Ebenso wie die marxistische Utopie der herrschaftsfreien Gesellschaft in einem Durchgangsstadium der Diktatur und Reglementierung stecken geblieben ist, droht, sofern er praktisch angestrebt wird, der herrschaftsfreie Dialog in einer Durchgangsphase absoluter Reglementierung durch „Demokratisierung“ stecken zu bleiben.

Zu einem Konsens über neue Zielorientierungen unserer heutigen Gesellschaft ist es auch nicht annähernd gekommen. Einziges Ergebnis sind gewisse formale Verbesserungen innerhalb der Herrschafts- und Gesellschaftsstruktur, wobei man sich nicht einmal in der positiven Einschätzung dieser Veränderungen völlig einig ist.

Insgesamt konnte die Etablierung von Habermas als Direktor am Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen in der wissenschaftlich-technischen Welt — bzw. neuerdings für Sozialwissenschaften — geradezu als exemplarisch dafür betrachtet werden, daß sich seine Vorschläge ohne allzu große Schwierigkeiten und ohne grundlegende Änderung der bisherigen Entwicklungstendenzen in das herrschende Wissenschaftssystem und seine Institutionen einbeziehen lassen. Bezeichnenderweise bedeuten die meisten späteren Veröffentlichungen von Habermas keine grundsätzliche und grundlegende Kritik an dem herrschenden Wissenschaftssystem. Sie halten sich vielmehr durchaus im Rahmen der allgemeinen wissenschaftstheoretischen Diskussion.

Diese Feststellungen dürfen freilich nicht dazu verführen, die Untersuchungen von Habermas gewissermaßen zu den Akten zu legen und so weiter zu arbeiten, als sei nichts geschehen. So wenig Habermas die von ihm gekennzeichneten Grundprobleme zu lösen vermag, so bleibt es doch sein Verdienst, auf die Frage der Zielorientierung unserer Gesellschaft hingewiesen und deutlich gemacht zu haben, daß ein reines Funktionieren einer technokratisch organisierten Mechanerie nicht nur ein absurdes Spektakel darstellt, sondern letzten Endes die Menschen der Sinnlosigkeit und Orientierungslosigkeit preisgibt.

Zu These 3:

In der Auseinandersetzung mit Hegel und in Ablehnung einer marxistischen Kollektivierung treten die Frankfurter Denker für das Recht des Konkreten und Besonderen ein

Diese These erhält ihre Berechtigung vor allem aus den Überlegungen Theodor W. Adornos. Dessen Hauptwerk, die Negative Dialektik, ist in ihrem Grundanliegen bisher kaum aufgearbeitet worden. Tatsächlich ist sie schwer lesbar, da sie nicht nur eine ungewohnte sprachliche Gestaltung aufweist, sondern durch eine Begrifflichkeit gekennzeichnet ist, die sich jeweils nur aus der besonderen

Bezogenheit der jeweiligen Begriffe auf die philosophische Tradition und der Stellungnahme Adornos zu dieser Tradition erschließt.

Als Beispiel hierfür kann auf die programmatische Grundforderung Adornos hingewiesen werden, die bisherige „Richtung der Begrifflichkeit zu ändern, sie dem Nichtidentischen zuzukehren“. Das sei „das Scharnier Negativer Dialektik“⁴⁴⁾. Solche Formulierungen klingen zunächst unverständlich. Im Kontext der Überlegungen Adornos bedeuten sie jedoch eine klare Aufforderung: Die Philosophie, die bisher durch Abstraktion gekennzeichnet wurde und in Allgemeinbegriffen dachte, soll ihre Richtung ändern und ihre Aufmerksamkeit statt dessen auf die konkrete Wirklichkeit in ihrer Einmaligkeit richten. Adorno weist mit Nachdruck darauf hin, daß die konkrete Wirklichkeit von einem abstrakten begrifflichen Denken nur unzureichend erfaßt wird. Jede konkrete Rose, jedes konkrete Pferd und insbesondere jeder konkrete Mensch hat eine Fülle von besonderen Kennzeichen und Eigentümlichkeiten, die in den Begriffen Rose, Pferd und Mensch nicht enthalten sind. Es besteht somit ein Unterschied zwischen dem jeweiligen Begriff und der konkreten Wirklichkeit, die mit diesem Begriff bezeichnet wird. Die Grundforderung Adornos, sich dem Nichtidentischen zuzuwenden, besagt dementsprechend, sich der konkreten Wirklichkeit gerade so zuzuwenden, daß ihre mit dem Begriff nicht faßbare bzw. mit dem Begriff nicht identische konkrete Eigenart und Fülle im Blickpunkt steht.

Bei diesen seinen Überlegungen wird Adorno zutiefst von einem moralischen Impuls beherrscht. Es ist der Schock über die Massenvernichtungen, die von der Bürokratie des Dritten Reiches mit organisatorischer Perfektion in die Wege geleitet wurden. Es ist die fürchtbare Erfahrung des Mordes „an Millionen durch Verwaltung“, wobei „in den Lagern nicht mehr das Individuum starb, sondern das Exemplar“⁴⁵⁾. Zur Verdeutlichung sei darauf hingewiesen, daß noch bei den Hinrichtungen während der Französischen Revolution der *einzelne* verdächtigt, verurteilt und hingerichtet wurde⁴⁶⁾, daß jedoch in den Vernichtungs-

lagern Kolonnen von Menschen, die allenfalls mit Nummern erfaßt waren, in die Todesbaracken marschierten und dort, in den Gaskammern zusammengepfercht, zu Tode gebracht wurden, ohne daß die Frage nach persönlicher Schuld auch nur gestellt wurde. Für die Organisatoren dieser Vernichtungsmechanik war der einzelne nur noch ein Exemplar einer „Parasitenrasse“, deren Ausrottung „mit möglichst wenig Personal“ und „ohne unnütze Quälerei“ organisiert wurde⁴⁷⁾.

Angesichts der Toten von Auschwitz wehrt sich Adorno entschieden dagegen, den einzelnen Menschen ohne eigenes Recht dem großen Gang bzw. dem allgemeinen Fortschreiten der Geschichte unterzuordnen. Er erkennt die Brutalität Hegels, der sich einst als Anwalt einer höheren Weltvernunft aufgespielt und erklärt hatte: „Dabei, daß einzelne Individuen gekränkt worden sind, kann die Vernunft nicht stehen bleiben; besondere Zwecke verlieren sich in dem Allgemeinen.“⁴⁸⁾ Er spürt, daß es Zynismus wäre, wenn man in Hinblick auf Auschwitz unter Berufung auf Hegel versicherte: „Wir wissen, daß diese Dinge geschehen sind, und da sie geschehen sind, haben sie einen Sinn“, und hinzufügte: „Wo nicht, so müssen wir ihnen einen geben“⁴⁹⁾. Es ist somit letzten Endes die Erfahrung der Geschichte, oder genauer gesagt: die Solidarität mit ihren Opfern, die nach der Überzeugung Adornos unausweichlich nötigt, die bisherige Metaphysik radikal in Frage zu stellen und sich dem von ihr vernachlässigten je konkreten Besonderen zuzuwenden. Es geht Adorno um Gerechtigkeit für „das von den Begriffen Unterdrückte, Mißachtete und Weggeworfene“⁵⁰⁾.

Dieses sein Programm einer neuen zeitgerechten Philosophie faßt Adorno zusammen, indem er versichert: „Philosophie hat, nach dem geschichtlichen Stande, ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteressement bekundet: beim Begrifflosen, Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Plato als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte. Ihr [längst überfälliges] Thema wären die von ihr [bislang] als

⁴⁷⁾ Vgl. Staudinger/Horkheimer, *Humanität und Religion*, Würzburg 1974, insbes. S. 56f.

⁴⁸⁾ Vgl. hierzu G. W. Fr. Hegel, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, Bd. XVIII A, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Philos. Bibliothek Bd. 171a, S. 26—49.

⁴⁹⁾ Vgl. G. W. Fr. Hegel, a. a. O., Band XII, *Grundlinien des Rechts*, Philos. Bibliothek Band 124a, §§ 341—353, S. 288f.

⁵⁰⁾ Adorno, a. a. O., S. 21.

⁴⁴⁾ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, stw 113, S. 24.

⁴⁵⁾ Ebd., S. 355.

⁴⁶⁾ Dies gilt selbst für die Phase der Revolution, in der der „Schrecken“ bewußt als Mittel der Politik eingesetzt wurde. Auch die Massen, die die Gefängnisse stürmten und die Gefangenen niedermachten, gingen davon aus, daß es sich um Menschen handle, die *persönlich* zumindest verdächtig seien.

kontingent zur quantité négligeable degradierten Qualitäten.⁵¹⁾

Trotz seiner radikalen Kritik an der überlieferten Philosophie bleibt Adorno allerdings der von Aristoteles grundgelegten Begrifflichkeit der Tradition verhaftet. Hierin liegt auch der tiefere Grund, weshalb Adorno selbst sich auch in seiner Negativen Dialektik, in der er sich in vieler Hinsicht vom Marxismus distanziert, weiterhin als „Materialisten“ bezeichnet⁵²⁾. Dieses Selbstverständnis ergibt sich für ihn aus einer begrifflichen Systemkonsequenz, da er für das je Besondere und Konkrete eintritt. Denn Aristoteles hatte einst zwischen Form und Stoff unterschieden und am Beispiel eines Standbildes erklärt, daß die Form der allgemeinen Idee des Künstlers zugehöre und entspreche, während die nicht mit dieser Idee vorgegebenen Besonderheiten des Standbildes durch Zufälligkeiten des Materials hervorgerufen würden. Gemäß dieser Auffassung des Aristoteles versucht Adorno darzulegen, daß sich das je konkrete Besondere „als materiell oder als untrennbar fusioniert mit Materiellem“ erweise⁵³⁾. Allerdings ist es ihm bei dieser Zuordnung offensichtlich selbst nicht ganz wohl. Sein Unbehagen dokumentiert sich darin, daß er einerseits die Fixierung des Besonderen auf das Materielle in einer längeren gequälten Argumentation abzustützen sucht, daß er jedoch andererseits geradezu entschuldigend erklärt, daß der Materialismus „nicht Dogma“ sei⁵⁴⁾. Diese Feststellung wendet er auch ins Positive, indem er seinen Materialismus definiert als „Inbegriff der Kritik am Idealismus und an der Realität, für welche der Idealismus optiert, indem er sie verzerrt“⁵⁵⁾.

Schon hieraus geht hervor, daß der Materialismus, wie er in der Negativen Dialektik in Erscheinung tritt, nicht mit dem von Marx identisch ist. Es ist daher nicht unproblematisch, Adornos Überlegungen pauschal und undiffe-

renziert mit dem Etikett „Neomarxismus“ zu versehen, wie das weithin üblich geworden ist. Adorno selbst macht gelegentlich die Differenz zwischen seinen Auffassungen und denen von Marx deutlich. Dies gilt insbesondere für seine Ablehnung der Überbautheorie. Zwar betont Adorno im Einklang mit Marx gegenüber Hegel zunächst: „Dialektik ist in den Sachen“, fügt jedoch sogleich Marx korrigierend hinzu, daß es diese Dialektik „in den Sachen“ nicht gäbe „ohne das Bewußtsein, das sie reflektiert“. Zur Begründung dieser ergänzenden Korrektur stellt er fest: „In einer schlechthin einen, unterschiedslosen totalen Materie wäre keine Dialektik.“⁵⁶⁾ Die Überbautheorie — so erklärt Adorno — würde letzten Endes darauf hinauslaufen, daß das Denken abbildhaften Charakter bekomme; jedoch „abbildhaftes Denken wäre reflexionslos“⁵⁷⁾. Adorno ist freilich davon überzeugt, daß die zur Macht gelangten marxistischen Materialisten gerade deshalb an der Überbautheorie festhalten. Denn Reflexionslosigkeit liege in ihrem Interesse. Eine Eigenständigkeit der Kritik würde sie dagegen in Frage stellen. Adorno bezeichnet es als eine der wichtigsten Aufgaben seiner kritischen Theorie, dem etablierten Marxismus entgegenzuarbeiten, der „zum Rückfall in die Barbarei“ geworden sei⁵⁸⁾.

Die Grundintention Adornos wird wohl am deutlichsten, wo er sich zum Problem der „Versöhnung“ äußert. Adorno stellt den sich stets wiederholenden Dreischritt der Dialektik: These — Antithese — Synthese = neue These — Antithese — Synthese = neue These usw. in Frage. Er betont, daß eine Dialektik, die ohne positive Bewertung des Konkreten und Besonderen in immer neuen Synthesen die jeweiligen Antithesen in sich absorbiert, letzten Endes nicht Versöhnung bewirken und bedeuten könne: „Gerade das unersättliche Identitätsprinzip verewigt den Antagonismus vermöge der Unterdrückung des Widersprechenden.“⁵⁹⁾ Er wehrt sich gegen die Auffassung von Hegel und Marx, daß alles, was als These und Antithese in späteren Synthesen eingeht, seine Bedeutung allenfalls darin habe, daß es zum Fortgang des Ganzen beiträgt. Statt dessen will er ihm ein eigenes Recht sichern. Schonungslos wirft er der Hegelschen und Marxschen Konzeption der Dialektik vor, daß sie die Versöhnung, die sie erreichen möchte, letzten Endes selbst hintertreibe. Der dialekti-

⁵¹⁾ Ebd., S. 19f.

⁵²⁾ Selbstverständlich wird damit nicht bestritten, daß Adorno sich auch im Hinblick auf seinen „Neomarxismus“ als Materialisten betrachtet. Es gibt vorerst keine Untersuchung, die unter Berücksichtigung aller einschlägigen Stellen den Begriff des Materialismus bei Adorno überzeugend geklärt hätte. Selbstverständlich lassen sich bestimmte Zitate finden, die solange Eindeutigkeit schaffen, wie man sie ohne Rücksicht auf entgegenstehende Äußerungen als „Beleg“ anführt. Die in dieser Untersuchung vorgenommene Interpretation erhebt daher bewußt nicht den Anspruch, das Gesamtwerk Adornos zu interpretieren, sondern beschränkt sich auf die Negative Dialektik.

⁵³⁾ Adorno, a. a. O., S. 193.

⁵⁴⁾ Ebd., S. 197.

⁵⁵⁾ Ebd.

⁵⁶⁾ Ebd., S. 205.

⁵⁷⁾ Ebd., S. 206.

⁵⁸⁾ Ebd., S. 205.

⁵⁹⁾ Ebd., S. 146.

sche Prozeß, der sich alles einverleibt, erweise sich als unduldsam, da er alles zur Identifizierung in „höheren“ Synthesen zwingt und nichts in seiner eigenen Andersartigkeit beläßt. Adorno formuliert in der ihm eigenen Fassung: „Was nichts toleriert, das nicht wie es selber wäre, hintertreibt die Versöhnung, als welche es sich verkennt.“⁶⁰⁾

Adorno seinerseits will als Versöhnung nur einen Zustand gelten lassen, in dem das Fremde nicht „mit philosophischem Imperialismus“ vereinnahmt wird, sondern „in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen“⁶¹⁾. Versöhnung bedeutet für ihn Anerkennung des jeweils Konkreten als berechtigt und als zugehörig zum eigenen Glück. Dieser Grundgedanke, daß das Konkrete und Besondere nicht absorbiert werden dürfe, sondern bewahrt werden und bleiben solle, wird von Adorno in aller Konsequenz zu Ende gedacht. Daher trifft sich schließlich der für das Recht des Konkreten, Einzelnen und Besonderen engagierte „Materialismus“ Adornos für manchen vielleicht überraschend, jedoch durchaus konsequent mit einer Verheißung der Offenbarung: „Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches.“⁶²⁾

Zu These 4:

Indem sie die Aufklärung zu Ende denken, öffnen die Frankfurter den Weg für neue Möglichkeiten unprogrammierten Denkens und ein neues Fragen nach Transzendenz

Die Forderung Adornos, sich dem Konkreten und Besonderen zuzuwenden und „dessen qualitativen Momenten“ gerecht zu werden, bedeutet zugleich eine Absage an das „Ideal“ eines perfekten Systems wissenschaftlicher Welterklärung. Denn diese Welterklärung beruht ja gerade darauf, alle Erscheinungen der Wirklichkeit aus allgemein gültigen Formeln und Gesetzmäßigkeiten zu erklären bzw. sie mathematisch zu berechnen. Es ist kennzeichnend für die Strukturverwandtschaft des wissenschaftlichen Systems mit der idealistischen Metaphysik, daß auch im wissenschaftlich-technischen System, gewollt oder ungewollt, der Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen proklamiert wird. Wie bei der Erläuterung der ersten These ausgeführt wurde⁶³⁾, erscheinen unter dem Gesichtspunkt

technischer Verarbeitung besondere Eigenarten der konkreten Wirklichkeit als Unzulänglichkeiten, die durch Normierungen beseitigt werden, und Unberechenbarkeiten des Verhaltens fallen unter Stichworte wie Fehlertoleranzen, die jeweils durch Sicherheitsfaktoren eliminiert werden.

Adornos Forderung, sich dem Konkreten und Besonderen zuzuwenden, ist somit eine Absage an jede Konzeption von Philosophie und Wissenschaft, die der Illusion Vorschub leistet, daß sie in ihren Definitionen und Formeln die Wirklichkeit angemessen erfassen könne. Damit geht Aufklärung über ihr traditionelles Selbstverständnis hinaus, sie bedeutet nicht nur Verzicht auf eine Erklärung der Wirklichkeit durch mythische und geoffenbarte Deutungen, sondern auch Verzicht auf eine unangenehme Überschätzung der menschlichen Vernunft. Aufklärung wird, wie Adorno formuliert, zur „Einsicht in den Trug des zum Absoluten sich stilisierenden Subjekts“⁶⁴⁾. In aller Schärfe formuliert Adorno diese Einsicht in dem zusammenfassenden Satz: „Die metakritische Wendung gegen eine prima philosophia ist zugleich die gegen die Endlichkeit einer Philosophie, die über Unendlichkeit schwadroniert und sie nicht achtet. Erkenntnis hat keinen ihrer Gegenstände ganz inne. Sie soll nicht das Phantasma des Ganzen bereiten.“⁶⁵⁾

Durch diese Forderungen Adornos werden Philosophie und Wissenschaft auch von der „totalen Herrschaft von Methode“ befreit. Sie gewinnen eine neue Freiheit, sich der Wirklichkeit zuzuwenden. Damit kommt, wie Adorno besonders hervorhebt, in der Philosophie auch das korrektive „Moment des Spiels, das die Tradition ihrer Verwissenschaftlichung ihr austreiben möchte“, erneut zum Recht⁶⁶⁾. Selbstverständlich weiß Adorno, daß damit das Ideal einer formal absolut stringenten Beweisführung aufgekündigt und eine Komponente des Wagnisses in die Philosophie eingebracht wird. Adorno bekennt sich jedoch zu der Notwendigkeit dieses Wagnisses und erteilt eine Absage an den „obstinenten Drang, lieber über die Richtigkeit von Irrelevantem zu wachen, als über Relevantes, mit der Gefahr des Irrtums, nachzudenken“⁶⁷⁾.

Daß sich der heutige Intellektuelle um wissenschaftliche Erklärungen für alle Vorgänge der Wirklichkeit bemüht, dagegen den Menschen

⁶⁰⁾ Ebd.

⁶¹⁾ Ebd., S. 192.

⁶²⁾ Ebd., S. 207.

⁶³⁾ Vgl. oben, insbes. S. 6.

⁶⁴⁾ Adorno, a. a. O., S. 187.

⁶⁵⁾ Ebd., S. 25.

⁶⁶⁾ Ebd., S. 25f.

⁶⁷⁾ Ebd., S. 172.

in seiner gesamten Existenz treffende metaphysische Fragen kaum konsequent stellt, führt Adorno auf einen Horror zurück, den die Menschen verdrängen, da er ihnen ansonsten „den Atem verschlüge“⁶⁸). Adorno seinerseits weicht diesen Fragen nicht aus. Das zeigt sich deutlich bei seinen Überlegungen zum Tod. Er stellt sich der ungeschminkten Realität des Todes und glaubt in der Art und Weise, wie sich insbesondere der Alterstod im Zerfall des Menschen vorbereitet, einen Hinweis darauf zu erblicken, daß er den ganzen Menschen und nicht nur seinen Leib trifft. Das Nachlassen der geistigen Fähigkeiten vor dem Tod legt nach Adornos Überzeugung den Schluß nahe, daß der Tod den ganzen Menschen radikal zerstört.

Dies ist jedoch nur die eine Seite des Gesamtproblems. Andererseits ist, wie Adorno ebenso entschieden erklärt, „der Gedanke, der Tod sei das schlechthin Letzte, unausdenkbar“⁶⁹). Wenn der Tod unwiderruflich das letzte Wort hätte, dann würde er zu jenem Absoluten, das die Philosophie als absolutes Sein positiv zu fassen suchte. Es bliebe schlechthin nichts. Auch jeder Gedanke würde ins Leere gedacht, keiner ließe sich mit Wahrheit sagen und denken: Denn auch die letzte Spur von allem, was je gedacht wurde, „verschlänge der absolute Tod“⁷⁰). Gegen diesen absoluten Tod spricht nach der Überzeugung Adornos nicht zuletzt die Erfahrung des Lebens selbst. Er versichert, es „könnte nichts als wahrhaft Lebendiges erfahren werden, was nicht auch dem Leben Transzendentes verheiße; darüber führt keine Anstrengung des Begriffs hinaus“⁷¹).

So bleiben bei Adorno die Erfahrung der ungeschminkten Realität des Todes und die Erfahrung des eine Transzendenz verheißenden Lebens in einer inneren Spannung zueinander stehen, die er für nicht auflösbar hält. Er erklärt, daß der Gedanke des absoluten Todes dem Denken kaum weniger widerstreitet als der Gedanke an Unsterblichkeit. Lapidar erklärt er einige Seiten später: „Nichtgläubigkeit wäre so abgeschmackt wie Seinsgläubigkeit.“⁷²)

Indem Adorno das Dilemma zwischen Todeserfahrung und Hoffnung unerschrocken auszuhalten sucht, kommt er in den letzten Abschnitten seiner Untersuchung immer wieder auf Transzendenz und Theologie zu sprechen.

⁶⁸) Ebd., S. 388.

⁶⁹) Ebd., S. 364.

⁷⁰) Ebd.

⁷¹) Ebd., S. 368.

⁷²) Ebd., S. 372.

Eindeutig nimmt er Stellung gegen eine rein geistige Vorstellung von Transzendenz und bezeichnet den Gedanken einer vom Leib unabhängig bleibenden Existenz der Seele, wie er seit Plato von idealistischen Denkern vertreten wird, als „die ideologische Unwahrheit in der Konzeption von Transzendenz“⁷³). Demgegenüber versichert er: „Hoffnung aber heftet sich ... an den verklärten Leib. Metaphysik will davon nichts hören, nicht mit Materiellem sich gemein machen ... Die christliche Dogmatik, welche die Erweckung der Seele mit der Auferstehung des Fleisches zusammendachte, war metaphysisch folgerechter, wenn man will: aufgeklärter als die spekulative Metaphysik.“⁷⁴)

Die zunächst im Hinblick auf den Menschen getroffene Feststellung, daß ein rein geistig-seelisches Weiterbestehen nach dem Tode eine ideologische Unwahrheit in der Konzeption von Transzendenz sei, bzw. seine kritische Skepsis gegenüber der Vorstellung rein geistigem Daseins hat auch auf die Gottesfrage ihre Rückwirkungen. Er wendet sich gegen die „Hypostasis eines unkörperlichen und gleichwohl individuierten Geistes“ und versichert, individuelles Bewußtsein sei „ein Stück raumzeitlicher Welt“ und daher losgelöst von der Körperwelt nicht vorstellbar⁷⁵). Dabei macht er allerdings eine Einschränkung, indem er in diesen Satz die Formel „nach menschlichem Vermögen“ einfügt. Damit läßt er die Frage nach Gott letzten Endes offen. Denn auch die christliche Theologie, mit der er sich hier ins Gespräch begibt, behauptet ja keineswegs, daß Gott dem menschlichen Vorstellungsvermögen faßbar sei.

Wie Adorno so öffnet auch Horkheimer neue Möglichkeiten unprogrammierten Denkens und stellt erneut die Frage nach Transzendenz. Im Gegensatz zu Adorno begnügt er sich freilich zumeist damit, die Konsequenzen der Vorprogrammierung der gegenwärtig herrschenden Vernunft aufzureißen und vorsorglich klarzulegen, welche Folgen zwangsläufig jeder radikale Verzicht auf Theologie für das menschliche Bewußtsein bedeutet.

Als Ursache des gegenwärtigen Dilemmas kennzeichnet Horkheimer ebenso wie die anderen Vertreter der Frankfurter Schule die Programmierung der Vernunft und die damit verbundene Verengung des geistigen Horizonts. Er schreibt: „Die moderne Wissenschaft,

⁷³) Ebd., S. 392f.

⁷⁴) Ebd., S. 393.

⁷⁵) Ebd.

wie die Positivisten sie verstehen, bezieht sich wesentlich auf Aussagen über Tatsachen und setzt deshalb die Verdinglichung des Lebens im Allgemeinen und der Wahrnehmung im Besonderen voraus.⁷⁶⁾ In aller Schärfe weist er auf die verhängnisvolle Vorprogrammierung der modernen Wissenschaftlichkeit hin, die eine Folge ihrer methodologischen Konzeption sei: „Die durch quantitative Methoden ermittelten sogenannten Tatsachen, welche die Positivisten als die einzig wissenschaftlichen zu betrachten pflegen, sind oft Oberflächenphänomene, die die zugrunde liegende Realität mehr verdunkeln als enthüllen.“⁷⁷⁾

Für Horkheimer handelt es sich dabei nicht um die Frage einer richtigen oder falschen Anwendung von Wissenschaften, aber auch nicht um die Frage einer zusätzlichen Zielorientierung, sondern um ein tieferliegendes Problem der Gesamtkonzeption des modernen wissenschaftlichen Denkens. In aller Schärfe weist er darauf hin, daß dieses Problem nicht durch eine systemkonsequente Weiterentwicklung der Wissenschaften selbst gelöst werden kann: „Nach den Positivisten brauchen wir nur genügend Vertrauen zur Wissenschaft. Natürlich verkennen sie nicht die zerstörerischen Praktiken, zu denen die Wissenschaft herhalten muß; aber sie behaupten, daß ein solcher Gebrauch die Wissenschaft pervertiert. Ist dem wirklich so? Der objektive Fortschritt der Wissenschaft und ihre Anwendung, die Technik, rechtfertigen die geläufige Vorstellung nicht, daß die Wissenschaft nur dann zerstörerisch ist, wenn sie pervertiert wird, und notwendig konstruktiv, wenn sie angemessen verstanden wird. Fraglos könnte von der Wissenschaft ein besserer Gebrauch gemacht werden. Es ist jedoch keineswegs ausgemacht, daß der Weg, die guten Möglichkeiten der Wissenschaft zu verwirklichen, überhaupt auf ihrer gegenwärtigen Bahn liegt.“⁷⁸⁾ Dementsprechend ist die wichtigste Aufgabe einer Besinnung die kritische Überprüfung der gängigen Vernunft selbst. Als Emanzipation betrachtet Horkheimer in der gegenwärtigen Situation eine „Denunziation dessen, was gegenwärtig Vernunft heißt“. Hierin bestehe vorerst „der größte Dienst, den die Vernunft leisten kann“⁷⁹⁾. In diesem Zusammenhang wirft Max Horkheimer den Kirchen vor, den notwendigen und ihrem Auftrag gemäßen Dienst einer

radikalen Kritik an der wissenschaftlichen Vernunft zu verweigern und sich statt dessen opportunistisch in einer eigenen Weise dem System anzupassen.

Nach der Überzeugung Horkheimers mindert eine solche Anpassung an die herrschende Rationalität die Chance, die Geschlossenheit des wissenschaftlich-technischen Systems zu sprengen. Nur ein in die verkürzte Rationalität nicht integrierbarer Glaube könnte eine neue Offenheit schaffen. Ohne einen solchen Glauben verliert jede Wahrheit ihren absoluten Anspruch. Unmißverständlich erklärt Horkheimer: „Wahrheit als emphatische, menschlichen Irrtum überdauernde, läßt... von Theismus sich nicht schlechthin trennen. Sonst gilt der Positivismus, mit dem die neueste Theologie bei allem Widerspruch verbunden ist. Nach ihm heißt Wahrheit Funktionieren von Berechnungen, Gedanken sind Organe, Bewußtsein wird jeweils soweit überflüssig, wie die zweckmäßigen Verhaltensweisen, die durch es vermittelt waren, im Kollektiv sich einschleifen. Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel... Ohne Berufung auf ein Göttliches verliert die gute Handlung, die Rettung des ungerecht Verfolgten ihre Glorie, es sei denn, sie entspräche dem Interesse eines Kollektivs diesseits und jenseits der Landesgrenzen.“⁸⁰⁾ Der sich fortschrittlich gebärdenden Theologie wirft Horkheimer vor, sie klammere „das Dogma ein, ohne dessen Geltung ihre Rede nichtig ist“, und er fügt unmißverständlich hinzu: „Zugleich mit Gott stirbt auch die ewige Wahrheit.“⁸¹⁾

Der Verzicht auf eine Berufung auf die ewige Wahrheit zugunsten einer zweckrationalen Gestaltung im Sinne der instrumentellen Vernunft bedeutet nach der Überzeugung Horkheimers zugleich einen Verzicht auf eine moralische Politik. Er betont: „Politik, die, sei es höchst unreflektiert, Theologie nicht in sich bewahrt, bleibt, wie geschickt sie sein mag, letzten Endes Geschäft... Vom Standpunkt des Positivismus aus gesehen läßt sich keine moralische Politik ableiten. Rein wissenschaftlich betrachtet ist der Haß bei aller sozialfunktionellen Differenz nicht schlechter als die Liebe. Es gibt keine logisch zwingende Begründung dafür, warum ich nicht hassen soll, wenn ich mir dadurch im gesellschaftlichen Leben keine Nachteile zuziehe... Der Positivismus findet keine die Menschen transzendierende Instanz, die zwischen Hilfsbereit-

⁷⁶⁾ Max Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1967, S. 83f.

⁷⁷⁾ Ebd., S. 84.

⁷⁸⁾ Ebd., S. 63.

⁷⁹⁾ Ebd., S. 174.

⁸⁰⁾ Ebd., S. 227.

⁸¹⁾ Ebd.

schaft und Profitgier, Güte und Grausamkeit, Habgier und Selbsthingabe unterschiede. Auch die Logik bleibt stumm, sie erkennt der moralischen Gesinnung keinen Vorrang zu. Alle Versuche, die Moral anstatt durch den Hinblick auf ein Jenseits auf irdische Klugheit zu begründen..., beruhen auf harmonistischen Illusionen. Alles, was mit Moral zusammenhängt, geht letzten Endes auf Theologie zurück.“⁸²⁾

Tatsächlich zeigen die Erfahrungen, daß atheistische Weltanschauungen Liebe und Haß in gleicher Weise einsetzen, um ihre politischen Ziele zu erreichen⁸³⁾. Und auch hierin erfolgt eine Anpassung fortschrittlicher Theologen an das moderne Denken. Da sie ihre Bemühungen primär auf die Verbesserung irdischer Zustände und auf die Schaffung des Himmels auf Erden konzentrieren, wird auch für sie der kämpferische Haß gegen alle, die der von ihnen erstrebten Gerechtigkeit entgegenstehen, zu einem notwendigen Mittel zur Erreichung ihrer gesellschaftspolitischen Ziele. Im Gegensatz dazu hält es Horkheimer für notwendig, entschieden daran festzuhalten, „daß die Welt Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte“ ist⁸⁴⁾. Nur eine solche Theologie könne als eine echte Alternative zur wissenschaftlich-technischen Vernunft wirksam werden. Allein der Gottesbegriff verbürge, „daß es noch andere Maßstäbe gebe als diejenigen, welche Natur und Gesellschaft in ihrer Wirksamkeit zum Ausdruck bringen“⁸⁵⁾.

Wie Horkheimer gegenüber möglichen Mißverständnissen ausdrücklich betont, bedeuten diese seine Hinweise nicht, „daß der Versuch, eine vernünftiger, daß heißt gerechtere Gesellschaft zu schaffen, negiert wird“⁸⁶⁾. Horkheimer ist sich jedoch der Problematik aller Versuche bewußt, auf Erden eine absolute, d. h. auch soziale Gerechtigkeit im Sinne des modernen Gleichheitsideals zu erzwingen. Er weiß, daß dieses gewalttätige Streben nach absoluter Gerechtigkeit in der Gesellschaft mit dem „Niedergang der Religion fast synchron verläuft“⁸⁷⁾. „Indem die Ideen der Auferste-

hung von den Toten, des Jüngsten Gerichts, des ewigen Lebens als dogmatische Setzung negiert werden, wird das Bedürfnis des Menschen nach unendlicher Seligkeit ganz offenbar und tritt zu den schlechten irdischen Verhältnissen in Gegensatz.“⁸⁸⁾ Wenn die diesseitige Wirklichkeit die einzige und letzte Wirklichkeit ist, dann muß das Bedürfnis nach unendlicher Seligkeit in dieser Welt abgegolten und eine absolute Gerechtigkeit in der Gesellschaft hergestellt werden. Das jedoch wird, wie Horkheimer in aller Nüchternheit erkennt, mit der Freiheit bezahlt und führt faktisch zu Unterdrückungssystemen, deren Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit im Endeffekt in vielen Fällen die Ungerechtigkeit der zuvor herrschenden Zustände bei weitem übersteigt. Entgegen allen unredlichen oder unüberlegten Harmonisierungsversuchen spricht Horkheimer in einem Interview klar aus: „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, das ist eine wundervolle Parole. Aber wenn Sie die Gleichheit erhalten wollen, dann müssen Sie die Freiheit einschränken, und wenn Sie den Menschen die Freiheit lassen, dann kann es keine Gleichheit geben.“⁸⁹⁾

Wie Horkheimer klar erkennt, drängt das Streben nach Gleichheit im Sinne sozialer Gerechtigkeit zusammen mit der Konsequenz der wissenschaftlich-technischen Weltgestaltung selbst zu einer immer stärkeren Einschränkung der Freiheit. Daher stellt er die klare Prognose: „Ich glaube, daß die Menschen dann in dieser verwalteten Welt ihre Kräfte werden nicht frei entfalten können, sondern sie werden sich an rationalistische Regeln anpassen, und sie werden diesen Regeln schließlich instinktiv gehorchen. Die Menschen dieser zukünftigen Welt werden automatisch handeln. Bei rotem Licht stehen, bei grünem marschieren. Sie werden den Zeichen gehorchen. Die Individualität wird eine immer geringere Rolle spielen... ich meine... heute schon sagen zu können, daß die immanente Logik der gegenwärtigen historischen Entwicklung, soweit sie durch Katastrophen nicht unterbrochen wird, auf eine Aufhebung des freien Willens hinweist.“⁹⁰⁾

Diese Feststellungen Horkheimers haben eine unübersehbare innere Konsequenz: Die modernen Wissenschaften fragen ausschließlich nach Quantitäten und nach funktionalen gesetzmäßigen Zusammenhängen. In ihrer Inter-

⁸²⁾ Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Furcht-Stundenbücher, Band 97, S. 60f.; dazu Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 228.

⁸³⁾ Vgl. hierzu H. Staudinger, Der Atheismus als politisches Problem — Ein Beitrag zur Klärung der gegenwärtigen Situation, *ibw-Journal* vom 15. August 1978.

⁸⁴⁾ Max Horkheimer, Sehnsucht, a. a. O., S. 61.

⁸⁵⁾ Ebd., S. 67.

⁸⁶⁾ Ebd., S. 76.

⁸⁷⁾ Ebd., S. 77.

⁸⁸⁾ Ebd.

⁸⁹⁾ Ebd., S. 86.

⁹⁰⁾ Ebd., S. 84—86 passim.

pretation der Welt herrscht das Gesetz einer Kausalität, die für freies Wirken keinen Raum läßt. Diese Wissenschaften werden dann zum Gestaltungsprinzip der modernen Industrielwelt mit ihren Planungsstäben, Befehls- und Verwaltungszentralen. In ihr erscheint alles Unvorhersehbare und Unberechenbare als Störfaktor, so daß die Vollendung dieser modernen Welt „eine Aufhebung des freien Willens“ einschließt. Nur so läßt sich eine perfekte Planung und Organisation der Gesellschaft erreichen. Angesichts dieser immanenten Logik der gegenwärtigen historischen Entwicklung scheint Horkheimer zuweilen völlig zu resignieren: „Man kann einen solchen Prozeß nicht rückgängig machen. Man kann nur versuchen, etwas von dem Überlieferten zu bewahren, indem man die Wandlungen auch in ihrer Negativität sichtbar macht.“⁹¹⁾

Demgegenüber habe ich in meinen Gesprächen mit Horkheimer die Hoffnung geäußert, daß durch eine wissenschaftstheoretische Aufarbeitung der Gesamtsituation auch eine neue Offenheit zu Gott gewonnen werden könne, die dem Menschen als Person ein Eigengewicht gegenüber den funktionalen Gestaltungsprinzipien der modernen Gesellschaft gäbe. Es ist ein Gebot der Redlichkeit zuzugestehen, daß Horkheimer diese Hoffnungen nicht teilte, sondern noch in seinem letzten Brief schrieb: „Leider können wir nicht erwarten, daß unsere theoretischen Aktivitäten die gesellschaftliche Tendenz des Rückgangs von Philosophie und Theologie verändern werden.“⁹²⁾ Es ist allerdings ebenso ein Gebot der Redlichkeit hinzuzufügen, daß Horkheimer offensichtlich das Gespräch mit mir nicht zuletzt deshalb suchte, weil er in diesem seinem Pessimismus widerlegt werden wollte. Wenn er mehrfach spontan erklärte: „Ich wollte, Sie hätten recht!“, dann war das, soweit ich es aus der Gesamtsituation heraus zu beurteilen vermag, weder versteckte Ablehnung noch Beharren in der Resignation, sondern eine geheime Hoffnung. Ob sich diese geheime Hoffnung Horkheimers erfüllt, läßt sich nicht vorhersagen. Es wird nicht zuletzt von den weiteren Schicksalen der Theologie abhängen.

Bei unseren Gesprächen wußten Horkheimer und ich uns darin einig, daß die Frage nach der Zukunft der Menschheit und die Frage nach der Zukunft der Religion aufs engste verbunden sind. Es herrschte allerdings auch Einmü-

tigkeit darüber, daß die Frage nach der Zukunft der Religion nicht von der Frage nach der Wahrheit der Religion getrennt werden könne. Der Gedanke Voltaires, daß man Gott, wenn es ihn nicht gäbe, erfinden müsse, um auf diese Weise die Menschen tugendhafter und die Gesellschaft besser zu machen, lag uns beiden völlig fern. Wir waren davon überzeugt, daß eine nur um ihrer funktionalen Bedeutung willen anerkannte Religion wehrlos der Gefahr preisgegeben ist, selbst als Stabilisierungselement in ein technokratisches Gesamtsystem eingebaut zu werden. Das bedeutet, daß die Zukunft der Menschheit letzten Endes davon abhängen wird, ob „die Sehnsucht nach dem ganz Anderen“, von der Horkheimer gesprochen hat, eine Sehnsucht ist, die ins Leere geht, oder eine Sehnsucht, in der die menschliche Person auf ein letztes personales Gegenüber und „Du“ trifft. Diese Frage muß im Rahmen des hier behandelten Themas offen bleiben. Daß es gute Argumente für eine positive Beantwortung gibt, habe ich an anderer Stelle dargelegt⁹³⁾.

Abschließend kann jedoch festgestellt werden: Man hat die kritischen Bemühungen der Frankfurter Schule zu Recht als zweite Aufklärung bezeichnet. Tatsächlich ist in der Frankfurter Schule die Aufklärung samt der ihr verbundenen Konzeption der Wissenschaften kritisch zu Ende gedacht, zum Bewußtsein ihrer Grenzen gebracht und dadurch im Doppelsinn des Wortes „aufgehoben“ worden. Durch diese Befreiung des Denkens aus der selbst geschaffenen rationalistischen Programmierung wurde die Inhumanität des Idealismus und des Positivismus entlarvt. Zugleich wurde eine neue Offenheit gewonnen, in der eine Konvergenz zwischen metakritischem Denken und Theologie grundsätzlich möglich ist, sofern sich die Theologie ihrerseits weder als Interpretin eines — womöglich zu entmythologisierenden — Mythos noch als Sonderform einer idealistischen oder auch — so paradox das klingen mag — marxistischen Metaphysik mißversteht, sondern sich an dem ihr eigenen Auftrag orientiert.

Schon die Große Weigerung Herbert Marcuses dokumentiert, daß die Dinge weltimmanent schlechthin so wenig aufgehen, daß sich keine glaubwürdige positive Parole zur Lösung des Dilemmas der Gegenwart ausgeben läßt. Habermas macht zudem deutlich, daß es

⁹¹⁾ Ebd., S. 86.

⁹²⁾ Staudinger/Horkheimer, *Humanität und Religion*, Würzburg 1974, S. 83.

⁹³⁾ Vgl. dazu H. Staudinger, *Die Glaubwürdigkeit Gottes in unserer modernen Welt*, ibw-Sonderdruck zu Heft 12/1978.

hierbei letztlich um die Frage einer Zielorientierung bzw. um die Frage nach dem Sinn der Gesamtentwicklung und Gesamtgestaltung geht. Adorno unterstreicht, daß es unerträglich wäre, diesen Sinn nur als Sinn für „das Allgemeine“ zu suchen, daß es vielmehr nötig ist, auch dem Einzelnen und Besonderen sein Recht unauflösbar zu sichern. Max Horkheimer schließlich legt dar, daß es ohne Theismus weder moralische Politik noch Sinn gibt.

Dementsprechend besteht die bleibende Bedeutung der Frankfurter Schule nicht in dem umstrittenen Beitrag, den sie zu einer Reihe von Einzelfragen im Sinne einer Weiterführung neomarxistischen Denkens geleistet hat, sondern primär darin, daß sie die Aufklärung zu Ende gedacht und zugleich eine neue Offenheit für künftiges Denken gewonnen hat. Die Folgezeit muß entscheiden, ob und wie diese Möglichkeiten genutzt werden.

Der Beitrag der Kritischen Theorie zur Auslösung der Krise unserer Zeit

Wenn auch gegenwärtig Namen wie Horkheimer, Adorno, Marcuse nicht mehr so im Mittelpunkt anregender geistiger Kontroversen stehen wie in der Aufstiegsphase der Studentenbewegung bis 1968, so ist dennoch die Wirkungsgeschichte der mit diesen Namen eng verbundenen Kritischen Theorie oder Frankfurter Schule noch keineswegs endgültig abgeschlossen. Daher dürfte es auch noch zu früh sein, bereits jetzt ein abschließendes Urteil über das Bleibende in diesem einflußreichen Theorieansatz zu fällen.

Während unterschiedliche Varianten des Marxismus und des Marxismus-Leninismus in der Niedergangs- und Zerfallsphase der Studentenbewegung zu weitgehend verbindlichen ideologischen Grundlagen für bestimmte Organisationen und Mini-Parteien wurden, gab es nie eine ähnliche enge Verbindung zwischen der Kritischen Theorie und einer institutionalisierten politischen Bewegung oder Organisation¹⁾, auch nicht in der Aufstiegsphase der Studentenbewegung, der die Kritische Theorie erst ihre große Resonanz in einer breiteren Öffentlichkeit zu verdanken hatte. Trotz der fehlenden Verbindung zu festgefühten politischen Organisationen sind aber von der Kritischen Theorie Anregungen und Impulse ausgegangen, die auch heute noch weiterwirken, wenn auch oft mit neuen Ideen vermischt und vielfältig modifiziert oder differenziert. Nicht wenige Begriffe, Denk- und Erklärungsmuster dieser Theorie wurden zum Allgemeinbesitz zahlreicher Intellektueller, die sich selbst gar nicht mehr als Anhänger der Frankfurter Schule verstehen. Nicht nur die abgeschlossenen Werke der Begründer der Kritischen Theorie, sondern auch die Gedan-

ken und Theorien derjenigen, die auf unterschiedliche Weise von der Frankfurter Schule beeinflusst wurden oder auf dieser Grundlage weiterdenken, stellen einen wichtigen Faktor in der geistigen und politischen Kultur unserer Gesellschaft dar.

Da die tiefgreifende Krise unserer Zeit, oft als Sinn- und Orientierungskrise charakterisiert, eine Herausforderung an alle geistig-theoretischen Strömungen darstellt, drängt sich natürlich die Frage auf, ob auch das Erbe und das theoretische Instrumentarium der Kritischen Theorie zur Lösung dieser Krise beitragen könnte. Die Antwort auf diese Frage hängt weitgehend davon ab, welches Krisenerklärungsmodell man vertritt, d. h., welche Faktoren man als Ursache für ihre Auslösung und als Mittel für ihre mögliche Lösung ansieht.

Unabhängig von unterschiedlichen politischen und weltanschaulichen Standpunkten dürfte darüber Übereinstimmung bestehen, daß auch geistig-theoretische Faktoren sowohl für die Auslösung als auch für die Lösung dieser Krise eine wichtige Rolle spielen. Denn eine Krise entsteht noch nicht allein durch objektive politische, wirtschaftliche und soziale Entwicklungen und Fakten, sondern erst dann, wenn die Menschen auf der Grundlage eines spezifischen Denkens jene Entwicklungen auch als Ausdruck einer Krise erleben und bewerten. Wenn also spezifische Denkweisen, nämlich Veränderungen des Denkens, der Wert- und Zielvorstellungen, entscheidende Momente bei der Auslösung der Krise sind, könnten entsprechende erneute Veränderungen des Denkens auch zu Hebeln für ihre Lösung werden.

Abwendung vom religiösen Denken als Ursache der Krise unserer Zeit?

Auf dieser Voraussetzung *ließe* sich das folgende Krisenerklärungsmodell formulieren,

mit dem sowohl die Ursachen für die Lösung der Krise als auch die Mittel zu ihrer Lösung zu erkennen sind: Tiefgründigste Ursache für die Auslösung der Krise unserer Zeit ist der Abfall vom religiösen und transzendenten Denken. Daher ist diese Krise nur zu lösen durch eine erneute Hinwendung zum transzendenten und religiösen Denken, durch die

¹⁾ Die Distanz der Kritischen Theorie zu organisierten politischen Bewegungen gilt auch für frühere Entwicklungsphasen; vgl. dazu: Martin Jay, *Dialektische Phantasie — Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923 — 1950*, Frankfurt 1976.

Rückgewinnung der verlorenen transzendenten Dimension des Denkens.

Das religiöse Denken bringt, übrigens genau wie das kritische Denken, das menschliche Gefühl des Ungenügens an der erfahrbaren irdischen Wirklichkeit zum Ausdruck. Doch anders als beim kritischen Denken hat das Gefühl des Ungenügens an der Wirklichkeit im religiösen Denken nicht die Auslösung eines Krisenbewußtseins zur Folge. Denn das Ungenügen an der Wirklichkeit wird im religiösen Denken nicht nur artikuliert, sondern auch „aufgehoben“. Da die befriedigende Alternative zur unbefriedigenden Wirklichkeit in eine jenseitige Dimension des Seins transzendiert und damit irdischem menschlichen Bemühen entrückt ist, braucht das natürliche Gefühl des Ungenügens nicht den Wunsch nach Veränderung dieser unzulänglichen Wirklichkeit und damit Krisenbewußtsein zu produzieren. Im religiösen Denken ist die Alternative zur unbefriedigenden Wirklichkeit nicht als Veränderung und Verbesserung dieser irdischen Realität zu verstehen, sondern als das „ganz andere“. Dieses „ganz andere“, das dem Menschen als Perspektive des unbefriedigten irdischen Daseins gewiß ist, bewahrt ihn davor, die bestehende Wirklichkeit zu verwerfen und sich um die Konzipierung und Realisierung einer irdischen Alternative zu bemühen. Erst wenn das Ungenügen nicht mehr im religiösen Denken „aufgehoben“ wird, wenn es sich also direkt gegen die unzulänglichen Verhältnisse richtet und den Wunsch weckt, diese

Verhältnisse zu verändern und zu verbessern, entsteht das Bewußtsein einer Krise.

Mit diesem Modell wäre leicht zu erklären, auf welche Weise die Kritische Theorie zur Auslösung der Krise unserer Zeit beigetragen hat: In der Tradition der Aufklärung und des Marxismus stehend, gehörte es zum Programm der Kritischen Theorie, die Alternative zum ungenügenden Bestehenden aus dem Jenseits ins Diesseits herabzuholen und zu einer diesseitigen Alternative zu machen. Da aus diesem Grunde das Ungenügen am Bestehenden nicht mehr durch die transzendente Hoffnung auf das „ganz andere“ „aufgehoben“ werden konnte, wurde es zu einem kritisch-oppositionellen Potential, das mit dem Wunsch nach Veränderung der diesseitigen Wirklichkeit das Bewußtsein einer tiefgreifenden Krise produzierte.

Auf der Grundlage dieses Krisenerklärungsmodells könnte die Kritische Theorie unter folgenden Voraussetzungen auch einen positiven Beitrag zur Lösung der von ihr selbst mit ausgelösten Krise leisten: Die Kritische Theorie enthält als dialektische Konzeption — quasi als List der Dialektik — einen theoretischen Gegenpol in sich selbst, der die vom anderen theoretischen Pol ausgelöste Krise lösen helfen kann. Dieser Gegenpol wäre eine religiöse Dimension der Kritischen Theorie, die sie befähigt, sich vom selbstverschuldeten Sündenfall kritisch-progressiven Denkens selbst zu erlösen.

Kritische Theorie — negative Theologie

Untersucht man einige längere Interviews Horkheimers aus den Jahren 1969 und 1970, so findet man durchaus frappierende Argumente für die These, daß die Kritische Theorie eine selbstheilende Komponente jenes konservativen Denkens enthält, das sich immer wieder berufen dünkt, die vom kritisch-progressiven Denken ausgelösten Krisen lösen zu können. Ein längeres Gespräch mit Helmut Gumnio²⁾ erlaubt durchaus die Schlußfolgerung, daß auch Horkheimer die Ursache für die bedrohlichen Entwicklungen der modernen Gesellschaft und für die Krise unserer Zeit in der Abwendung vom religiösen Denken sieht und eine Wende zum Besseren und eine Lösung

der Krise nur von einer erneuten Hinwendung zum religiösen Denken zu erwarten scheint. Und auch nach Horkheimers Meinung könnte die Kritische Theorie zu einer solchen Tendenzwende des Denkens einen Beitrag leisten, da sie ja selbst diese heilsame Dimension des Denkens enthält: „Die kritische Theorie enthält zumindest einen Gedanken ans Theologische, ans andere.“³⁾ Auch in einem Spiegelgespräch im August 1969 erklärte Horkheimer unter Verweis auf das „andere“, daß die Kritische Theorie eine „negative Theologie“ enthalte, „aber nicht negative Theologie in dem Sinn, daß es Gott nicht gibt, sondern in dem Sinn, daß er nicht darzustellen ist“⁴⁾.

²⁾ Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen — Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnio, Hamburg 1970.

³⁾ Ebd., S.76.

⁴⁾ Der SPIEGEL, Nr. 33, 11. 8. 1969, S. 108.

In dem bereits zitierten Gespräch mit Gumnio interpretierte Horkheimer die gesellschaftliche Funktion der Religion ganz im Sinne des oben dargelegten Krisenerklärungsmodells. Ausdrücklich verweist er auf den Zusammenhang zwischen dem menschlichen Ungenügen an den bestehenden Verhältnissen und der Religion, die ihre Kraft gerade aus diesen irdischen Unzulänglichkeiten schöpft: „Im Gottesbegriff war lange Zeit die Vorstellung aufbewahrt, daß es noch andere Maßstäbe gebe als diejenigen, welche Natur und Gesellschaft in ihrer Wirksamkeit zum Ausdruck bringen. Aus der Unzufriedenheit mit dem irdischen Schicksal schöpft die Anerkennung eines transzendenten Wesens ihre stärkste Kraft. In der Religion sind die Wünsche, Sehnsüchte und Anklagen zahlloser Generationen niedergelegt.“⁵⁾ In dieser Ablenkung der „Wünsche, Sehnsüchte und Anklagen zahlloser Generationen“ auf eine transzendente Lösung sieht Horkheimer die heilsame „gesellschaftliche Funktion der Religion“, die sie zu seinem Bedauern immer weniger zu erfüllen vermag, nicht zuletzt wegen des wachsenden Einflusses moderner, liberaler und sozialer Tendenzen in der Theologie und in den Kirchen: „Die moderne Liberalisierung der Religion führt, wie mir scheint, zum Ende der Religion. Es muß doch jeder, bewußt oder nur halb bewußt, die Überzeugung gewinnen, daß die Liberalisierung der Theologie der gängigen Politik entgegenkommt. Man macht Konzessionen, schließt Kompromisse, paktiert mit der Wissenschaft ... Religion kann man nicht säkularisieren, wenn man sie nicht aufgeben will. Es ist

eine vergebliche Hoffnung, daß die aktuellen Diskussionen in der Kirche Religion erhalten werden, wie sie in ihrem Anfang lebendig war; denn der gute Wille, die Solidarität mit dem Elend und das Streben nach einer besseren Welt haben ihr religiöses Gewand abgeworfen.“⁶⁾

Diesen Aussagen Horkheimers schließt Gumnio die Frage an: „Bleibt also für die Religion nur die Sehnsucht nach dem Unendlichen?“⁷⁾ Worauf Horkheimer antwortete: „Die Sehnsucht nach vollendeter Gerechtigkeit. Diese kann in der säkularen Geschichte niemals verwirklicht werden.“⁸⁾ Die heilsame Funktion der Religion sieht Horkheimer bedroht, wenn die Unzufriedenheit mit den bestehenden Verhältnissen die Menschen veranlaßt, nach gesellschaftlichen Veränderungen zu streben, wenn sie versuchen, die in der Religion „aufgehobene“ Alternative auf die Erde herabzuholen. Mit anderen Worten: Auch das zunehmende soziale Engagement der Christen für die leidenden, unterdrückten und gequälten Mitmenschen wird zu einer Gefahr für den wahren Gehalt der Religion: „Es ist doch bemerkenswert, daß der Niedergang der Religion fast synchron verläuft mit dem Beginn sozialer Revolutionen, mit dem Wunsch nach einer besseren Gestaltung des Lebens. Ich glaube, indem die Ideen der Auferstehung von den Toten, des Jüngsten Gerichts, des ewigen Lebens als dogmatische Setzungen negiert werden, wird das Bedürfnis des Menschen nach unendlicher Seligkeit ganz offenbar und tritt zu den schlechten irdischen Verhältnissen in Gegensatz.“⁹⁾

Freiheit *oder* Gerechtigkeit?

Was geschieht, wenn dieses Bedürfnis des Menschen nicht mehr auf die jenseitige Alternative transzendiert wird, sondern „zu den schlechten irdischen Verhältnissen in Gegensatz (tritt)“, formuliert präzise Horkheimers wohlwollender Interpret Staudinger: „Wenn die diesseitige Wirklichkeit die einzige und letzte Wirklichkeit ist, dann muß das Bedürfnis nach unendlicher Seligkeit in dieser Welt abgegolten und eine absolute Gerechtigkeit in der Gesellschaft hergestellt werden. Das jedoch wird, wie Horkheimer in aller Nüchternheit erkennt, mit der Freiheit bezahlt und führt faktisch zu Unterdrückungssystemen, deren Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit im Endeffekt in vielen Fällen die Ungerechtigkeit

der zuvor herrschenden Zustände bei weitem übersteigt ... Wie Horkheimer klar erkennt, drängt das Streben nach Gleichheit im Sinne sozialer Gerechtigkeit zusammen mit der Konsequenz der wissenschaftlich-technischen Weltgestaltung selbst zu einer immer stärkeren Einschränkung der Freiheit.“¹⁰⁾

Bei diesen Schlußfolgerungen Staudingers handelt es sich keineswegs um eine überspitz-

⁶⁾ Ebd., S. 66 und S. 68 f.

⁷⁾ Ebd., S. 69.

⁸⁾ Ebd., S. 69.

⁹⁾ Ebd., S. 77.

¹⁰⁾ Hugo Staudinger, Die positive Bedeutung der Frankfurter Schule für die Überwindung der Krise unserer Zeit, in dieser Ausgabe von „Aus Politik und Zeitgeschichte“, S. 16.

⁵⁾ Horkheimer, Die Sehnsucht ... a. a. O., S. 67.

te, sondern durchaus um eine zutreffende Interpretation der Gedanken Horkheimers, der ja selbst im Sinne reaktionär-konservativer Ideologie und Propaganda unzweideutig formulierte: „Gerechtigkeit und Freiheit sind nun einmal dialektische Begriffe. Je mehr Gerechtigkeit, desto weniger Freiheit; je mehr Freiheit, desto weniger Gerechtigkeit. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, das ist eine wundervolle Parole. Aber wenn Sie die Gleichheit erhalten wollen, dann müssen Sie die Freiheit einschränken, und wenn Sie den Menschen die Freiheit lassen wollen, dann kann es keine Gleichheit geben.“¹¹⁾

Auch andere Äußerungen Horkheimers im Gespräch mit Gumnio scheinen eine konservative Neuinterpretation der Kritischen Theorie zu rechtfertigen. Während er sich ausdrücklich gegen moderne und liberale Tendenzen in Theologie und Kirche wandte, rechtfertigte er noch einmal die Enzyklika des Papstes, in der er den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel untersagt hatte; und schließlich schien er die erst jüngst im linken Milieu einsetzende Nietzsche-Renaissance mit folgendem Bekenntnis zu antizipieren: „Ich meine, Nietzsche hatte völlig recht, als er sagte, die Frau wird mit der Gleichberechtigung das Wichtigste verlieren, was sie hat: das nicht verdinglichte, das nicht bloß pragmatische Denken.“¹²⁾

Wenn jene oben dargestellten Argumentationsmuster Horkheimers, vor allem über die Unvereinbarkeit von Freiheit und Gerechtigkeit, sowie von Religion und Streben nach Verbesserung der irdischen Lebensverhältnisse, tatsächlich das Bleibende und die bisher verkannte Quintessenz der Kritischen Theorie enthüllten, dann wäre in der Tat eine konservative Neuinterpretation und „Rehabilitation“ dieser Theorie gerechtfertigt. Dann wäre sie nicht mehr als geistige Wurzel des linksextrémistischen Terrorismus zu diffamieren, dann hätte sie die philosophische Begründung für die einprägsame politische Losung „Freiheit oder Sozialismus“ geliefert, die ja nicht von Politikern erfunden wurde, sondern ein Produkt deutschen Denkens darstellt¹³⁾.

Horkheimers Thesen über die Unvereinbarkeit von Freiheit und Gerechtigkeit sowie von

Religion und Bemühen um Verbesserung der irdischen Lebensverhältnisse widersprechen nicht nur den tatsächlichen Verhältnissen und Zusammenhängen in unserer Welt, sie widersprechen auch den grundsätzlichen Intentionen und Programmen der Kritischen Theorie. Diese bleibt eine wichtige Strömung kritisch-progressiven Denkens, das die bestehenden Verhältnisse in der Perspektive einer besseren Gesellschaft kritisiert, in der Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit herrschen. Selbst in Horkheimers letzten Interviews kommen eher seine theoretische Unsicherheit, seine Zweifel, eine tiefe Skepsis sowie ungeklärte Widersprüche zum Ausdruck. Aber die durchaus eindeutige Aussage, daß Freiheit und Gerechtigkeit nicht miteinander zu vereinbaren sind, ja sogar „daß auch eine verhältnismäßig gerechte Ordnung ... mit der Einschränkung der Freiheit bezahlt wird“¹⁴⁾, kann nur als Perversion des Denkens der Kritischen Theorie angesehen werden. Nicht weil Horkheimer jene konservativ-reaktionären Argumentationsmuster benutzt hat, sondern weil sie im Zuge der konservativen Tendenzwende in der ganzen Welt immer größeren Einfluß gewinnen, ist hier wenigstens stichwortartig darauf einzugehen. Denn gerade diese Argumentationsmuster, die einen Ausweg aus der Krise unserer Zeit weisen sollen, sind ein wesentlicher geistiger Faktor, der es den Menschen erschwert, eine humane Lösung dieser Krise zu finden. Aus jenen Argumentationsmustern und aus der Feststellung Horkheimers, daß „alles, was mit Moral zusammenhängt, letzten Endes auf Theologie zurück(geht)“¹⁵⁾, zieht Staudinger Schlußfolgerungen, die er zwar als „Erfahrungen“ bezeichnet, die aber den tatsächlichen Zusammenhängen in der Wirklichkeit widersprechen und die wirklichen Probleme nur verschleiern: „Tatsächlich zeigen die Erfahrungen, daß atheistische Weltanschauungen Liebe und Haß in gleicher Weise einsetzen, um ihre politischen Ziele zu erreichen. Und auch hierin erfolgt eine Anpassung fortschrittlicher Theologen an das moderne Denken. Da sie ihre Bemühungen primär auf die Verbesserung irdischer Zustände und auf die Schaffung des Himmels auf Erden konzentrieren, wird auch für sie der kämpferische Haß gegen alle, die der von ihnen erstrebten Gerechtigkeit entgegenstehen, zu einem notwendigen Mittel zur Erreichung ihrer gesellschaftspolitischen Ziele.“¹⁶⁾

¹¹⁾ Horkheimer, Die Sehnsucht ..., a. a. O., S. 86; von H. Staudinger zitiert ebenda, S. 16.

¹²⁾ Ebd., S. 81.

¹³⁾ Vgl. dazu u. a. Helmut Schelsky, Mehr Demokratie oder mehr Freiheit, in: ders., Systemüberwindung, Demokratisierung und Gewaltenteilung, München 1973.

¹⁴⁾ Horkheimer, Die Sehnsucht ..., a. a. O., S. 76.

¹⁵⁾ Ebd., S. 61.

¹⁶⁾ Staudinger, a. a. O., S. 16.

Doch wie sehen die tatsächlichen Zusammenhänge zwischen Gerechtigkeit, Freiheit, Haß und Gewalt in unserer Welt aus? In einer u. a. von den Christen H. Albertz, F. Alt, N. Greinacher, J. Moltmann, K. Rahner, J. B. Metz unterzeichneten „Erklärung zur Lage in El Salvador“ heißt es: „Täglich sterben in El Salvador Landarbeiter, Angestellte, Arbeiter, Lehrer, Ärzte, Priester. Sie werden erschossen oder zu Tode gefoltert, weil sie sich für ein menschenwürdiges Leben und für eine gerechte Gesellschaft eingesetzt haben.“¹⁷⁾ Wohl gemerkt, es heißt nicht: Landarbeiter, ... Priester, die sich für ein menschenwürdiges Leben und für eine gerechte Gesellschaft einsetzen, erschießen und foltern täglich diejenigen, die „der von ihnen erstrebten Gerechtigkeit entgegenstehen“.

Erzbischof Romero, zahlreiche Priester und Laien, die amerikanischen Nonnen und Sozialarbeiter in El Salvador, die sich in der Tat „auf die Verbesserung irdischer Zustände“ konzentrierten, haben keinen „kämpferischen Haß“ als Mittel eingesetzt, wollten nie die „Freiheit“ in El Salvador einschränken, und sie haben keinen Menschen gequält, gefoltert und ermordet. Sie wurden vielmehr von jenen brutal ermordet, für die der kämpferische Haß, Folter und Mord notwendige Mittel im Kampf gegen diejenigen sind, die der von ihnen verteidigten himmelschreienden Ungerechtigkeit entgegengetreten. Die vom „kämpferischen Haß“ erfüllte, zum Mord aufrufende Losung „Diene Deinem Vaterland — Töte einen Priester!“ stammt nicht von jenen, die ihr Leben beim Engagement für eine gerechte Gesellschaft riskieren, sondern von denen, die die bestehende Ungerechtigkeit mit Gewalt aufrechterhalten. An die katholische Zeitschrift „Orientierung“ wurde aus El Salvador folgender Hilferuf gerichtet: „Zusammen mit dem Weihbischof von San Salvador, Arturo Rivera y Damas, sehen wir, mehrere Priester, Ordensleute und Katecheten, uns wie gejagte Tiere verfolgt. Wir schlafen außerhalb unserer Häuser, Bischof Rivera hält sich versteckt, er hat formelle Todesdrohungen erhalten. In den Wohnquartieren der Hauptstadt wurde wiederum ein Flugblatt verteilt, auf dem es wörtlich heißt: Diene Deinem Vaterland — Töte einen Priester!“¹⁸⁾ Der Jesuit H. Zwiefelhofer kommentiert die Situation in El Salvador wie

folgt: „Man verfolgt die Priester, die ihr Leben und Arbeiten den Armen und Ärmsten der Armen widmen, und die Bischöfe, die diesen pastoralen Einsatz fördern und verteidigen.“¹⁹⁾

Die Formel von der „Schaffung des Himmels auf Erden“ mag sich philosophisch wohl auf der geistigen Höhe unserer Zeit bewegen, mit der sozialen Wirklichkeit, um die es dabei geht, hat sie gewiß nichts zu tun. Dem Opfertod jener ermordeten Priester, Nonnen und Sozialarbeiter wird man kaum gerecht, wenn man ihr Engagement für die verfolgten und gefolterten Mitmenschen mit der billigen Floskel von der „Schaffung des Himmels auf Erden“ abwertet. Denn selbst wenn dank einer erfolgreichen „Verbesserung irdischer Zustände“ eines Tages weniger Menschen hungern und verhungern müssen, weniger Menschen verfolgt, gefoltert und ermordet werden, ist bestimmt noch nicht der „Himmel auf Erden“ verwirklicht. Und Horkheimers Feststellung, daß der „Wunsch nach einer besseren Gestaltung des Lebens“ mit dem „Niedergang der Religion fast synchron verläuft“²⁰⁾, dürfte zumindest fragwürdig sein. Denn für viele Menschen ist der „Wunsch nach einer besseren Gestaltung des Lebens“ fast identisch mit dem Wunsch der Menschen, wenigstens überleben zu können. So ist es zum Beispiel ohne eine „bessere Gestaltung des Lebens“ nicht möglich, daß die Zahl von rund dreißig Millionen Menschen, die jährlich verhungern, eines Tages vielleicht zurückgeht. Und kann man tatsächlich in Lateinamerika von einem „Niedergang der Religion“ sprechen, weil sich immer mehr Bischöfe, Priester und Laien von korrupten, folternden und mordenden superreichen Machthabern abwenden und sich für die im Elend gehaltenen, erniedrigten und gequälten Massen engagieren und für ihren „Wunsch nach einer besseren Gestaltung des Lebens“ Verständnis aufbringen?! Und wer ist wohl von einer tieferen Religiosität geleitet: Die Priester und die Laien, die ihr Leben riskieren, um etwas mehr Gerechtigkeit auf Erden zu verwirklichen, oder jene im skandalösen Luxus schwelgenden Machthaber, die mit Gewalt, Folter und Mord die bestehende Ungerechtigkeit verteidigen?! Oder können nur die Gleichgültigen und Satten wahrhaft religiös sein, die sich nicht über die himmelschreienden Ungerechtigkeiten zu empören vermögen?

¹⁷⁾ Solidarität mit El Salvador — Beiheft zu Heft 11/1980 der „Junge Kirche“ — Eine Zeitschrift europäischer Christen, Bremen, S. 3.

¹⁸⁾ Zitiert ebd., S. 23.

¹⁹⁾ Zitiert ebd., S. 23.

²⁰⁾ Horkheimer, Die Sehnsucht..., a. a. O., S. 77.

Nicht nur lateinamerikanische, alle Gesellschaften zeigen, daß in der Tat ein Zusammenhang zwischen Freiheit und Gerechtigkeit besteht, allerdings der genau umgekehrte als der von Horkheimer vermutete. Gerechtigkeit und Freiheit sind keine Gegensätze, sondern *komplementäre* Begriffe. In einer Gesellschaft ohne Gerechtigkeit gibt es keine Freiheit, so wie es ohne Freiheit keine Gerechtigkeit geben kann. Je mehr Gerechtigkeit in einer Gesellschaft besteht, desto mehr Freiheit besitzen auch ihre Bürger. Dagegen ist ein System mit großer Ungerechtigkeit und Ungleichheit immer nur durch die Einschränkung der Freiheit, durch Gewalt und Terror aufrechtzuerhalten. Wenn Horkheimers Rechnung „Je mehr Gerechtigkeit, desto weniger Freiheit; je mehr Freiheit, desto weniger Gerechtigkeit“ aufgehen soll, muß man schon den ideologischen Freiheitsbegriff des brutalsten Manchester-Liberalismus unterstellen, dann muß „Freiheit“ die uneingeschränkte und unkontrollierte Herrschaft einer kleinen Minderheit über die große Mehrheit bedeuten. Nur unter diesem Gesichtspunkt ist in unserer demokratischen Gesellschaft, die heute gewiß gerechter ist als im Frühkapitalismus, die schrankenlose Freiheit einiger weniger eingeschränkt worden. Aber daß durch diese größere Gerechtigkeit die breitesten Kreise der Bevölkerung auch mehr Freiheit erhalten haben, kann doch wohl durch keine noch so spitzfindige Dialektik bestritten werden. (Und natürlich wäre auch am Institut für Sozialforschung die „Freiheit“ des Institutsdirektors eingeschränkt worden, wenn durch die Gewährung von Mitbestimmungsrechten für alle Mitarbeiter mehr Gleichheit und Gerechtigkeit verwirklicht worden wäre ²¹⁾.)

Mit dem bereits oben begründeten Urteil, daß die These von der Unvereinbarkeit zwischen Freiheit und Gerechtigkeit nur als Perversion des Denkens im Sinne der Kritischen Theorie anzusehen ist, sollte allerdings dieser immer noch einflußreiche Theorieansatz keineswegs der Kritik entzogen werden. Denn auch diejenigen machen es sich zu leicht, die Horkheimers Äußerungen aus den Jahren 1969 und 1970 als überreife Altersprodukte und isolierte Fremdkörper verharmlosen, die gar nichts mit der eigentlichen Kritischen Theorie zu tun haben. Im Gegensatz zu dieser apologetischen Interpretation der späten Äußerungen Horkheimers, mit der das gesamte Paradigma der Kritischen Theorie einer kritischen Überprüfung entzogen werden soll, möchte ich folgende These begründen: Das Theorem, das Horkheimer als „Sehnsucht nach dem ganz anderen“ auf den Begriff bringt und auf das sich konservative Interpretationen berufen, ist keineswegs ein isolierter geistiger Fremdkörper, der in keinem inneren Zusammenhang mit dem Gesamtparadigma der Kritischen Theorie steht. Dabei handelt es sich vielmehr um ein folgenreiches Teilparadigma, das die Entwicklung des Gesamtgebäudes der Kritischen Theorie, und zwar bei allen Vertretern, entscheidend geprägt hat. Doch dieses in der „Sehnsucht nach dem ganz anderen“ auf den Begriff gebrachte Teilparadigma enthält gerade nicht die geistige Potenz, die einen Beitrag zur Lösung der Krise unserer Zeit leisten könnte, wie manche meinen. Es ist vielmehr umgekehrt die Ursache dafür, daß die Kritische Theorie, die zur Auslösung dieser Krise beigetragen hat, völlig ungeeignet ist, auch einen konstruktiven Beitrag zu ihrer Lösung zu leisten.

Lösung der Krise unserer Zeit nur durch neues Denken und neue Praxis

Wenn allerdings das konservative Krisenerklärungsmodell zutreffend wäre, wenn also die Krise unserer Zeit ihre tiefste Ursache im Abfall vom religiösen Denken im Sinne Horkheimers hätte und daher durch eine erneute Hinwendung zu diesem transzendenten Denken zu lösen wäre, dann könnte das mit dem Begriff „Sehnsucht nach dem ganz anderen“ charakterisierte Element der Kritischen Theorie dabei in der Tat eine positive Rolle spielen.

Doch das ist nicht der Fall, da dieses Krisenerklärungsmodell die Ursachen für die Entstehung der Krise nicht richtig erklärt und für ihre Überwindung nur eine Scheinlösung anzubieten hat. Es ist zwar zutreffend, daß das in der Tradition der Aufklärung stehende kritisch-progressive Denken ein auslösendes Moment der Krise ist. Im Krisenbewußtsein kommt ja eine tiefe Unsicherheit über die weitere Entwicklung der Gesellschaft zum Ausdruck, eine Unsicherheit, die nicht entstehen kann, wenn man diese Entwicklung in Gottes

²¹⁾ Vgl. dazu Jay, a. a. O., S. 44f.

Hand, oder auch in der Hand einer weisen führenden Partei, gut aufgehoben wähnt. Aber das kritisch-progressive Denken, das als auslösendes Moment gewiß unentbehrlich ist, ist dennoch nicht als letzte Ursache der Krise anzusehen. Diese ist vielmehr in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu suchen.

Wenigstens stichwortartig seien hier einige Fakten erwähnt, die als reale Ursachen bei der Krise unserer Zeit eine Rolle spielen. Infolge der „Grenzen des Wachstums“ und der wachsenden Destruktivität der Produktivkräfte ist eine lineare Fortschreibung der entwickelten Industriegesellschaften nicht mehr möglich. Die Verschärfung des Nord-Süd-Gegensatzes, des Welthungers und des Wettrüstens verweisen eindringlich auf die Notwendigkeit einer Wende. Das Ergebnis der bis heute erfolgten Entwicklung, daß wir zwar über genügend Waffen verfügen, um jeden Menschen der Erde mehrmals zu töten, aber nicht über genügend Nahrungsmittel, um jeden Menschen zu ernähren, erschüttert bei immer mehr Menschen den Glauben an den Sinn und an die Perspektiven dieser Entwicklung. Das in der Natur des Menschen angelegte Bedürfnis nach Erhaltung des Lebens, nach menschenwürdigen Lebensbedingungen und menschlicher Entfaltung wird weiterhin kritischen Widerspruch gegen diese als Bedrohung empfundene lineare Fortschreibung der bisherigen Entwicklung entstehen lassen. Das daraus entspringende Krisenbewußtsein ist aber nicht allein durch ein neues Denken zu überwinden, ein neues Denken, das diese Wirklichkeit nur neu interpretiert und wieder eine transzendente Perspektive anbietet, die die Menschen veranlaßt, sich wieder im Vertrauen auf „das ganz andere“ mit der irdischen Entwicklung abzufinden.

Die Lösung der Krise fordert zwar in der Tat ein neues Denken, aber nicht ein Denken, das sich mit dieser Wirklichkeit abfindet, sondern ein praxisbezogenes Denken, das die Menschen befähigt, diese gesellschaftliche Entwicklung bewußt und zielstrebig zu beeinflussen. Nicht durch den Verzicht auf die gesellschaftsverändernden Zielvorstellungen kritisch-progressiven Denkens ist die Krise unserer Zeit konstruktiv zu lösen, sondern nur durch die praktische Einlösung des emanzipatorischen Anspruchs dieses Denkens.

Ende der sechziger Jahre wurde die Kritische Theorie zum Medium, in dem sich das kritisch-progressive Bewußtsein und der Wunsch nach tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen in breiten Kreisen der jungen akademischen Intelligenz massenwirksam artikulierten. Als sich in der bereits Ende der sechziger Jahre einsetzenden Zerfallsphase der Studentenbewegung aus der antiautoritären eine neoautoritäre Bewegung entwickelte, die zeitweilig im universitären Bereich vorherrschend wurde, hielt der latent fortwirkende Einfluß der Kritischen Theorie den antiautoritär-emanzipatorischen Impuls aus der Aufstiegsphase der Studentenbewegung am Leben. Denn diese Theorie verwarf ja nicht nur das westlich-kapitalistische System, sondern auch die durch den Marxismus-Leninismus angebotene Alternative Moskauer und Pekinger Prägung. Das war besonders wichtig in jener, auch heute noch nicht ganz abgeschlossenen Zeit, als sich die im Bundestag vertretenen politischen Parteien fast völlig aus den geistigen Auseinandersetzungen im Hochschul- und Bildungsbereich zurückgezogen hatten und die geistige Orientierung allein den sogenannten K-Gruppen oder den an Moskau orientierten Gruppen überließen, die zeitweilig an zahlreichen Universitäten die Mehrheit der politisch aktiven Studenten repräsentierten²²). Indem die Kritische Theorie sowohl die verschiedenen marxistisch-leninistischen Schein-Alternativen als auch die durch die Theoretiker der Tendenzwende angebotenen Schein-Lösungen für die Krise unserer Zeit verwarf, trug sie mit dazu bei, daß das Bewußtsein einer tiefen Krise erhalten blieb und nicht durch jene Schein-Lösungen verdrängt werden konnte. Aber da sie weder zu den verworfenen bestehenden Verhältnissen noch zu den marxistisch-leninistischen und konservativen Schein-Lösungen ein eigenes konstruktives Lösungskonzept angeboten hat, konnte sie keinen Beitrag dazu leisten, diese Krise konstruktiv-progressiv zu lösen. Durch dieses Defizit hat sie sogar indirekt die Chancen für die marxistisch-leninistischen und konservativen Schein-Alternativen unter den nach praktischen Lösungen suchenden Studenten erhöht.

²²) Zur Entwicklung der verschiedenen Strömungen und Phasen in der Studentenbewegung vgl. Krause/Lehnert/Scherer, Zwischen Revolution und Resignation? — Alternativkultur, politische Grundströmungen und Hochschulaktivitäten in der Studentenschaft, Bonn 1980.

„Sehnsucht nach dem ganz anderen“ als Ursache für Praxisverzicht

Das mit dem Begriff „Sehnsucht nach dem ganz anderen“ zu kennzeichnende Theorieelement, das die Kritische Theorie zur Entwicklung praktischer Lösungskonzepte unfähig macht, ist nicht allein in den von den Theoretikern der Frankfurter Schule geschriebenen Büchern zu finden. Da der direkte Einfluß der Kritischen Theorie stark zurückgegangen ist, erhält die kritische Auseinandersetzung mit jenem Theorieelement erst dadurch aktuelle politische Relevanz, daß es sich dabei um ein Denkmuster handelt, das weit über den Bereich der Frankfurter Schule hinaus das politische Denken breiter Schichten der linken Intelligenz prägt. Und da dieses Denkmuster meist gar nicht als bewußt formulierte theoretische Position ausgewiesen wird, wurde es weitgehend zu einer nicht mehr kritisch hinterfragten Mentalität verinnerlicht. Daraus folgt aber: Nicht nur die Kritische Theorie, sondern auch breite Kreise der linken akademischen Intelligenz, die an einer progressiv-emanzipatorischen Lösung der Krise unserer Zeit ihrem eigenen Anspruch nach besonders interessiert sind, vermögen dazu ebenfalls keinen konstruktiven Beitrag zu leisten. Dies ist gesamtgesellschaftlich deshalb so bedeutsam, weil einerseits die soziale Schicht der akademischen Intelligenz im letzten Jahrzehnt quantitativ außerordentlich stark angewachsen ist und andererseits der „kritische Linksintellektuelle vom gesellschaftlichen Außenseiter zur Symbolfigur des Akademikers“ geworden ist²³).

Den besten Schlüssel zur Darstellung jenes Theorieelements, das die praktische Einlösung des emanzipatorischen Anspruchs und Programms der Kritischen Theorie verhindert, enthält — neben dem bereits zitierten Gespräch mit Gummo — ein Interview mit Horkheimer, das der Spiegel am 11. August 1969, kurz nach dem Tode Adornos, veröffentlichte. Bei Horkheimers Erläuterungen des Begriffs das „andere“ im Denken Adornos handelt es sich keineswegs um eine altersbedingte Überinterpretation, sondern um die tiefste und genaueste Interpretation eines entscheidenden Wesensmerkmals der Kritischen Theorie und des Denkens zahlreicher progressiver Intellektueller. Horkheimer erläuterte, in dem Negativen, das für Adornos Denken kennzeichnend sei, stecke „die Bejahung eines ‚anderen‘, das man nur durch eben dieses Wort des ‚anderen‘ bezeichnen kann“. Und als der Interview-

wer nach diesem ‚anderen‘ fragte, fuhr Horkheimer fort: „Ja. Er hat immer von der Sehnsucht nach dem ‚anderen‘ gesprochen, ohne das Wort Himmel oder Ewigkeit oder Schönheit oder sonst was zu benutzen. Und ich glaube, das ist sogar das Großartige an seiner Fragestellung, daß er, indem er nach der Welt gefragt hat, letzten Endes das ‚andere‘ gemeint hat, aber der Überzeugung war, daß es sich nicht begreifen läßt, indem man dieses ‚andere‘ beschreibt, sondern indem man die Welt, so wie sie ist, im Hinblick darauf, daß sie nicht das einzige ist, darstellt, nicht das einzige, wohin unsere Gedanken zielen.“ Die an diese Ausführungen angeknüpfte Frage, ob das nicht eine negative Theologie sei, beantwortete Horkheimer bejahend: „Ganz richtig, eine negative Theologie, aber nicht negative Theologie in dem Sinn, daß es Gott nicht gibt, sondern in dem Sinn, daß er nicht darzustellen ist.“²⁴)

In diesen aufschlußreichen Äußerungen Horkheimers liegt der Schlüssel, um das Praxis-Defizit, besser das Praxis-Vakuum der Kritischen Theorie zu erklären und auf einen theorieimmanenten Faktor zurückzuführen. Während eine „negative Theologie“ durchaus denkbar und sinnvoll sein kann, gilt dies auf keinen Fall für eine „negative Emanzipationstheorie“. Rein akademisch und praktisch irrelevant ist eine „negative Emanzipationstheorie“ auch dann, wenn ‚negativ‘ nicht in dem Sinn gemeint ist, daß es die Emanzipation nicht gibt, sondern nur in dem Sinn, daß die Emanzipation und die Ziele der Emanzipationstheorie nicht darzustellen sind. Denn ein Ziel, das nicht darzustellen ist, ist erst recht nicht durch menschliches Handeln zu verwirklichen, kann überhaupt nicht zum Gegenstand bewußter menschlicher Praxis gemacht werden, nicht einmal zum Gegenstand der Reflexion über Praxis.

Die Unfähigkeit der Kritischen Theorie, die Alternative zum verworfenen Bestehenden darzustellen und über eine konkrete Praxis zu ihrer Verwirklichung nachzudenken, hängt mit dem spezifischen Charakter oder Status dieser Alternative zusammen. Obwohl die Kritische Theorie, in der Tradition der Aufklärung, die Alternative zum Bestehenden aus dem Jenseits ins Diesseits zurückgeholt hatte²⁵), hat sie es andererseits aber versäumt,

²⁴) Der SPIEGEL, Nr. 33, 11. 8. 1969, S. 108f.

²⁵) Zum diesseitigen Charakter der Ziele der Kritischen Theorie vgl. u.a. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied/Berlin 1968⁴, S. 13.

²³) Ebd., S. 15.

den Charakter oder Status dieser einst jenseitigen und daher vollkommenen Alternative auf diesseitige, irdische Dimensionen zurückzustufen. Nicht nur in der Kritischen Theorie, sondern auch für zahlreiche kritisch-progressive Intellektuelle hat die von ihnen erstrebte und bejahte Alternative zu den schlechten bestehenden Verhältnissen den Charakter des im Transzendenten angesiedelten „ganz anderen“ bewahrt.

Unabdingbare Voraussetzung für die praktische Einlösung einer Emanzipationstheorie ist es, daß die aus dem Transzendenten ins Diesseits zurückgeholte Alternative zum Bestehenden auch ihren erhabenen Status des im Jenseitigen angesiedelten „ganz anderen“ verliert, um zur diesseitigen Zukunft der bestehenden Verhältnisse werden zu können. Da in der Kritischen Theorie aber diese Rückstu-

fung der positiven Alternative auf irdische Dimensionen nicht vorgenommen wurde, konnten ihre Anhänger die Welt nicht im Hinblick auf das untersuchen, was sie noch nicht ist, künftig aber durch gesellschaftsverändernde Praxis werden kann, sondern nur im Hinblick auf das, was diese unvollkommene irdische Welt grundsätzlich nicht ist, auch künftig nie sein wird, nämlich im Hinblick auf das „ganz andere“, das jenseits dieser Welt liegt, wie zum Beispiel „Himmel“ oder „Ewigkeit“. Aus diesem Grunde ist in die Kritische Theorie ein theoretischer Mechanismus eingebaut, der die praktische Einlösung ihres emanzipatorischen Anspruchs logisch ausschließt. Denn die praktische Einlösung dieses Anspruchs setzt voraus, daß es sich um eine „positive Emanzipationstheorie“ handelt, deren Ziele darzustellen und zum Gegenstand menschlichen Handelns zu machen sind.

Antireformismus der Kritischen Theorie

Auf der Grundlage der bisher verbindlichen bewußten und unbewußten Prämissen der Kritischen Theorie bleibt es unmöglich, die versäumte Reflexion über gangbare Wege und konkrete Schritte in Richtung der postulierten emanzipatorischen Alternative künftig noch nachzuholen. Der transzendente Status der emanzipatorischen Alternative gehört zwar zu den unausgesprochenen und unbewußten Prämissen der Kritischen Theorie. Aber diese unausgesprochene Prämisse ist die Wurzel für folgende deutlich ausgesprochene und theoretisch artikulierte Prämissen: Es ist absolut unmöglich, Erkenntnisse über den praktischen Weg zur Verwirklichung der emanzipatorischen Zielsetzung zu gewinnen, und es ist absolut unmöglich, schrittweise und evolutionär, über konkrete Zwischenziele, das emanzipatorische Ziel zu erreichen. Diese Prämissen, die jede Reflexion über den Weg zur Emanzipation verbieten, sind nicht erst in den späten Äußerungen Horkheimers formuliert, sondern bereits in seinem programmatischen Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“ aus dem Jahre 1937. Dort heißt es: „Die Veränderung, welche die kritische Theorie zu bewirken sucht, setzt sich nicht etwa allmählich durch, so daß ihr Erfolg, wengleich langsam, so doch stetig wäre. Das Anschwellen der Zahl mehr oder minder klarer Anhänger, der Einfluß einzelner von ihnen auf Regierungen, die Machtstellung von Parteien, die der Theorie positiv gegenüberstehen oder sie wenigstens nicht

verfemen, all dies gehört zu den Wechselfällen im Kampf um die höhere Stufe des menschlichen Zusammenlebens und ist nicht schon ihr Beginn. Solche Erfolge können sich nachträglich sogar als Scheinsiege und Fehler erweisen.“²⁶⁾ Während er im Bereich der Naturwissenschaften die Möglichkeit eines allmählichen, systematischen Fortschritts der Erkenntnisse und deren praktischer Anwendung ausdrücklich anerkennt, schließt er das für den Bereich der Kritischen Theorie und ihrer Ziele apodiktisch aus: „Auch soweit materielle Verbesserungen, die der erhöhten Resistenzkraft bestimmter Gruppen entspringen, mittelbar auf die Theorie zurückgehen, sind dies keine Sektoren der Gesellschaft, aus deren stetiger Verbreiterung schließlich die neue hervorginge.“²⁷⁾

Horkheimer grenzt zwar einerseits die Idee der Kritischen Theorie von „abstrakter Utopie“ ab, da sie sich davon „durch den Nachweis ihrer realen Möglichkeit beim heutigen Stand der menschlichen Produktivkräfte“ unterscheide. Aber so viel diese Theorie auch über die „reale Möglichkeit“ dieses Zieles auszusagen vermag, so kann sie absolut nichts über die praktische Verwirklichung dieser angeblich realen Möglichkeit sagen: „Wie viele Ten-

²⁶⁾ Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie (1937), in: ders., Traditionelle und kritische Theorie — Vier Aufsätze, Frankfurt 1970, S. 37.

²⁷⁾ Ebd., S. 37f.

denzen jedoch zu ihr hintreiben mögen, wie viele Übergänge erreicht sind, wie wünschenswert und in sich wertvoll einzelne Vorstufen sein können — was sie geschichtlich für die Idee bedeuten, ist ausgemacht erst dann, wenn sie verwirklicht ist.“²⁸⁾

Erst rückblickend, wenn das Ziel als Ganzes erreicht sein wird, läßt sich sagen, welche konkrete Praxis der Erreichung des Zieles angemessen war. Doch nach Erreichen des Zieles dürfte es völlig irrelevant sein, noch nachträglich zu erkennen, welcher Praxis man diesen schönen Erfolg eigentlich zu verdanken hat. Für die Lösung der Krise unserer Zeit bräuchten wir dagegen ein theoretisches Instrumentarium, das uns bereits vorher Erkenntnisse darüber vermittelt, durch welche Maßnahmen wir unseren Zielen näherkommen können. Doch die Kritische Theorie leugnet ausdrücklich die Möglichkeit, durch rationale Erkenntnis die Rationalität praktischen Handelns für das emanzipatorische Ziel erhöhen zu können. Während praktische Erfahrungen und Experimente zwar „in der alltäglichen Praxis“ und „auch in der Wissenschaft“ zweckrationales Handeln ermöglichen, weil es möglich ist, die wahrscheinlichen Konsequenzen bestimmter Maßnahmen wenigstens annähernd zu kalkulieren, ist dies nach Horkheimer in bezug auf das emanzipatorische Ziel der Kritischen Theorie unmöglich, weil dafür jegliche Erfahrungsbasis fehlt, denn: „im Hinblick auf die wesentliche Veränderung, auf die sie (die Kritische Theorie, H. H.) abzielt, fehlt so lange die entsprechende konkrete Wahrnehmung, bis sie wirklich eintritt“²⁹⁾. So wie natürlich dem Menschen auch im Hinblick auf Gott die konkrete Wahrnehmung fehlt, bis er vor sein Angesicht tritt.

Da die Kritische Theorie die Möglichkeit einer schrittweisen Annäherung an das Ziel der Emanzipation ausschließt, sprechen sich Horkheimer und Adorno in der „Dialektik der Aufklärung“ grundsätzlich gegen die Möglichkeit aus, durch gesellschaftliche Reformpolitik eine neue Gesellschaft zu verwirklichen: „Es gehört zum heillosen Zustand, daß auch der ehrlichste Reformier, der in abgegriffener Sprache die Neuerung empfiehlt, durch Übernahme des eingeschliffenen Kategorienapparats und der dahinter stehenden schlechten Philosophie die Macht des Bestehenden verstärkt, die er brechen möchte.“³⁰⁾ Mit diesem

²⁸⁾ Ebd., S. 38.

²⁹⁾ Ebd., S. 38f.

³⁰⁾ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung — Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947, S. 8.

Verdikt wird nicht nur eine bestimmte unzulängliche Reformpraxis kritisiert, sondern grundsätzlich jede politische Reformpraxis als systemstabilisierend und als Verrat an der emanzipatorischen Zielsetzung verdammt.

Zwischen dem transzendenten Charakter des Zieles — „das ganz andere“ — und dem dogmatisch gesetzten Verbot, über den konkreten Inhalt des Zieles Emanzipation und die Praxis zu seiner Verwirklichung nachzudenken, besteht eine Wechselwirkung, durch die sich beide Positionen gegenseitig in einem Zirkelschluß legitimieren. Die Aufgabe einer der beiden Positionen müßte notwendig auch die andere zu Fall bringen. Der erhabene und transzendente Charakter des Zieles ist nur zu bewahren, wenn auf jegliche Reflexion über seine Verwirklichung verzichtet wird. Denn jede Reflexion über Praxis müßte logisch zu dem Ergebnis führen, daß alles, was durch menschliche Praxis auf Erden zu verwirklichen ist, etwas anderes sein muß als jenes vollkommene und nicht darzustellende „ganz andere“ der Kritischen Theorie. Die Reflexion über einen irdischen Weg zum Ziel müßte also den transzendenten Charakter dieses Zieles kritisch in Frage stellen und damit auch die identitätsstiftende Funktion, die ein solches transzendentes Ziel erfüllen kann.

Andererseits läßt es der transzendente Charakter des Zieles a priori als müßig und absurd erscheinen, die Frage überhaupt zu stellen, geschweige denn beantworten zu wollen, durch welche politische Praxis dieses „ganz andere“ zu verwirklichen wäre. Denn dieses „ganz andere“ meint ja, auch wenn das Wort nie benutzt wurde, nach Auffassung Horkheimers: „Himmel oder Ewigkeit oder Schönheit“. Alle konkreten Ziele, die durch politische Praxis zu verwirklichen sind, sind so unvollkommen und bescheiden, daß sich die Repräsentanten der „Unbescheidenen Philosophie“³¹⁾ dafür nicht interessieren. Und was sie interessiert, was sie als das Positive zu bejahen vermögen, ist so vollkommen und unbescheiden, daß es auf Erden nicht zu verwirklichen ist. Mit dieser Fixierung auf das auf Erden Unmögliche hilft die Kritische Theorie keineswegs, wie wohlwollende Interpreten manchmal meinen, das Unmögliche möglich zu machen oder wenigstens das Mögliche zu realisieren. Der rein negative Charakter der Emanzipationstheorie führt im Gegenteil dazu, daß ihre Anhänger

³¹⁾ Vgl. zu diesem Begriff Margherita von Brentano, *Die unbescheidene Philosophie — Der Streit um die Theorie der Sozialwissenschaften*, in: *Das Argument*, Nr. 43, Juli 1967.

auch unfähig werden, bei der Verwirklichung realer Möglichkeiten mitzuwirken.

Der transzendente Charakter des Zieles, der sich durch die gesamte Entwicklung der Kritischen Theorie prägend hindurchzieht, wirkt realitätsverschleiern und praxisverhindernd. Denn da die irdische Realität im grellen Licht jenes erhabenen „ganz anderen“ betrachtet wird, werden die in dieser irdischen Wirklichkeit real vorhandenen Handlungsspielräume für eine emanzipatorische Reformpolitik so stark unterbelichtet, daß sie in der „Negativen Dialektik“ nicht mehr zu sehen sind.

Da die Kritische Theorie die Möglichkeit ausschließt, die bejahten emanzipatorischen Ziele auf dem Wege einer evolutionären Reformstrategie schrittweise zu verwirklichen, hat sie jene breite antireformistische Grundhaltung in der Akademischen Linken verstärkt, aus der heraus sie jede Reformpolitik als Verrat an den erhabenen emanzipatorischen Zielen ver-

dammt. Andererseits wirkte sie aber durch die radikale Kritik an der ‚bestehenden repressiven Gesellschaft‘ besonders auf ihre studentischen Anhänger stark handlungsmotivierend. Doch da sie keine handlungsorientierten Erkenntnisse zu vermitteln vermochte, Handlungsspielräume sogar verschleierte, hat sie indirekt den blinden Aktionismus in der Studentenbewegung gefördert. Denn wer von der Überzeugung ausgeht, daß es keine Möglichkeiten für emanzipatorisches Handeln gibt, andererseits aber die von der Kritischen Theorie nahegelegte moralische Verpflichtung zum Kampf gegen die repressive Gesellschaft ernst nimmt, kann sein Engagement nur in Form eines blinden Aktionismus praktisch umsetzen³²⁾. Infolge ihres Praxis-Defizits, das auf ihre Anhänger politisch desorientierend wirkt, gehört die Kritische Theorie zu jenen Theorieansätzen, die im Widerspruch zu ihren Intentionen indirekt konservative Wirkungen haben³³⁾.

Unkritisch-affirmative Rezeption der Kritischen Theorie

Wenn auch teilweise aus der Einsicht in die praxisverhindernden Implikationen der Kritischen Theorie selbstkritische Schlußfolgerungen gezogen wurden, wirkt andererseits eine unkritisch-affirmative Rezeption der Kritischen Theorie weiterhin politisch desorientierend auf Teile der Akademischen Linken. Da der geistige Einfluß der Frankfurter Schule vor allem auch im erziehungswissenschaftlichen Bereich fortwirkt, sei als Beispiel für diese unkritisch-affirmative Rezeption der Kritischen Theorie ein Lehrbrief der Fernuniversität Hagen „Pädagogik der ‚Kritischen Theorie‘“ — „Kurseinheit 1: Was ist ‚Kritische Theorie‘?“ untersucht. Auch nach den Erfahrungen mit dem vermeidbaren politischen Niedergang der Akademischen Linken wird das Praxis-Defizit der Kritischen Theorie keineswegs problematisiert oder als Unzulänglichkeit erkannt, sondern völlig unkritisch und apologetisch als besonders progressive Qualität dieses Denkens verklärt.

Ausdrücklich zustimmend zitieren die Autoren des Lehrbriefs Horkheimers Absage an jede praktische Reformpolitik für konkrete Verbesserungen der bestehenden Verhältnisse: „Es (das kritische Verhalten, H. H.) ist nicht nur darauf gerichtet, irgendwelche Mißstände

abzustellen, diese erscheinen ihm vielmehr als notwendig mit der ganzen Einrichtung des Gesellschaftsbaus verknüpft.“³⁴⁾ Hinter dieser Absage an konkrete Veränderungen in Teilbereichen steht die nie begründete und nie kritisch überprüfte Totalitäts-Prämisse der Kritischen Theorie, nach der das Ganze das Unwahre ist und daher die vorausgehende Veränderung des Ganzen die Voraussetzung für Veränderungen in Teilbereichen ist. Verständlich wird diese Prämisse nur angesichts der Qualifikation des positiven Ziels als „das ganz andere“. Denn in der Tat kann in die irdische Realität nicht in Teilstücken die trans-

³²⁾ Die These, daß die Kritische Theorie, die stark handlungsmotivierend wirkt, aber keine handlungsorientierende Erkenntnisse vermittelt, indirekt den blinden Aktionismus der Studentenbewegung gefördert hat, habe ich ausführlich begründet in dem Aufsatz: Wissenschaftskonzeption, Pluralismuskritik und politische Praxis der Neuen Linken, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 14/70, 4. April 1970.

³³⁾ Die These von den konservativen Wirkungen progressiver Theorien und von der indirekten Unterstützung der altrechten Gegenreformer durch neolinke Antireformisten ist begründet in meinem Buch: Theorie ohne Praxis — Sozialwissenschaft zwischen Gegenreform und Antireformismus, Köln 1977.

³⁴⁾ Horkheimer, Traditionelle und ..., a. a. O., S. 27.

zendenten Realität des „ganz anderen“ eingebaut werden. So wie der Mensch nicht teils auf Erden und teils im Himmel leben kann, sondern nur entweder ganz auf Erden oder ganz im Himmel, so kann er auch nur entweder ganz in einer repressiven Gesellschaft oder ganz in der ganz anderen emanzipierten Gesellschaft leben.

Diese Totalitäts-Prämisse, die jedes Handeln für das Ziel der Kritischen Theorie ausschließt, weil nie die Totalität des gesellschaftlichen Seins zum Gegenstand menschlicher Praxis gemacht werden kann, wird im Lehrbrief wie folgt zustimmend erläutert: „Insofern die Kritische Theorie auch in partikularen Erscheinungen noch das gesellschaftliche Ganze, das diese bestimmt, zum Gegenstand hat, kann sie die herkömmlichen Forderungen an praktisch verwertbare Theorie nicht erfüllen. Sie gibt nicht an, welche Mittel zur Erreichung gegebener, wohldefinierter Ziele zu verwenden seien, weil jede partikulare Zwecksetzung und Mittelwahl innerhalb der unverändert belassenen gesellschaftlichen Struktur an deren Reproduktion notwendig teilhat. Die Ziele, die die Kritische Theorie im Auge hat, entziehen sich darum dem Postulat vorgängiger Operationalisierung — sie lassen sich allein negativ, durch Kritik des durch Ausbeutung, Unterdrückung, Entfremdung bestimmten Lebens der Gesellschaft formulieren. Ein gesellschaftlicher Zustand, in dem aus der kritischen — d. h. an Vernunft, Freiheit und Glück interessierten — Theorie der Gesellschaft Anweisungen für das richtige Alltagshandeln sich bündig ableiten ließen, hätte — mit Marx zu sprechen — die Philosophie bereits verwirklicht; der Widerspruch zwischen aktuellem Zustand und menschlicher Möglichkeit wäre schon überwunden und die als Kritik konzipierte Theorie wäre in ihrem veränderten Objekt, der dann befreiten Gesellschaft, praktisch aufgehoben.“³⁵⁾

Die Kritische Theorie kann also erst dann handlungsorientierend wirken, also praktischen Nutzen bringen, wenn „das ganz andere“ bereits erreicht ist. Dagegen kann und darf sie, wenn sie dieses Ziel nicht an das Bestehende verraten will, nichts über den Weg zu diesem Ziel zu sagen versuchen. Während diese Prämisse tatsächlich impliziert, daß die Kritische Theorie für die noch unter den gegebenen diesseitigen Verhältnissen lebenden Menschen völlig wertlos ist, sehen die Autoren des

Lehrbriefs in dieser selbst das Nachdenken über Praxis verbietenden Prämisse den „praktisch-revolutionären Aspekt“ dieses Theorieansatzes. „Kritische Theorie und revolutionäre Praxis sind weder unmittelbar eins, noch sind sie derart getrennt, daß theorieimmanent deduziert werden könnte, was praktisch zu tun sei. Die Theorie kann den gesellschaftlichen Veränderungsprozeß nicht als Abfolge und Summe wohldefinierter Einzelschritte — gleichsam als operationales Programm — vorgeben. Denn im Unterschied zur ‚traditionellen Theorie‘, die auf Reproduktion und Variation des Bestehenden abzielt, auf empirische Prozesse also, die ja nur sinnvoll sind, wenn konstante Bedingungen angenommen werden, erweist sich die Wahrheit der Kritischen Theorie erst in der Herstellung vernünftiger Zustände; für diese allerdings wird prognostisch angenommen, daß die Überwindung der Klassenherrschaft eine ihrer Bedingungen ist.“³⁶⁾

Wenn aber je der politischen Praxis eine Reflexion über ihre Erfolgsbedingungen vorausgehen sollte, also im Interesse erfolgreichen rationalen Handelns die möglichen Konsequenzen einer bestimmten Praxis vorher kalkuliert werden, wird dieser Praxis das begehrte Prädikat „revolutionär“ aberkannt: „Eine revolutionäre Praxis, die ihr Handeln von der Kenntnis der notwendigen und hinreichenden Bedingungen ihres Erfolges abhängig machte, wäre keine.“³⁷⁾ Nach dieser Logik wäre der blinde Aktionismus der Studentebewegung durchaus als „revolutionäre Praxis“ zu qualifizieren, weil die Akteure dieser Praxis sich über die Bedingungen ihres Erfolges keine Gedanken machten und es hinnahmen, daß ihre „revolutionäre Praxis“ die Erfolgchancen der rechten Gegenreformer verbesserte.

Verworfen wird nicht nur die Reflexion über einen gangbaren Weg zur emanzipierten Gesellschaft, sondern auch über den Inhalt und die Struktur dieser Gesellschaft: „Die nicht verstummende Forderung nach einem Bild der künftigen Gesellschaft und der Angabe der zu ihr hinführenden Schritte ist so töricht wie die, zu einer Entdeckungsreise nicht eher aufzubrechen, als man das Ziel in Agfacolor sich hat vor Augen führen lassen.“³⁸⁾

Auch in der „Kurseinheit 2“ des Lehrbriefs wird Adornos Weigerung, das „Neue“ oder das

³⁵⁾ Lehrbrief der Fernuniversität Hagen, Pädagogik der „Kritischen Theorie“ — Kurseinheit 1: Was ist „Kritische Theorie?“, S. 55f.

³⁶⁾ Ebd., S. 68f.

³⁷⁾ Ebd., S. 69.

³⁸⁾ Zitiert ebd., S. 69.

„ganz andere“ zu beschreiben, unkritisch gerechtfertigt: „Die Hoffnung richtet sich auf etwas, das noch unbekannt und nicht vorhersehbar ist, auf, wie Adorno es bisweilen nennt, das ‚Neue‘. Es bleibt notwendig abstrakt. Die Kategorie des ‚Neuen‘ ist bei Adorno eine Leerstelle. Sie ist bestimmt mehr durch die Negation dessen, was nicht mehr sein soll, als durch positive Merkmale. Selbst die beste Phantasie wäre nicht in der Lage, sich das wirklich ‚Neue‘ vorzustellen. Sie bliebe noch in ihren kühnsten Flügen an die Gegenwart als ihren negati-

ven Brennpunkt gekettet. ‚Das bis heute gefesselte Bewußtsein ist wohl des Neuen nicht einmal im Bilde mächtig; es träumt vom Neuen, aber vermag das Neue selbst nicht zu träumen.‘ (Adorno: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt 1973, S. 354).“³⁹⁾ So wie sich der Gläubige aus gutem Grund kein Bild von Gott machen kann, kann sich der Anhänger der „traditionellen“ Kritischen Theorie, und zwar ohne guten Grund, kein Bild von der erstrebten emanzipierten Gesellschaft machen.

Kritische Theorie kontra Arbeiterbewegung

Während fortschrittliche Intellektuelle vollstes Verständnis dafür aufbringen, daß selbst die beste Phantasie ihrer Vordenker nicht in der Lage ist, sich das „Neue“ oder das „ganz andere“ auch nur vorzustellen, haben sie nicht das geringste Verständnis dafür, daß die ausgewählte Arbeiterklasse das, was sich ihre kritische Phantasie nicht einmal vorstellen kann, nicht wenigstens durch eine Revolution verwirklicht hat. Wegen dieses „Versagens“ wird die „sozialistische Bewegung“ der „intellektuellen Korruption ... durch Reformismus“ bezichtigt⁴⁰⁾. Verständnislos und abfällig wird der auch aus der reformistischen Arbeiterbewegung kommende Wunsch, etwas über den Inhalt der zu erstrebenden Gesellschaft zu erfahren, abqualifiziert: „Wer das Neue konkretisiert, den vernünftigen besseren Zustand ausmalt, vielleicht um dem Einwand zu begegnen, er wisse nicht, was er wolle, verrät nach Adorno die Utopie an den Kitsch, verwandelt die Hoffnung in Ideologie. Wenn es aber nicht möglich ist, den vernünftigen besseren Zustand antizipierend zu beschreiben, dann ist es auch nicht möglich, die Entwicklung zu prognostizieren, die vielleicht zu diesem Zustand führt.“⁴¹⁾

Solche unkritisch-affirmative Rezeption der „traditionellen“ Kritischen Theorie verhindert es, aus dem Marsch der Akademischen Linken ins politische Abseits, aus der Tatsache, daß sich die organisierte politische Arbeiterbewegung und die in der Tradition des Marxismus und der Frankfurter Schule stehende linke Theorie völlig auseinanderentwickelt haben, selbstkritische Schlußfolgerungen zu ziehen

und überholte theoretische Prämissen wenigstens einmal kritisch zu hinterfragen. Die schon vor dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg empirisch zu beobachtende Tatsache, daß sich die real existierenden Arbeiter und große Teile der organisierten Arbeiterbewegung von der Theorie, die für die Arbeiter zu denken vorgab, zunehmend emanzipierten, führte nicht zu der längst fälligen Überprüfung des anmaßenden Anspruchs der Kritischen Theorie, „die intellektuelle Seite des historischen Prozesses seiner (des Proletariats, H. H.) Emanzipation“ zu sein⁴²⁾. In diesem aus dem Marxismus übernommenen Anspruch der Kritischen Theorie artikuliert sich das Selbstverständnis jener progressiven Intellektuellen, die sich für die Ghost-Denker der Arbeiterklasse halten. Mit dieser Selbsteinschätzung sprechen die Intellektuellen aber indirekt den real existierenden Arbeitern die Fähigkeit zum Gebrauch ihrer eigenen Köpfe ab und ignorieren, daß die organisierte Arbeiterbewegung auch unabhängig von der Hilfe der Theoretiker nicht nur eine praktische, sondern selbst eine „intellektuelle Seite“ hat.

Nichts einzuwenden ist zunächst gegen folgende Zusammenfassung eines Gedankens Horkheimers: „Zwar ist Horkheimer mit Marx und Engels der Überzeugung, daß noch am ehesten das Proletariat aufgrund seiner Situation das Interesse an der Überwindung kapitalistischer Verhältnisse ausbilde. Doch garantiert dies nicht die richtige Erkenntnis.“⁴³⁾ Akzeptabel ist auch Horkheimers Auffassung, daß eine Theorie, die politisch für die Interessen der Arbeiter eintritt, sich nicht beschränken darf auf das „Formulieren der jeweiligen

³⁹⁾ Lehrbrief... Kurseinheit 2: Zur pädagogischen Relevanz der Kritischen Theorie, S. 77f.

⁴⁰⁾ Lehrbrief... Kurseinheit 1, S. 71.

⁴¹⁾ Lehrbrief... Kurseinheit 2, S. 78.

⁴²⁾ Horkheimer, *Traditionelle und ...*, a. a. O., S. 34.

⁴³⁾ Lehrbrief... Kurseinheit 1, S. 71.

Gefühle und Vorstellungen einer Klasse" oder „die Systematisierung der Bewußtseinsinhalte des Proletariats“⁴⁴⁾. Fatal wird die durchaus berechtigte Weigerung, sich opportunistisch an vorgefundene Meinungen und Vorstellungen anzupassen, erst durch die Prämisse, daß bei jedem Widerspruch zwischen vorhandenen Meinungen bei Arbeitern und der Theorie a priori die Theorie recht hat, die Arbeiter sich aber im Irrtum befinden.

Es ist zwar richtig, daß die soziale Situation der Arbeiter „nicht die richtige Erkenntnis garantiert“. Doch in der Regel denken die Anhänger der Kritischen Theorie nicht daran, daß auch das Bekenntnis zur Kritischen Theorie keine richtige Erkenntnis zu garantieren vermag. Angesichts des a priorischen Wahrheitsanspruchs der Kritischen Theorie kam ihren Anhängern nie der Gedanke, daß es vielleicht an der Theorie liegen könnte, wenn sich die Arbeiter nicht von ihr angesprochen fühlen und wenn sie sich selbst und ihre politische Aktivität nicht als die bloß „praktische Seite“ dieser Theorie verstehen. Für die Auseinanderentwicklung zwischen der Theorie und ihren Adressaten haben die Theoretiker allein die Adressaten, die die Theorie nicht annehmen, schuldig gesprochen. Trotz dieser Auseinanderentwicklung hielten die Theoretiker die Kritische Theorie weiterhin völlig unkritisch für „die intellektuelle Seite“ des Emanzipationsprozesses, der nur deshalb scheiterte, weil die Arbeiterbewegung als die angeblich „praktische Seite“ des von der Kritischen Theorie erfolgreich proklamierten Emanzipationsprozesses versagte. Statt die eigene Theorie kritisch zu überprüfen, konnte man auf diese Weise „die intellektuelle Korruption“ der Arbeiter verurteilen und die Arbeiterschaft als sozialen Faktor für die gesellschaftliche Veränderung abschreiben.

Ziemlich selbstgefällig wird die Tatsache, daß die Theorie von ihren Adressaten nicht angenommen wurde, als Beweis für die besonders hohe Qualität dieser Theorie gedeutet. Zu einem unerträglichen Selbstlob der Kritischen Theorie wird es so, wenn auch heute noch — nach allen Erfahrungen — die elitäre Selbstisolierung gerechtfertigt wird mit dem „bitteren eigenen Erleben“ der Philosophen der Frankfurter Schule, „daß gerade das aktuellste, die geschichtliche Situation am tiefsten erfassende, zukunftsreichste Denken in bestimmten Perioden es mit sich bringt, seine Träger zu

isolieren und auf sich selbst zu stellen“⁴⁵⁾. Vervollständigt wird dieses selbstgefällige Eigenlob der Kritischen Theorie noch durch die moralische Diffamierung derjenigen, für die zu denken die Theoretiker vorgeben. Denn die Autoren des Lehrbriefs rechtfertigen die Distanzierung der Theoretiker von der Praxis der Arbeiterbewegung mit dem Hinweis auf die „Erfahrung der intellektuellen Korruption weiter Teile der sozialistischen Bewegung durch Reformismus“⁴⁶⁾.

Ohne zu überlegen, ob nicht vielleicht auch ein Versagen der eigenen Theorie vorliegen könne, ob es sich bei der angebotenen Theorie vielleicht gar nicht um „das aktuellste, ... zukunftsreichste Denken“ handelte, werden pauschal alle, die sich um praktische Reformpolitik und um konkrete Verbesserungen bemühen, der „intellektuellen Korruption ... durch Reformismus“ bezichtigt. Diese moralische Diffamierung muß notwendigerweise alle treffen, die sich um konkrete Praxis bemühen, da ja jede fortschrittliche Praxis nur „reformistisch“ sein kann, das heißt, das von der Kritischen Theorie postulierte „ganz andefe“ nicht zu erreichen vermag. Aus diesem transzendenten Charakter des emanzipatorischen Zielles ergibt sich auch, daß die von der reformistischen Arbeiterbewegung erkämpften sozialen Verbesserungen für breite Kreise der Bevölkerung bei der elitären Gruppe der Anhänger der Kritischen Theorie nie auf Interesse oder Verständnis stoßen konnten, bestenfalls auf Hohn und Spott.

Obwohl oft beteuert wurde, daß die kritische Reflexion auch auf die Kritische Theorie selbst anzuwenden ist, wird diese durch zahlreiche dialektische Tricks der Kritik und Überprüfung entzogen, so zum Beispiel mit der Prämisse, „die Wahrheit der Kritischen Theorie (erweist sich erst) in der Herstellung vernünftiger Zustände“⁴⁷⁾. Das heißt aber, vor „Herstellung vernünftiger Zustände“ kann in der Kritischen Theorie über Wahrheit und Irrtum nicht entschieden werden. Wer aber dennoch schon jetzt Kritik an der Kritischen Theorie wagt, gerät leicht in den Verdacht, sich gegen die „Herstellung vernünftiger Zustände“ zu wenden.

Eine vorsorgliche Exkulpation der Theorie nimmt bereits Horkheimer in seinem programmatischen Aufsatz von 1937 vor, indem er die Verantwortung für mögliches Versagen den Nicht-Theoretikern zuschiebt: „Die histo-

⁴⁵⁾ Ebd., S. 34; zustimmend zitiert in Lehrbrief 1, S. 71.

⁴⁶⁾ Lehrbrief... Kurseinheit 1, S. 71.

⁴⁷⁾ Ebd., S. 68.

⁴⁴⁾ Horkheimer, Traditionelle und..., a. a. O., S. 34.

rische Bedeutung seiner Leistung (des Theoretikers, H. H.) spricht nicht für sich selbst; sie hängt vielmehr davon ab, daß die Menschen für sie sprechen und handeln.“⁴⁸⁾

Nach dieser Interpretation des Verhältnisses von Theorie und Praxis können nur die Menschen versagen und daher kritisiert werden, die für eine Theorie sprechen und handeln, jedoch nicht die Theoretiker, die ja nur denken, aber nicht handeln. Aber nicht nur die Theorie selbst, auch die Theoretiker insgesamt, also die Intellektuellen, können mit dieser wohlfeilen Konstruktion jeder Kritik entzogen werden. Sie können damit jede sich aufdrängende Kritik auf die handelnden Menschen ablenken und ihre eigenen Hände in Unschuld waschen bzw. weiter ihren Kopf in den Sand stecken.

Der Weg zur Kritik der „Kritischen“ Theorie und einer ihr entsprechenden Mentalität, bei zahlreichen Intellektuellen ist nur freizulegen, wenn die von Horkheimer konstatierte Wechselwirkung von Theorie und Praxis einmal in der umgekehrten Richtung untersucht wird: Die historische Bedeutung und die praktischen Ergebnisse politischen Handelns der Menschen können auch von der Theorie abhängen, für die sie sprechen und handeln. Und Unzulänglichkeiten in dieser Theorie können zur Ursache dafür werden, daß die handelnden Menschen mit ihrer Praxis gar nicht den emanzipatorischen Zielen ihres Engagements zu dienen vermögen, sondern sogar den konservativen Gegenkräften in die Hände arbeiten.

Zur Krise ‚kritisch-progressiven‘ Denkens

Die Einsicht in diese kontraproduktiven Wirkungen der Kritischen Theorie und in ihre Unfähigkeit, einen Beitrag zur konstruktiv-progressiven Lösung der Probleme unserer Zeit zu leisten, könnte vielleicht zur selbstkritischen Erkenntnis führen, daß sich das kritisch-progressive Denken selbst in einer tiefen und gefährlichen Krise befindet. So wie die Entwicklung unserer Industriegesellschaft nicht mehr lange nur linear verlängert werden kann, so kann auch das kritisch-progressive Denken nicht mehr nur linear fortgedacht werden. Damit zur Lösung der Krise die gesellschaftliche Entwicklung durch politische Praxis bewußt in eine neue Richtung gelenkt werden kann, muß zunächst das diese gesellschaftlichen Veränderungen begründende kritisch-progressive Denken einer radikalen theoretischen Neuorientierung unterzogen werden; wissenschaftstheoretisch formuliert: Damit das kritisch-progressive Denken die selbst gesetzten Ziele verwirklichen kann, muß zunächst eine grundlegende Neubesinnung, ein Paradigmawechsel stattfinden. Denn auf der Grundlage des vorherrschenden Paradigmas kritisch-progressiven Denkens, das über die Grenzen der Frankfurter Schule hinausreicht, vermag dieses kaum einen konstruktiven praktischen Beitrag zur Lösung dieser Krise zu leisten. Das bedeutet aber: ohne einen praxis- und realitätsbezogenen Paradigmawechsel in der kritisch-progressiven Theorie vermag auch die ziemlich breite und ge-

stig einflußreiche Schicht fortschrittlicher Intellektueller kaum einen Beitrag zu einer emanzipatorischen Praxis zu leisten. Bleibt das soziale Engagement dieser Schicht, bewußt oder unbewußt, an die realitätsverschleiernenden und praxisverhindernden theoretischen Prämissen des vorherrschenden Paradigmas linker Theorie gefesselt, dann verurteilt sich dieses Engagement selbst zum Scheitern. Denn aus der „negativen Emanzipationstheorie“ können indirekt nur praktische und theoretische Wirkungen hervorgehen, die reale Emanzipationsprozesse behindern.

Der in den letzten Interviews Horkheimers ausgesprochene Verzicht auf gesellschaftsverändernde Zielvorstellungen ist zwar keineswegs die notwendige logische Konsequenz aus einer bislang verkannten konservativen Intention und Programmatik der Kritischen Theorie, aber eine naheliegende psychologische Konsequenz aus einem psychisch belastenden Zwiespalt innerhalb dieser Theorie: Diese Theorie motiviert einerseits zu einem gesellschaftsverändernden emanzipatorischen Handeln, beläßt aber andererseits dieses emanzipatorische Ziel in einer transzendenten Dimension, so daß keinerlei meßbare Annäherung an dieses Ziel des Handelns auf Erden möglich ist. Da die daraus entstehende permanente Frustration auf lange Sicht nicht zu ertragen ist, liegt es nahe, sich durch den expliziten Verzicht auf alle irdischen gesellschaftsverändernden Zielvorstellungen und durch die Orientierung auf eine transzendente Perspektive psychische Entlastung zu verschaffen.

⁴⁸⁾ Horkheimer, Traditionelle und a. a. O., S. 34.

Doch selbst wenn es gelingen sollte, auf der Grundlage eines in der Tat wichtigen Teilparadigmas innerhalb der Kritischen Theorie eine neue transzendente Perspektive für die verunsicherten Menschen zu restaurieren, dann wäre das kein Beitrag zur Lösung der Krise unserer Zeit. Denn weder die Religion noch eine neuinterpretierte, das heißt auf ihre transzendente Dimension reduzierte Kritische Theorie wird in den entwickelten Ländern je wieder die gesellschaftliche Funktion zu erfüllen vermögen, die Horkheimer der Religion zugesprochen hat, nämlich die ideologische Funktion, von den Unzulänglichkeiten und Ungerechtigkeiten der bestehenden irdischen Verhältnisse durch den Verweis auf das transzendente „ganz andere“ abzulenken, also die leidenden Menschen auf ein besseres Jenseits zu trösten. Aus Horkheimers These, daß „der Wunsch nach einer besseren Gestaltung des Lebens“ mit dem „Niedergang der Religion“ einherging⁴⁹⁾, läßt sich für die Zukunft keine neue Hoffnung gewinnen durch den Umkehrschluß, daß ein „Aufstieg der Religion und der transzendenten Dimension der Kritischen Theorie“ künftig einhergehen werden mit dem Verzicht auf den „Wunsch nach einer besseren Gestaltung des Lebens“. Und auch seine These, daß „die Anerkennung eines transzendenten Wesens ihre stärkste Kraft ... aus der Unzufriedenheit mit dem irdischen Schicksal schöpft“, läßt sich nicht in ein Lösungskonzept für unsere Krise verwandeln durch folgenden Umkehrschluß: Die Anerkennung eines transzendenten Wesens kann wieder zur stärksten Kraft für eine erneute Zufriedenheit „mit dem irdischen Schicksal“ werden. Denn die „Anerkennung eines transzendenten Wesens“ vermag „die Unzufriedenheit mit dem irdischen Schicksal“ und den „Wunsch nach einer besseren Gestaltung des Lebens“ nicht mehr zum Schweigen zu bringen oder auch nur zu beschwichtigen. Im Gegenteil: Für immer mehr gläubige Christen wird der Glaube an Gott und an Christus zunehmend zu einem Motiv für die Verstärkung der „Unzufriedenheit mit dem irdischen Schicksal“ und für das aktive Engagement zur bewußten Beeinflussung dieses Schicksals. Die Christen entdecken also die reale irdische Dimension der Religion und erkennen, daß eine auf die transzendente Dimension reduzierte Religion nur eine entfremdete, pervertierte und inhumane Form von Religion darstellt, die sich vor allem vorzüglich zur ideologischen Verschleierung recht irdi-

⁴⁹⁾ Alle Zitate zur Religion aus Horkheimer, Die Sehnsucht ..., a. a. O.

scher Interessen privilegierter Minderheiten eignet. Diese gläubigen Christen sind vielleicht sogar für ein realistisches gesellschaftspolitisches Engagement besonders geeignet. Denn da für sie ja die transzendente Perspektive ihrer Existenz erhalten geblieben ist, sind sie weit weniger der Versuchung ausgesetzt, das „ganz andere“ in ihre gesellschaftspolitischen Zielvorstellungen zu integrieren und diese dadurch zu kontraproduktiv wirkenden abstrakten Utopien „verkommen“ zu lassen. Paradox wirkt es, wenn ein in der Tradition der Aufklärung stehender Denker wie Horkheimer beklagt, daß die Religion nicht mehr die ideologische gesellschaftliche Funktion zu erfüllen vermag, die ihr einst von der Aufklärung und der marxistischen Religionskritik vorgeworfen worden war. Aber noch paradoxer, wie ein bitterböser Scherz des sich in der Dialektik offenbarenden Weltgeistes, müßte es wirken, wenn eine eindimensionale, das heißt auf ihre transzendente Dimension reduzierte Kritische Theorie jetzt erfolgreich die gesellschaftliche Funktion übernehmen würde, die die Religion oft in ihrer entfremdeten und pervertierten Form erfüllte, nämlich „die Wünsche, Sehnsüchte und Anklagen zahlloser Generationen“ zu transzendieren und auf diesem Wege dafür zu sorgen, daß diese Wünsche und Sehnsüchte nicht mehr zum gesellschaftsgestaltenden Engagement motivierten, sondern auf das „ganz andere“ abgelenkt wurden.

Aber selbst wenn der kritisch-progressive Impetus beibehalten wird, ohne daß es zu einer Überprüfung der praxisverhindernden theoretischen Prämissen kommt, würde die Kritische Theorie den konservativen Kräften in unserer Gesellschaft noch wertvollere Hilfsdienste leisten als in jenen Fällen, in denen der Zwiespalt der Theorie durch eine ausdrückliche und offene Rückorientierung auf konservative Positionen aufgelöst wird. Denn gerade bei Beibehaltung der kritisch-progressiven Terminologie kann die Kritische Theorie viel wirksamer ihre konservative Funktion erfüllen, quasi als List der Dialektik ein kritisch-progressives Potential in unserer Gesellschaft politisch so zu desorientieren, daß es in den politischen Auseinandersetzungen bestenfalls indirekt zugunsten der reformerischen Kräfte wirksam werden kann. Denn der Zwiespalt zwischen der starken moralischen Motivation zum gesellschaftsverändernden Handeln und dem völligen Fehlen handlungsorientierender Einsichten kann nur zu blindem Aktionismus oder zu Resignation, Apathie oder Flucht ins Private führen.

Ob künftig aus der Tradition der Kritischen Theorie doch noch ein Beitrag zur konstruktiv-progressiven Lösung der Krise unserer Zeit geleistet werden kann, wird nicht zuletzt davon abhängen, ob ihre Repräsentanten in der Lage sind, ihre praxisverhindernden theoretischen Prämissen in die selbstkritischen Diskussionen über die „Krise des Marxismus“ und eine Neuorientierung linker Theorie und Praxis einzubeziehen und am notwendigen Paradigmawechsel mitzuwirken.

Kaum eine Chance für einen solchen konstruktiven Beitrag der Kritischen Theorie sieht Axel van den Berg in einer Analyse, die im November 1980 im *American Journal of Sociology* erschien und auf die hier abschließend nur noch kurz eingegangen werden kann⁵⁰). Van den Berg gelangt darin zu dem vernichtenden Urteil, daß nicht nur die erste Generation dieser Theorie, Horkheimer, Adorno und Marcuse, sondern auch die zweite Generation mit Jürgen Habermas und Claus Offe unfähig war, den emanzipatorischen Anspruch einzulösen und daher gescheitert ist. Angesichts fehlender Zukunftsperspektiven wurde nach seiner Auffassung „Horkheimer zu einem konservativen Kulturpessimisten, Adorno zu einem Nihilisten und Marcuse zu einem Propheten der abstrakten Negation“⁵¹). Aber auch Habermas und Offe konnten den zentralen Begriffen ihrer Theorie keinen wirklichen Inhalt geben und arbeiteten deshalb mit nichtssagenden Leerformeln, so daß ihre Theorie nichts zu erklären und nichts zu prognostizieren vermag. Van den Berg bezweifelt, ob sie dem Marxismus tatsächlich einen Dienst erwiesen haben, indem sie ihn in eine „anything-may-happen“-Systemtheorie verwandelten⁵²). Denn infolge der Leerformelhaftigkeit der Begriffe der Kritischen Theorie lassen sich ihre Aussagen über die kapitalistische Gesellschaft auf die Erkenntnis reduzieren, „daß das kapitalistische System in der Zukunft seine Probleme und Konflikte haben wird, wie es solche auch in der Vergangenheit hatte“⁵³).

Das größte Versagen der Vertreter der Kritischen Theorie sieht van den Berg darin, daß sie nicht verstehen konnten oder wollten, daß der von ihnen verworfene „Positivismus“ für die Lösung praktischer Probleme keineswegs bedeutungslos ist. Denn gerade empirische

Forschungen und die normale Logik können zugunsten der Emanzipation angewandt werden, deren Situation ohne diese Faktoren sogar ziemlich hoffnungslos aussehen würde. Im Gegensatz zum Alleinvertretungsanspruch der Frankfurter Schule auf emanzipatorische Wissenschaft verweist van den Berg darauf, daß zahlreiche Wissenschaftler, die der Idee der „guten Gesellschaft“ ebenso verpflichtet sind wie die Frankfurter Philosophen, seit Jahren respektable empirische Erkenntnisse und akzeptable logische Argumente zugunsten dieser Idee erarbeitet haben. Und er wirft den Vertretern der Kritischen Theorie vor, die wissenschaftlichen Diskussionen über „die Möglichkeiten größerer demokratischer Beteiligung, über die Ursachen der verschiedenartigen Ungleichheiten und den möglichen Abbau dieser Ungleichheiten“⁵⁴) nicht nur ignoriert, sondern dazu selbst absolut keinen Beitrag geleistet zu haben. „Statt dessen haben sie die bequemen Höhen der philosophischen Abstraktion und Obskurität gewählt, weit entfernt von den alltäglichen Angelegenheiten des Pöbels.“⁵⁵) Den Vorwurf, den sonst die Vertreter der „unbescheidenen Philosophie“ gegen alle anderen wissenschaftlichen Konzepte richten, nämlich antiemanzipatorisch zu sein, gibt van den Berg an die emanzipatorische Wissenschaft der Kritischen Theorie zurück: Ein Vernunftbegriff, dem jegliche Substanz fehlt, eine Utopie ohne jeden Hinweis auf ihre charakteristischen Merkmale und auf ihre Realisierungsmöglichkeiten, hat nicht das geringste mit Emanzipation zu tun⁵⁶).

Ob das Erbe der Kritischen Theorie noch weiterhin erfolgreich von konservativen Strömungen vereinnahmt werden kann und ob das Urteil van den Bergs einmal als das endgültige Urteil über die Kritische Theorie bestätigt werden wird, hängt nicht in erster Linie von den Kritikern und Neuinterpreten dieses Theorieansatzes ab, sondern von den dieser Theorietradition verpflichteten Intellektuellen. Wenn diese aus der Einsicht in die tiefe Krise kritisch-progressiven Denkens, die vor allem durch das Praxis-Defizit bedingt ist, die Kraft zu einer praxisbezogenen Neuorientierung ihres Denkens finden, dann könnte das vernichtende Urteil van den Bergs vielleicht zur Bewährung ausgesetzt werden, dann könnte emanzipatorische Theorie noch eine positive Bedeutung für emanzipatorische Praxis und für die Lösung der Krise unserer Zeit erhalten.

⁵⁰) Axel van den Berg, *Critical Theory: Is There Still Hope?* in: *American Journal of Sociology*, Volume 86, Number 3, November 1980.

⁵¹) Ebd., S. 453.

⁵²) Ebd., S. 468.

⁵³) Ebd., S. 467.

⁵⁴) Ebd., S. 475.

⁵⁵) Ebd., S. 476.

⁵⁶) Ebd., S. 476.

Eine Antwort auf Horst Heimann

In den Überlegungen von Horst Heimann sind dessen eigene Gedanken und Auffassungen eng mit einer Interpretation der „Kritischen Theorie“ verknüpft. Dabei erscheint der Begriff der Kritischen Theorie als eine pauschale Kennzeichnung. Auch bestimmte Aussagen einzelner Denker, insbesondere Max Horkheimers, stehen zumeist als Beleg für „die Kritische Theorie“.

Für seine Interpretation benutzt Horst Heimann ein „Krisenerklärungsmodell...“ mit dem sowohl die Ursache für die Auslösung der Krise als auch die Mittel zu ihrer Lösung zu erkennen sind: Tiefgründigste Ursache für die Auslösung der Krise unserer Zeit ist der Abfall vom religiösen und transzendenten Denken. Daher ist diese Krise nur zu lösen... durch die Rückgewinnung der verlorenen transzendenten Dimension des Denkens.“¹⁾ Denn das religiöse Denken zeichnet sich nach der Überzeugung Horst Heimanns dadurch aus, daß es das Ungenügen an der Wirklichkeit nicht nur artikuliert, sondern auch aufhebt: „Im religiösen Denken ist die Alternative zur unbefriedigenden Wirklichkeit nicht als Veränderung und Verbesserung dieser irdischen Realität zu verstehen, sondern als das ‚ganz Andere‘. Dieses ‚ganz Andere‘... bewahrt ... davor ... sich um die Konzipierung und Realisierung einer irdischen Alternative zu bemühen.“²⁾

Nach der Auffassung Horst Heimanns hat die Kritische Theorie zwar zunächst in der Tradition der Aufklärung und des Marxismus Unbehagen am gegenwärtigen System artikuliert und Impulse zu seiner Beseitigung gegeben. Infolge ihrer Fixierung auf „das Andere“ habe sie es jedoch abgelehnt, die notwendigen Verbesserungen in die Praxis umzusetzen, statt dessen habe sie betont, daß evolutionäre Verbesserungen dem System verhaftet bleiben und es daher eher stabilisieren. Dies bedeute „Diffamierung“ konkreter Praxis zur Verbesserung der Verhältnisse und „Verzicht auf gesellschaftsverändernde Zielvorstellungen“³⁾.

Die Bemerkung Horkheimers, daß in Adornos Begriff des Negativen letzten Endes eine ne-

gative Theologie stecke, und zwar nicht in dem Sinne „daß es Gott nicht gibt, sondern in dem Sinn, daß er nicht darzustellen ist“, ist für Horst Heimann der Schlüssel dafür, „um das Praxis-Defizit, besser das Praxis-Vakuum der Kritischen Theorie zu erklären und auf einen theorieimmanenten Faktor zurückzuführen“⁴⁾.

Dementsprechend wirft Horst Heimann der Kritischen Theorie folgeschweres Versagen vor: „Da sie keine handlungsorientierenden Erkenntnisse zu vermitteln vermochte, Handlungsspielräume sogar verschleierte, hat sie indirekt den blinden Aktionismus der Studentenbewegung gefördert.“⁵⁾ „Infolge ihres Praxis-Defizits, das auf ihre Anhänger politisch desorientierend wirkt, gehört die Kritische Theorie zu jenen kritisch-progressiven Theorieansätzen, die im Widerspruch zu ihren Intentionen indirekt konservative Wirkungen haben.“⁶⁾

Der Gedankengang Horst Heimanns ist in sich stimmig und, sofern man ihn als Erklärungsmodell ohne Rückkoppelung auf das Erklärte betrachtet, höchst plausibel. Überprüft man jedoch, ob diese Interpretation den Schriften der Vertreter der Kritischen Theorie gerecht wird, so zeigen sich Unstimmigkeiten. Beispielhaft sei nur auf zwei Fragenkomplexe hingewiesen, die für die Interpretation Heimanns von zentraler Bedeutung sind:

1. Unter Berufung auf das bekannte Gespräch, das Max Horkheimer mit Helmut Gumnior geführt hat, erklärt Horst Heimann, daß die Vertreter der Kritischen Theorie jede politische Reformpraxis als systemstabilisierend und als Verrat an der emanzipatorischen Zielsetzung verdammen. Wie das Interview ausweist, hat sich Max Horkheimer jedoch alle Mühe gegeben, einer derartigen Fehlinterpretation vorzubeugen. Schon zu Beginn betont er, daß wir alle ein „originär menschliches Interesse daran“ haben, „eine Welt zu schaffen, in der das Leben aller Menschen schöner, länger, besser, leidfreier und ... für die Entfaltung des Geistes günstig ist“⁷⁾. Als Gumnior dann auf

¹⁾ Heimann, S. 19.

²⁾ Ebd.

³⁾ Heimann, S. 25.

⁴⁾ Heimann, S. 26.

⁵⁾ Heimann, S. 29.

⁶⁾ Ebd.

⁷⁾ Horkheimer/Gumnior, S. 56.

kirchliche Bestrebungen, die Rolle einer kritischen Instanz zu übernehmen und an der Beseitigung schlechter irdischer Verhältnisse mitzuwirken, zu sprechen kommt, versichert Max Horkheimer, er wolle „das in keiner Weise diskreditieren“⁸⁾. Was er ablehnt, ist nicht praxisorientiertes Engagement, sondern eine Reduzierung der Kirche auf solche Aktivitäten, da dies einer Preisgabe der Religion durch die Kirche gleichkäme. Einige Seiten später betont Horkheimer nochmals ausdrücklich, daß der Gedanke „ans Theologische, ans Andere“, den die Kritische Theorie enthält, nicht bedeute, „daß der Versuch, eine vernünftigeren, d. h. gerechteren Gesellschaft zu schaffen, negiert wird“⁹⁾. Nicht einmal die von Horkheimer prognostizierte und durchaus kritisch beschriebene verwaltete Welt wird undifferenziert abgelehnt. Vielmehr sieht Horkheimer in ihr die Chance, die materiellen Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen¹⁰⁾. Darüber hinaus gesteht er zu: „Vielleicht können auch in der verwalteten Welt Kräfte entfaltet werden, die einen nicht ausschließlich technischen Fortschritt hervorbringen. Zunächst einmal im Hinblick auf die Gerechtigkeit, den Fortfall der durch den chaotischen Zustand der Welt bedingten Konflikte, ja vielleicht auch das Bewußtsein einer universalen Solidarität.“¹¹⁾ Von einer Diffamierung aller Versuche praktischer Verbesserungen der irdischen Verhältnisse kann also zumindest unter Berufung auf Max Horkheimer nicht die Rede sein.

2. Da die Intentionen Horst Heimanns auf eine evolutionäre Verbesserung des gegenwärtigen Systems abzielen, macht er sich beim abschließenden Höhepunkt seiner Darlegungen eine Analyse von den Bergs zu eigen. Ihr zufolge besteht das größte Versagen der Vertreter der Kritischen Theorie darin, „daß sie nicht verstehen konnten oder wollten, daß der von ihnen verworfene ‚Positivismus‘ für praktische Probleme keineswegs bedeutungslos ist“¹²⁾. Eine solche Feststellung ist einfach falsch. Selbst Herbert Marcuse unterstreicht in seinem Hauptwerk „Der eindimensionale Mensch“, daß die moderne Industriegesellschaft gerade deshalb in ihrer Konzeption so unentzerrbar ist und zum Totalitären tendiert, weil letzten Endes niemand auf ihre positiven Errungenschaften verzichten will, bzw. weil sie in diesem Sinne höchst vernünftig ist. Wenn

Marcuse sich diesem System mit all seinen Errungenschaften schließlich doch verschließt, so muß diese Ablehnung gerade deshalb den Charakter der „Weigerung“ annehmen, weil man die positiven Seiten des abgelehnten Systems nicht leugnen kann. Immerhin beginnt das von Maurice Blanchot übernommene Bekenntnis Herbert Marcuses mit dem Satz: „Was wir ablehnen, ist keineswegs ohne Wert und ohne Bedeutung; deshalb eben ist Weigerung notwendig.“¹³⁾ Aber auch der von Heimann übernommene Vorwurf von den Bergs, die Kritische Theorie habe die wissenschaftliche Diskussion über „die Möglichkeiten größerer demokratischer Beteiligung“ ignoriert und selbst dazu absolut keinen Beitrag geleistet¹⁴⁾, ist schlechthin unhaltbar, sofern man sich an die einschlägigen Texte — in diesem Falle vor allem die Darlegungen von Jürgen Habermas — hält.

Abschließend muß mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß im Gegensatz zur Auffassung von Horst Heimann der Hinweis auf das ganz Andere, bzw. die Öffnung zur Theologie bei Adorno und Horkheimer keineswegs Flucht aus der Misere des Diesseits bedeutet. Beide sind vielmehr davon überzeugt, daß — um eine Formulierung Alfred Petzelts aufzunehmen — das Religiöse nicht „nach Belieben zum ‚Leben‘ addiert oder von ihm subtrahiert werden kann“¹⁵⁾. Sie haben erkannt, daß das gegenwärtige Experiment einer allein am Funktionalen orientierten technokratischen, bzw. wissenschaftlich-atheistischen Weltgestaltung im Grundansatz und Grundanliegen gescheitert ist. Der von ihnen analysierte „Umschlag von Aufklärung in Positivismus“¹⁶⁾ gibt endgültig alles der Verfügung des Menschen anheim und löst jede verbindliche Wahrheit auf. Max Horkheimers Feststellung, daß es ohne jede Spur von Theismus keine moralische Politik geben kann, und zahlreiche andere Äußerungen Adornos und Horkheimers kennzeichnen das daraus entspringende Dilemma. Sie zeigen zugleich, daß es diesen beiden Denkern bei ihren Verweisen auf Transzendenz entgegen der Interpretation Heimanns nicht zuletzt auch auf eine angemessene Gestaltung der irdischen Wirklichkeit ankommt.

Allerdings geht es ihnen — hierin hat Heimann recht — nicht um eine Perfektionierung

⁸⁾ Marcuse, a. a. O., S. 266.

⁹⁾ Heimann, S. 35.

¹⁰⁾ A. Petzelt, Kindheit, Jugend, Reifezeit, Freiburg 1958, S. 216.

¹¹⁾ Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, Fischer 6144, S. IX.

⁸⁾ A. a. O., S. 68.

⁹⁾ A. a. O., S. 76.

¹⁰⁾ A. a. O., S. 85.

¹¹⁾ A. a. O., S. 85f.

¹²⁾ Heimann, S. 35.

des funktionalen wissenschaftlich-technischen Systems. Für eine solche Perfektionierung ist in der Tat jeder Gedanke an Transzendenz überflüssig, unter Umständen sogar hinderlich. Es geht vielmehr darum, daß der Blick geöffnet wird für eine Dimension der Wirklichkeit, die für die instrumentelle Vernunft nicht wahrnehmbar ist.

Horst Heimann kann Adorno und Horkheimer mit gewissem Recht den Vorwurf machen, daß sie diese andere Komponente über weite Strecken ihrer Darlegungen nur durch Aufweis eines Defizits der wissenschaftlich-technischen Weltdeutung und Weltgestaltung andeuten, dagegen kaum positiv kennzeichnen. Er kann jedoch nicht behaupten, daß diese Komponente schlechthin unerkennbar bleibe, wenn man beide Autoren unbefangen und verständnisvoll liest. Im übrigen sind diese Gedanken inzwischen im Rahmen eines Großprojektes unseres Institutes aufgenommen und weitergeführt worden. Insbesondere in der Untersuchung „Chance und Risiko der Gegenwart — Eine kritische Analyse der wissenschaftlich-technischen Welt“¹⁷⁾, die dem Andenken Max Horkheimers gewidmet ist, ist klar herausgestellt, daß die vom wissenschaftlich-technischen Denken nicht erfassbare Komponente der Wirklichkeit vor allem in der Personalität gesucht werden muß¹⁸⁾.

Leider ist es in dieser kurzen Stellungnahme nicht möglich, im einzelnen hierauf einzugehen. Aber es sei wenigstens andeutungsweise darauf hingewiesen, daß alle den Menschen als Person kennzeichnenden Begriffe wie Liebe, Achtung, Ehrfurcht, Treue und Dankbarkeit oder auch Verachtung, Gemeinheit und Haß oder auch Anmut, Güte und Liebenswürdigkeit keine Begriffe des wissenschaftlich-technischen Denkens sind. In einer wissenschaftlich-technisch gestalteten Welt werden sie im Extremfall entweder zu Mitteln politischer Manipulation degradiert oder als Fremdkörper bzw. reine Privatsache in den letzten Freiräumen des Systems eben noch geduldet.

Tatsächlich jedoch gebührt dem Personalen, sofern wir eine menschenwürdige Gesellschaft suchen, eine Priorität gegenüber dem

¹⁷⁾ Staudinger/Behler, Chance und Risiko der Gegenwart — Eine kritische Analyse der wissenschaftlich-technischen Welt, Paderborn 1976.

¹⁸⁾ Daß diese Auffassung sich mit den Intentionen Horkheimers voll deckt, ergibt sich aus dessen Brief vom 24. September 1971; vgl. Staudinger/Horkheimer, Humanität und Religion — Briefwechsel und Gespräch, Würzburg 1974, S. 51.

Funktionalen. Das bedeutet selbstverständlich keine Verteufelung oder Ablehnung funktionaler Verbesserungen. Eine Fabrik, eine Schule, ein Krankenhaus, ein Altersheim, ein Kindergarten, in dem nichts funktioniert, ist nicht erstrebenswert. Ebenso wenig erstrebenswert jedoch ist eine Gesellschaft, die *nur* funktioniert. Vorbedingung für eine angemessene Berücksichtigung der personalen Komponente der Wirklichkeit ist eine Haltung, die von Adorno als Hinwendung zum Konkreten, Einzelnen und Besonderen gekennzeichnet wird. Es geht um eine Bejahung des konkreten und besonderen Einzelnen mit dem Willen, daß es bleibe. Diese Haltung setzt einer absoluten Verfügbarkeit Grenzen. Als Komponente der Gesamtdeutung der Welt steht sie in Spannung, ja im Gegensatz zur Dialektik, die sowohl das idealistische wie das materialistische Denken unserer Zeit beherrscht. Wie ich hier nicht näher ausführen kann, gründet sie letzten Endes in der Dreifaltigkeit Gottes, in der die Einheit die Differenzen der Personen einschließt und die Differenzen der Personen die Einheit voraussetzen, in der also die Einheit nicht durch Beseitigung der Differenzen in einer alles absorbierenden höchsten „Synthese“ erzwungen wird.

Gewiß bedürfen die Überlegungen der Frankfurter Schule der Weiterführung. Diese Weiterführung wird den Intentionen, wie sie insbesondere von Adorno und Horkheimer vertreten worden sind, jedoch nur gerecht, wenn sie zu einer neuen Offenheit hintendiert und nicht zu einer neuen Geschlossenheit¹⁹⁾. In beachtenswerter Klarheit erklärt ja auch Horst Heimann: „So wie die Entwicklung unserer Industriegesellschaft nicht mehr lange nur linear verlängert werden kann, so kann auch das kritisch-progressive Denken nicht mehr nur linear fortgedacht werden. Damit zur Lösung der Krise die gesellschaftliche Entwicklung durch politische Praxis bewußt in eine neue Richtung gelenkt werden kann, muß zuvor das diese gesellschaftlichen Veränderungen begründete kritisch-progressive Denken zunächst einer radikalen theoretischen Neuorientierung unterzogen werden; wissenschaftstheoretisch formuliert: Damit das kritisch-progressive Denken die selbst gesetzten Ziele verwirklichen kann, muß zunächst eine wissenschaftliche Revolution, ein Paradigmawechsel stattfinden.“²⁰⁾ Allerdings geht es da-

¹⁹⁾ Vgl. hierzu auch: Staudinger/Schlüter, Wer ist der Mensch? — Entwurf einer offenen und imperativen Anthropologie, Stuttgart 1981.

²⁰⁾ Vgl. Heimann, S. 33.

bei nach meiner Überzeugung nicht um eine neue Richtung, sondern um Erweiterung des Denkens um neue Dimensionen, d. h. um eine Überwindung der rationalistischen Eindimensionalität.

Eine solche Erweiterung darf freilich nicht mit systemimmanenten Verbesserungen verwechselt werden. Zur Verdeutlichung sei darauf hingewiesen, daß eine nur funktionale Perfektionierung durch systemkonsequente Verbesserungen keineswegs schon zu einer humanen Gesellschaft bzw. konkret: zu einem humanen Krankenhaus, zu einer humanen Schule oder einer humanen Fabrik führt. Horkheimer und Adorno erklären zu Recht, daß systemimmanente Verbesserungen zwar in vielen Fällen echte Verbesserungen sind, daß sie die entscheidende Wende jedoch nicht zu bewirken vermögen. Hier ist ein Umdenken notwendig, durch welches das bisherige System des Denkens gesprengt wird.

In diesem Zusammenhang sei auch nochmals an das kirchliche Engagement zur Verbesserung der irdischen Verhältnisse erinnert. Wie Horkheimer betont, ist es durchaus legitim und sollte nicht diffamiert werden, wenn sich die Kirchen um soziale Gerechtigkeit bemühen und hierfür einen aktiven Dienst leisten.

In diesem Bemühen allein transzendieren sie jedoch das weltimmanente Denken noch nicht. Hier stehen sie Seite an Seite mit anderen beachtenswerten Organisationen. Transzendiert jedoch wird das auf registrierbare Erfolge abzielende Denken, wenn Christen Euthanasie und Abtreibung auch in Fällen ablehnen, in denen eine solche Tötung höchst vernünftig erscheinen muß, oder wenn Schwestern und Brüder in Indien und anderen Ländern Sterbende auflesen, um ihnen wenigstens noch einige Stunden liebevolle Betreuung zuzuwenden. Hier geschieht etwas gegen die weltimmanente Vernunft. Denn ihr muß ein solches Tun unsinnig erscheinen, da es effektiver wäre, sich Leuten zuzuwenden, denen wirklich noch geholfen werden kann. „Hilfe zur Selbsthilfe“ ist eine durchaus beachtenswerte und gute Parole. Das andere Denken, das der herrschenden Vernunft unsinnig erscheinen muß, jedoch dem Gebot Jesu Christi entspricht, setzt jedoch erst dort ein, wo wir nicht nur Hilfe zur Selbsthilfe leisten, sondern auch denen helfen, die sich selbst nie mehr zu helfen vermögen²¹⁾.

²¹⁾ Vgl. zu diesem gesamten Fragenkomplex Staudinger/Horkheimer, a. a. O., insbesondere S. 35ff.

Vernunft – Wissenschaft – Praxis

Zur Kritik der „Kritischen Theorie“

Die Theorie der „Frankfurter Schule“, d. h. die Sozialphilosophie der Mitglieder des 1923 gegründeten Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt, stellt ein seltenes Beispiel für die erhebliche politische Auswirkung und Breitenwirkung einer Gesellschaftsphilosophie dar. Sie hat die Haltung einer ganzen jungen Generation — insbesondere während der sogenannten Studentenrebellion der sechziger und siebziger Jahre — nachhaltig beeinflusst und weist auch heute noch Fernwirkungen auf. Die sogenannte alternative Bewegung, feststellbare Einstellungswandlungen in der jungen Generation und die Kritik an überkommenen Werten des ökonomischen und gesellschaftlichen Erfolges sowie des Leistungsprinzips sind zweifellos ohne die Kritische Theorie nicht denkbar gewesen. Oft hat man Wissenschaftler wie Horkheimer, Adorno und auch in jüngeren Zeiten Habermas als Marxisten und Neomarxisten abgestempelt und ihnen mehr oder minder ausgesprochen vulgär-marxistische Ansichten unterstellt. Dies ist sicherlich zu pauschal und in solcher vergrößernder Allgemeinheit falsch. Schon in den zwanziger Jahren begannen manche Autoren der Kritischen Theorie traditionell marxistische Thesen (etwa hinsichtlich der nichtmanuellen Arbeit und des Verhältnisses von Basis und Überbau) sowie Phänomene des realisierten marxistischen Sozialismus in der Sowjetunion zu kritisieren. Insbesondere wurde durch Hineinnahme von sozialwissenschaftlichen, sozialpsychologischen und tiefenpsychologischen Gedanken die interdisziplinäre sozialphilosophische Diskussion ausgeweitet und stärker an Fragen des gesamtgesellschaftlichen Systems, der mit seinen Problemen verbundenen Einstellungen und des Verhältnisses von Theorie und Praxis orientiert. Soziales Engagement und moralischer Akzent prägen die Theoriebildung innerhalb des Instituts für Sozialforschung. Der Zusammenhang von Denken und Handeln wurde durchaus nicht einseitig gesehen — etwa als bloßes Überbauphänomen wie im Marxismus —, sondern als Wechselwirkungsvorgang analysiert. Die Bedeutung der Theorie für das Handeln wurde besonders betont, aber andererseits das Wissen und die Theorie

jeweils an der Praxis orientiert. Das reine theoretische Wissen als L'art-pour-l'art-Spiel erschien den Sozialphilosophen der Kritischen Theorie verdächtig. Die Sozialphilosophie muß also interdisziplinär sein, wissenschaftliche Erkenntnisse einbeziehen, aber sich wiederum in den sozialen Lebens- und Handlungsprozeß einbetten lassen. Man versuchte Trennungen zwischen Wissenschaft und Leben ebenso zu überwinden wie Gegensätze zwischen Idealismus und Materialismus, Leib und Geist usw. Die Frankfurter Schule ging zwar vom Marxismus aus, indem sie ihn studierte, analysierte, weiterentwickelte, sie kritisierte aber auch zentrale marxistische Thesen. Obwohl sie grundsätzlich die Praxisorientierung marxistischer Ansätze beibehielt, unterschied sie sich doch später sehr in bezug auf die Rolle der Theorie: Die Kritische Theorie blieb bewußt *Theorie*, wollte die gesellschaftliche Wirklichkeit über die kritische Einsicht verändern bzw. beeinflussen, nicht durch unmittelbaren politischen Aktionismus. Dies provozierte später Kritik und führte zu Mißverständnissen auf seiten der politisch agierenden Neuen Linken. Das gilt insbesondere für die besonders bekannt gewordenen Vertreter der Frankfurter Schule — Horkheimer, Adorno, Marcuse und Habermas —, deren Ansätze im folgenden etwas ausführlicher diskutiert werden sollen.

Die Kritische Theorie ist insbesondere den Problemen der Rolle und Wechselwirkung von Vernunft, Wissenschaft und Philosophie in entwickelten Industriegesellschaften nachgegangen. Sie kann als Versuch der Auseinandersetzung mit dem Industrialismus und dem anscheinend alle Lebensbereiche überwältigenden Triumph der angewandten Naturwissenschaften angesehen werden. Die Rolle von Wissenschaft und Technik als sozialen Einflußfaktoren, ja Determinanten, und die Aufgabe sowie die Möglichkeiten der philosophischen Vernunft angesichts des technokratischen und szientistischen Triumphes angewandter Einzelwissenschaften stellen zentrale Themenkomplexe der Kritischen Theorie dar. Dies läßt sich besonders an den Schriften Max Horkheimers (seit 1929 bis zur Emigration in

den dreißiger Jahren und wieder ab 1949 Lehrstuhlinhaber für Sozialphilosophie an der Universität Frankfurt) belegen. „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“ — dieser Titel eines bekannten Buches von Horkheimer könnte als Motto das gesamte intellektuelle Vorhaben der Kritischen Theorie kennzeichnen.

Daß der Name „Kritische Theorie“ zum Eigennamen gewählt wurde, läßt sich auf einen programmatischen Aufsatz von Horkheimer zurückführen. Dieser Ausdruck muß nicht etwa bedeuten, daß andere Ansätze nicht auch bestehende Gesellschaftszustände kritisierten, daß es außer der „Kritischen Theorie“ nicht auch andere kritische Theorien gäbe. In dem Namen „Kritische Theorie“ liegt also eigentlich eine unzulässige Einschränkung, die unterstellt, es gäbe nur eine oder nur *die* gesellschaftskritische Theorie, während es sich doch nur um eine Variante möglicher kritischer Theorien handelt.

Bedeutung und Grenzen des Denkansatzes der Kritischen Theorie werden deutlich, wenn man sich die philosophischen Grundpositionen vor Augen führt, von denen die Frankfurter Schule ausgegangen ist.

Als *erstes* ist die Beeinflussung durch Marx zu nennen. Aber die Marxrezeption der Frankfurter Schule ist nie bis zum harten Kern der Marxschen Theorie, der ökonomischen Theorie des „Kapital“, vorgedrungen, die den umfassenden Begründungszusammenhang für Marx' Entfremdungs-, Revolutions- und Emanzipationstheorie bildet, sondern hat sich auf die allgemeinen gesellschaftskritischen Aussagen der Marxschen Theorie beschränkt.

Die Marxsche Theorie ist heute teilweise veraltet, sie ist auf der Ebene der Theorie durch neuere Hypothesen, die die Wirklichkeit besser erfassen, überholt worden, und die heutige soziale Wirklichkeit ist einfach nicht mehr die des Hochkapitalismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Dennoch kann die Marxsche Theorie heute gerade für den gegenwärtigen Marxismus und die philosophischen Richtungen, die beanspruchen, in der Nachfolge von Marx zu denken, ein Vorbild sein. Denn Marx hat in seinem Werk philosophische, ökonomische und soziologische wie auch historische Überlegungen zu einer Einheit verbunden und damit eine Vielseitigkeit demonstriert, die den heutigen Marxisten zumeist fremd ist. Das Marxsche Gesamtwerk bildet eine Verbindung von Ökonomie und Philosophie, wie es eine solche etwa schon bei Adam Smith gegeben hatte. Es wäre heute wichtig, die Marx-

sche Theorie weiterzuentwickeln, indem man sie auf den neuesten Stand der nationalökonomischen Kenntnisse bringt und die dergestalt reformierte Theorie auf eine veränderte Wirklichkeit bezieht. Das wird jedoch in der Regel von den Marxisten unter den Ökonomen nicht geleistet, die ein durchaus einseitiges Bild der Gegenwart entwerfen oder sich um eine Apologie von Marxschen Theoremen bemühen, die Philosophen dagegen haben sich zumeist auf wenige Aspekte der Marxschen Theorie beschränkt, auf die Entfremdungstheorie, die angeblich dialektische Methode bei Marx sowie ideen- und begriffsgeschichtliche Untersuchungen, deren Wert bzw. Notwendigkeit damit keineswegs bestritten werden soll. So ist auch die Kritische Theorie schon im programmatischen Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“ von Horkheimer nur als eine Theorie gesellschaftlicher Entfremdung konzipiert worden, deutlicher: als eine Theorie, die das entfremdete Bewußtsein in der kapitalistischen Gesellschaft einschließlich des entfremdeten wissenschaftlichen Bewußtseins zum Gegenstand hat, nicht aber als konkrete Kritik an ökonomischen Theorien. Dieses Programm hat die Frankfurter Schule in eine bestimmte Bahn gelenkt, die einzelne Mitglieder zu Extrempositionen geführt hat, die man durchaus als theoretische Sackgassen bezeichnen könnte, Sackgassen insofern, als es notwendig wurde, umzukehren, Behauptungen zurückzunehmen und sich neuen Themen zuzuwenden.

Zur Verdeutlichung hier einmal eine knappe Charakteristik der Marxschen Theorie: Das „Kapital“ enthält

- eine Kritik der bürgerlichen ökonomischen Theorie,
- eine systematische Theorie der kapitalistischen Gesellschaft,
- eine idealtypisch vereinfachte historische Herleitung des Kapitalismus (sie ist in der systematischen Theorie enthalten; deshalb sprechen Marxisten gemeinhin von der Einheit von Logischem und Historischem bei Marx),
- eine Theorie gesellschaftlicher Entfremdung, die aus der bürgerlichen Wirtschaftsweise resultiert,
- eine Theorie einer befreiten kommunistischen, rational planenden Gesellschaft (sie läßt sich aus den im Gesamtwerk verstreuten Bemerkungen zu diesem Thema zusammenstellen),

— eine Theorie über die zukünftige Entwicklung des Kapitalismus (Zusammenbruchstheorie, hergeleitet aus den dem System innewohnenden Trends),

— eine Theorie über die notwendige politische Praxis, die zur Erringung des Zustandes einer unentfremdeten Gesellschaft führt (Theorie des Klassenkampfes).

All diese begrifflich isolierbaren Aspekte sind allerdings in der Marxschen Theorie miteinander verbunden und ergänzen sich dialektisch.

Demgegenüber erscheint das Programm der Kritischen Theorie eindimensional als Ideologiekritik bzw. allgemeine Kritik am technokratischen Bewußtsein und der instrumentellen Vernunft.

Man kann aber mit guten Gründen die gegenteilige Auffassung vertreten, daß durch die Absolutsetzung eines einzigen Aspektes die Theorie sich zur Wirkungslosigkeit verurteilt. Es führt daher ein direkter Weg von der „Dialektik der Aufklärung“ zur „Negativen Dialektik“ Adornos.

Der *zweite* Bezugspunkt der Kritischen Theorie ist die Kritik an der Erkenntnistheorie des Neopositivismus, dem ein ethischer Irrationalismus vorgeworfen wird. Diese Kritik hat bewirkt, daß die Frankfurter Schule im erkenntnistheoretischen Streit zwischen analytischer Philosophie und hermeneutischer Geisteswissenschaftstheorie sich auf die Position der Verstehenstheoretiker stützte, ohne sie entscheidend weiterentwickeln zu können. Gleichzeitig hat die Kritik die Mitglieder der Frankfurter Schule dazu verführt, einen universalen Positivismusverdacht gegen alle realwissenschaftlichen Theorien zu formulieren. Dieser Positivismusverdacht nährte sich an einem Unbehagen gegenüber der formalen Logik und exakter systematischer Beschreibung und Erklärung, wie es die Frankfurter, hierin dem Selbstverständnis der Geisteswissenschaften folgend, dem naturwissenschaftlichen Denkstil gegenüber empfanden. Hatte bei Horkheimer der Angriff gegen den Positivismus der Wiener Schule noch einen aktuellen Bezug, so ist besonders bei Adorno der Positivismusvorwurf zu einem Mythologem erstarrt. Nur so läßt sich beispielsweise das Vorwort erklären, das Adorno für den Aufsatzband „Der Positivismusstreit“ geschrieben hat, in dem keine wirkliche Auseinandersetzung mit den Argumenten der Gegenseite vorgenommen wird, sondern, kaum beeinflußt, ge-

schweige denn korrigiert durch die inzwischen stattgefundene Diskussion, stereotype Vorurteile über den sogenannten Positivismus reproduziert werden.

Der Name „Kritische Theorie“ leitet sich her von dem programmatischen Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“ von Max Horkheimer aus dem Jahr 1937, in welchem dieser im Gegenentwurf zur sogenannten traditionellen den Grundgedanken einer kritischen Gesellschaftstheorie herausstellte.

Als „traditionelle Theorie“ bezeichnet Horkheimer all jene empirischen Theorien, die die Erweiterung unseres Tatsachenwissens zum Ziel haben. Diese Theorien sind alle, auch wenn sie den Menschen bzw. die Gesellschaft zum Gegenstand haben, nach dem Vorbild naturwissenschaftlicher Theoriebildung ausgerichtet. Die wissenschaftstheoretische Reflexion richtet sich in diesen Disziplinen auf das Auffinden allgemeiner normativer Verfahrensregeln, die das Aufstellen bzw. Überprüfen empirischer Hypothesen ermöglichen sollen. Diese Regeln sind notwendigerweise rein formal, da sie für die Wissenschaften insgesamt Gültigkeit beanspruchen.

Dieses Verfahren wird von Horkheimer kritisiert, jedoch nicht wegen irgendwelcher nachweisbarer Fehler innerhalb des Regelgebäudes, sondern im Hinblick auf eine verengte Sichtweise der Wirklichkeit; denn indem die analytische Wissenschaftstheorie sich darauf beschränkt, rein formal die Regeln einer allgemeinen Wissenschaftslogik aufzustellen, versäumt sie es nach Ansicht Horkheimers, die über die reine Wissenschaftslogik hinausführende Frage nach der Wirklichkeit selbst zu stellen. Wissenschaftliche Vernunft versteht sich damit nach Horkheimer nicht mehr als Gesamtvernunft, sondern als partielle Vernunft. Sie will lediglich den Fortschritt der Erfahrungswissenschaften als wertfreier Wissenschaften sicherstellen.

Richtige Aussagen über die Wirklichkeit, die aus zutreffenden Theorien abgeleitet sind, lassen sich umformen in technologische Anweisungen, d. h. wahre bzw. bewährte Theorien lassen sich instrumentalisieren. Mit Hilfe dieses instrumentalisierten Erfahrungswissens können Menschen die Welt verändern, sie können sowohl im naturwissenschaftlichen als auch im sozialwissenschaftlichen Bereich Handlungsanweisungen für zielgerichtetes technisches Handeln formulieren. Aber die Ziele menschlichen Handelns, konkret also die Frage, ob ein angestrebter zukünftiger Zu-

stand besser ist als der gegenwärtig vorhandene, bleiben außerhalb der wissenschaftlichen Rationalität. Die Handlungsziele werden im vorwissenschaftlichen Raum der Gesellschaft formuliert und ohne irgendeine vernünftige Kontrolle von den Wissenschaftlern akzeptiert, die sich im Hinblick auf normative Fragen für unzuständig erklären.

Horkheimers Schlußfolgerung lautet daher: Die traditionelle Theorie hat sich losgelöst von der neuzeitlichen Entwicklung des Denkens, das als ein Prozeß der Durchsetzung von immer mehr Vernunft in der Wirklichkeit zu verstehen ist. Rationalität verkümmert unter der Forderung nach Wertfreiheit zur bloßen Zweck-Mittel-Rationalität. Vernunft wird nur noch als „instrumentelle Vernunft“ mißverstanden. Das aber sei eine halbierte Rationalität. Die instrumentelle Vernunft bleibe formal frei verfügbar für beliebige Zwecke, also gleichermaßen für vernünftige wie unvernünftige, einsetzbar. Dagegen kämpft die „Kritische Theorie“, und Horkheimers Buchtitel „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“ ist so etwas wie deren Grundmotto. Ihr Grundinteresse ist das Interesse an einer vernünftigen Gesellschaft. Sie betrachtet daher die bestehende Wirklichkeit nicht als vorgegeben: „... die kritische Anerkennung der das gesellschaftliche Leben beherrschenden Kategorien enthält zugleich seine Verurteilung“¹⁾.

Die bestehenden Tatsachen in der Gesellschaft werden von der Kritischen Theorie als Produkte menschlicher Tätigkeit begriffen, „die grundsätzlich unter menschliche Kontrolle gehören und jedenfalls künftig unter sie kommen sollen“²⁾, sie verlieren damit den Charakter bloßer Tatsächlichkeit, den ihnen die traditionelle Theorie verleiht, indem sie ihr Interesse lediglich auf die Organisation des Wissens richtet. Denn dadurch bleiben ihre Theorien dem Gegenstandsbereich bloß äußerlich, weil die Tatsachen nicht auf ihr historisches Gewordensein und die in ihnen liegenden und sie verändernden Spannungsmomente hin untersucht werden.

Das bedeutet in Hinsicht auf die kritische Gesellschaftstheorie: Die bestehende Gesellschaft soll nicht nur zutreffend beschrieben werden, damit man technisch erfolgreich in ihr handeln kann, vielmehr wird sie zugleich kritisch gemessen an der normativen Vorstellung einer (nicht nur denkbaren, sondern real

als möglich nachzuweisenden) herrschaftsfreien und gerechten Gesellschaft. Aus dieser Konfrontation des Bestehenden mit der normativen Idee einer vernünftigen Gesellschaft läßt sich die Unvernünftigkeit der Wirklichkeit erkennen; ihre Antagonismen und „Widersprüche“ werden sichtbar. Die Widersprüche, d. h. die existierenden Gegensätze und Inhomogenitäten, die von der traditionellen Theorie als factum brutum hingenommen werden, mit dem man „rechnen“ kann, bilden den Zentralpunkt einer „kritischen Theorie der Gesellschaft“. An ihnen wird die Willkür des Wirklichen deutlich; hier ist der Ansatzpunkt dafür, das Gegebene als etwas Gewordenes und sich weiter Veränderndes in Richtung auf eine vernünftige Gesellschaft aufzuzeigen. Dieses Programm ist allerdings von der Kritischen Theorie nie zur Gänze verwirklicht worden.

Nach Horkheimer ist das Schicksal der modernen, von der abendländischen Zivilisation geprägten Welt im wesentlichen durch die Geschichte der Vernunft bestimmt — und davon, wie Vernunft aufgefaßt wurde und wird. Horkheimer unterscheidet zwischen einer objektiven Theorie in der Vernunft, „derzufolge Vernunft ein der Wirklichkeit innewohnendes Prinzip ist“³⁾, und einer Theorie der bloß „subjektiven“ Vernunft, nach der „einzig das Subjekt in einem genuinen Sinne Vernunft haben“ kann, wobei sich Vernunft eben als Einstellung, als subjektive „Fähigkeit“ erweist, „Wahrscheinlichkeiten zu berechnen und damit einem gegebenen Zweck die richtigen Mittel zuzuordnen“⁴⁾.

Horkheimers These ist, daß große philosophische Systeme ursprünglich als objektive Theorien der Vernunft entwickelt worden sind, daß aber im Laufe der geistesgeschichtlichen Entwicklung die subjektive Vernunft die Oberhand gewonnen und zur „gegenwärtigen Krise der Vernunft“ geführt habe. Die Vernunft wurde „subjektiviert“, „formalisiert“, konnte dann nicht mehr „helfen zu bestimmen, ob irgendein Ziel an sich wünschenswert ist“⁵⁾. Ziele wurden von der Vernunftkritik ausgenommen. Die Vernunft entfaltete „eine Tendenz... ihren eigenen objektiven Inhalt aufzulösen“⁶⁾, trennte sich von der Religion, von inhaltlich-objektiver Wahrheit und von ethischer und moralischer Einsicht. Mit der Auf-

³⁾ Max Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/M. 1967, S. 16.

⁴⁾ Ebd., S. 16 f.

⁵⁾ Ebd., S. 19.

⁶⁾ Ebd., S. 23.

¹⁾ Max Horkheimer, Kritische Theorie, 2 Bde, Frankfurt/M. 1968, Bd. 2 S. 157.

²⁾ Ebd., S. 158.

gabe ihrer Autonomie wurde die Vernunft „zu einem Instrument“⁷⁾). Die Ideen wurden instrumentalisiert, entsubstanzielliert, formalisiert, auf bloße Zweck-Mittel-Schemata unter dem Anwendungs- und Operationalisierungsaspekt reduziert. Die eigentlichen Ideeninhalte, die die abendländische Kultur und die von ihr in Gang gesetzte Zivilisation initiiert hatten, werden „durch die Formalisierung der Vernunft unterhöhlt“⁸⁾). Falsch verstandene Aufklärung griff zwar die Religion und die Kirche an, brachte letztlich aber „die Metaphysik und den objektiven Begriff der Vernunft“ „zur Strecke“⁹⁾). Subjektivierung und Formalisierung führen zur „Neutralisierung der Vernunft“¹⁰⁾ und zur „Verdinglichung“¹¹⁾ aller Prozesse und Denkgegenstände und schließlich zu einer totalen „Reduktion der Vernunft auf ein bloßes Instrument“¹²⁾). In der Instrumentalisierung verliert die subjektive Vernunft „alle Spontaneität, Produktivität, die Kraft, Inhalte neuer Art zu entdecken und geltend zu machen — sie verliert, was ihre Subjektivität ausmacht“¹³⁾), sie zerstört also ihre eigenen Grundlagen, löst sich gleichsam in ihrer eigenen Selbstanwendung auf. Der Pragmatismus, der Instrumentalismus obsiegt: „Das Prinzip der Herrschaft ist das Idol, dem alles geopfert wird“¹⁴⁾). Subjekt und Natur, Subjekt und Objekt würden einander entfremdet, die Natur beherrscht, vergewaltigt, ausgebeutet und „zu bloßem Material degradierte Natur, bloßer Stoff, der zu beherrschen ist, ohne jeden anderen Zweck als eben den seiner Beherrschung“¹⁵⁾), das Individuum wird entleert auf die bloße Funktion seiner Selbsterhaltung, wird isoliert, manipuliert, konform organisiert: Individualität wird beeinträchtigt oder gar zerstört: So „ist das Zeitalter der ungeheuren industriellen Macht dabei, das Individuum zu liquidieren“¹⁶⁾). Aber: „Der Sieg der Zivilisation ist zu vollständig, um wahr zu sein“¹⁷⁾).

Horkheimers Diagnose ist äußerst pessimistisch. Dennoch hofft er auf eine sprachkritische und gesellschaftskritische Philosophie, die den Menschen zur Einsicht über diesen historischen Entwicklungsprozeß hilft, „sozusagen als ein Korrektiv der Geschichte wir-

ken“¹⁸⁾) kann und den Automatismus der inneren Selbstzerstörung der Vernunft durch Formalisierung, Subjektivierung und Instrumentalisierung aufheben kann, so daß „ein neues Zeitalter“ sich ankündigen kann, „in dem die Individualität als Element in einer weniger ideologischen und humaneren Daseinsform neu erstehen kann“¹⁹⁾). Dazu bedarf es, meint Horkheimer, allerdings einer kritisch negierenden, einer denunzierenden Philosophie, die alles das aufdeckt, dingfest und damit überwindbar macht, „was die Menschheit verstümmelt und ihre freie Entwicklung behindert“²⁰⁾). „Wenn es der Philosophie gelingt, den Menschen zu helfen, diese Faktoren zu erkennen, wird sie der Menschheit einen großen Dienst erwiesen haben“²¹⁾). Diese Kritik „beruht auf dem Vertrauen in den Menschen“ (das „den sogenannten aufbauenden Philosophien“²²⁾) fehlt). Gegenüber der Tendenz der subjektiven Vernunft, ihrer rationalen Grundlagen beraubte Ideen „zum Kern einer neuen Mythologie“ werden zu lassen²³⁾), meint Horkheimer — mit besonderem Blick auf die mythologisierten gesellschaftlichen Zwänge: „Wenn wir unter Aufklärung und geistigem Fortschritt die Befreiung des Menschen vom Aberglauben an böse Kräfte, an Dämonen und Feen, an das blinde Schicksal — kurz, die Emanzipation von Angst, verstehen, dann ist die Denunziation dessen, was gegenwärtig Vernunft heißt, der größte Dienst, den die Vernunft leisten kann.“²⁴⁾) Im Namen der Vernunft muß also die subjektive Vernunft kritisiert werden, muß nach Horkheimer die Subjektivierung, Formalisierung und Instrumentalisierung wenn nicht aufgehoben, so doch weitgehend gemindert und reduziert werden. Die Philosophie hat nach Horkheimer die Aufgabe, Vehikel der kritischen Vernunft zu sein, dem Übergewicht der Formalwissenschaftlichkeit, der bloßen Ziel-Mittel-Rationalität wirksam zu begegnen.

Horkheimers Diagnose — so pessimistisch und pauschal sie ist — enthält zweifellos einen wahren Kern. Tendenzen zur Technokratisierung und zur Herrschaft formaler organisierender Wissenschaftlichkeit, also zum Szientismus, sind tatsächlich festzustellen, wenn auch das Menetekel etwas überzeichnet scheint. Ob der Mechanismus einer sich selbst

⁷⁾ Ebd., S. 30.

⁸⁾ Ebd., S. 44.

⁹⁾ Ebd., S. 27.

¹⁰⁾ Ebd., S. 60.

¹¹⁾ Ebd., S. 47f.

¹²⁾ Ebd., S. 59.

¹³⁾ Ebd., S. 61.

¹⁴⁾ Ebd., S. 104.

¹⁵⁾ Ebd., S. 97.

¹⁶⁾ Ebd., S. 148.

¹⁷⁾ Ebd., S. 100.

¹⁸⁾ Ebd., S. 173.

¹⁹⁾ Ebd., S. 152.

²⁰⁾ Ebd., S. 152.

²¹⁾ Ebd.

²²⁾ Ebd.

²³⁾ Ebd., S. 38.

²⁴⁾ Ebd., S. 174.

entobjektivierenden Vernunft mit Notwendigkeit zur Entmenschlichung führt, nichts übrig läßt als den verdinglichenden, entfremdenden und manipulierenden Ausbeutungswillen, das bleibt fraglich. Wenn die angewandte Wissenschaft sich auf die Diskussion von Mitteln bei gegebenen Zielen beschränkt, so bleibt dennoch für die Philosophie eine rationale Diskussion der Ziele und Werte offen. Im übrigen konnte und kann die Wissenschaft — zumindestens die reine oder Grundlagenwissenschaft — nie ausschließlich instrumentalistisch unter dem technischen Herrschaftsinteresse des Menschen gedeutet werden (eine Fehldeutung, wie sie Habermas später insbesondere den Naturwissenschaften unterstellen sollte). Ob die Subjektivierung der Vernunft in einem notwendigen dialektischen Prozeß der Selbstzerstörung jegliche inhaltsgebundene Vernunft beenden muß, kann füglich bezweifelt werden, ergibt doch eine Subjektivierung auch Freiheits- und Deutungschancen. Gerade die Subjektivierung der Vernunft im Sinne einer zu erstrebenden, möglichst zu verwirklichenden Leitorientierung kann Anlaß geben zur moralischen Verpflichtung, zu einem aktivierenden Appell, Aufklärung zu wagen und zu leisten. Ein Fatalismus der objektiven Vernunft böte keineswegs notwendig die Garantie einer besseren Welt. Mit seiner Kritik an einer totalen Instrumentalisierung der Vernunft und der vollständigen Verwissenschaftlichung aller Lebensbereiche hat Horkheimer sicherlich im Endergebnis recht. Bloße formale Rationalisierung kann niemals zur Humanität führen. Wissenschaft liefert keine Garantie moralischer Vervollkommnung. Philosophisches Nachdenken und humanes Handeln lassen sich durch bloß formal-rationale Wissenschaft weder erzeugen noch ersetzen. Wertorientierungen müssen mehr denn je den Menschen bewußt gemacht und in der Gesellschaft diskutiert werden, „hinterfragt“ und „problematisiert“ werden, wie es ein modischer Jargon im Gefolge der Kritischen Theorie nennt. Horkheimer war zweifellos einer der ersten von denen, die die Krise der europäischen Wissenschaften und der mit ihnen verbundenen überhöhten Wissenschaftsgläubigkeit *sozialphilosophisch* diskutierten und die Gefahren einer überzogenen szientistischen Vereinseitigung, einer totalen Instrumentalisierung und Beherrschung von Natur und Gesellschaft klar in den Blick nahmen.

Horkheimer und die Frankfurter Schule haben auch das Verdienst, das Zusammenspiel von Wissenschaft, Gesellschaft, technischer

Entwicklung, Kulturveränderung und Konventionsstilisierung zum Thema der Sozialphilosophie gemacht zu haben.

Die Frankfurter Schule erreichte ihre größte Publizität und meinungsbildende Wirkung aber erst sehr viel später durch den Versuch von Habermas, in Auseinandersetzung mit der analytischen Philosophie die wissenschaftstheoretische Möglichkeit einer kritischen Gesellschaftstheorie zu begründen. An die Stelle einer ausgeführten, auf die aktuelle gesellschaftliche Lage bezogene Theorie der Gesellschaft, die in erfolgreiches Handeln umsetzbar sein müßte, wie sie Marx im „Kapital“ für seine Zeit hatte, trat die Reflexion über die Möglichkeit des kritischen Bewußtseins. Theorie wurde zu ihrer eigenen Metatheorie und konnte sich von ihrer ersten Fragestellung nicht mehr entfernen.

In dieser Weise sind z. B. die Beiträge Adornos zur Kritischen Theorie zu bewerten. In der von ihm gemeinsam mit Horkheimer verfaßten „Dialektik der Aufklärung“²⁵⁾ wird die Horkheimersche Kritik an der traditionellen Theoriebildung, die auf die neopositivistische Wissenschaftsphilosophie bezogen war, erweitert zur globalen Vernunftkritik. Der Vorwurf gegen die Aufklärung ist, daß sie in einen Widerspruch zwischen Intention und Verwirklichung gerät. Ihr Anspruch richtet sich auf die Befreiung des Menschen aus der Bindung an irrationale mythische Vorstellungen, die ihm die Unveränderlichkeit der Wirklichkeit suggerieren. Aber anstelle der Befreiung des Menschen von den irrationalen Autoritäten fällt die Aufklärung in den Mythos zurück: „Denn Mythologie hat in ihren Gestalten die Essenz des Bestehenden: Kreislauf, Schicksal, Herrschaft der Welt als die Wahrheit zurückspiegelt und der Wahrheit entsagt. In der Prägnanz des mythischen Bildes wie in der Klarheit der wissenschaftlichen Formel wird die Ewigkeit des Tatsächlichen bestätigt und das bloße Sein als der Sinn ausgesprochen, den es versperrt.“²⁶⁾ Aufklärung führt damit ebenso zur Knechtung des Menschen wie der Mythos; der wissenschaftliche Fortschritt schlägt um in gesellschaftlichen Rückschritt, insofern die Technik es ermöglicht, den Menschen immer perfekter zu manipulieren und zu unterdrücken. Der Aufklärung wohnt also ein dialektischer Widerspruch inne, aber die Widersprüche der Wirklichkeit erscheinen

²⁵⁾ Max Horkheimer und Th. W. Adorno *Dialektik der Aufklärung* (1944), Frankfurt/M. 1969.

²⁶⁾ Ebd., S. 33.

unter dem von der Logik ausgesprochenen Diktat der Widerspruchsfreiheit nicht mehr in der Theorie. „Der dialektische Widerspruch drückt die realen Antagonismen aus, die innerhalb des logisch-szientistischen Denksystems nicht sichtbar werden.“²⁷⁾

Wie viele Autoren vor und nach ihnen deuten Adorno und Horkheimer allerdings die Aufklärung eher als geschichtsphilosophische These denn als normative Leit- und Zielvorstellung, Aufklärung als These von der geschichtlichen Siegesicherheit oder gar der „Allmacht“ der Vernunft und Aufklärung als Appell (ohne Unterstellung der Erfüllbarkeit, der Realisierungsgewißheit der Vernunft in der Geschichte) wurden und werden allzu leicht verwechselt: Aufklärung kann aber nur als teilweise und schrittweise zu verfolgendes ideales Leitprogramm ohne optimistische historische Siegesicherheit, ohne Hoffnung auf den totalen Gesamterfolg der Vernunft verstanden werden: als normative Leitorientierung, als utopische (als regulative) Idee, nicht als historische Prognose oder Versprechung. Sie darf Verstand und Vernunft nicht absolut setzen, den Menschen nicht nur als das „Vernunfttier“ mißverstehen. Dennoch kann die Vermehrung der Eigenvernunft eines jeden, das Kantsche „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“, ein sinnvolles Leitbild sein, das der Erziehung zur historischen Eigenständigkeit, zur Mündigkeit voransteht.

Aus der These von der Dialektik des Fortschritts, der zum Rückschritt wird, hat Adorno schließlich die Vorstellung einer „negativen Dialektik“ abgeleitet, einer Dialektik des Verfalls bzw. der fortschreitenden Entfremdung.

Herbert Marcuse hat in seinen Schriften den Grundgedanken der Kritischen Theorie durch die Aufnahme von Erkenntnissen der Psychoanalyse mit einer neuen Nuance versehen. In seinem Werk „Der eindimensionale Mensch“²⁸⁾ untersucht er die der Wissenschaft vorgeworfene halbierte Vernunft im Hinblick auf ihre Auswirkungen im Bewußtsein der Menschen, die im Spätkapitalismus in einem auf ständige Konsumausweitung angelegten Wirtschaftssystem leben. Er stellt gewichtige Unterschiede zur Marxschen Ausgangslage fest. Die Entfremdung hat ihren Charakter geändert. Die Menschen werden nicht mehr unterdrückt, indem ihr Konsum

auf das Existenzminimum reduziert wird, sondern im Gegenteil durch das Verführen zum Konsum um des Konsums willen. Die Repression erfolgt durch Entsublimierung: Die Menschen denken nur noch in Kategorien des Konsums und in vorgegebenen Wertvorstellungen, ihr Bewußtsein wird eindimensional, und sie sind zur Emanzipation, zur Wertkritik und zur Selbstbefreiung nicht mehr fähig. Durch die weitgehende Integration der Arbeiterschaft, der ursprünglich revolutionären Klasse, in das Konsumsystem, ist das von Marx gesehene Subjekt einer möglichen Gesellschaftsveränderung verschwunden. Allenfalls in nicht integrierten Randgruppen der Gesellschaft, den Studenten, die noch nicht im Produktionsprozeß stehen, oder den Intellektuellen könnte ein neues revolutionäres Subjekt entstehen.

Marcuses Anweisung zum praktischen Handeln mit dem Ziel einer Gesellschaftsveränderung lautet daher, sich dem Konsum und der dadurch bewirkten Selbstentfremdung zu verweigern, alternative Lebensformen und eine neue Sensibilität zu entwickeln. Aber dieses Alternativmodell der Gesellschaft, „eine Gesellschaft ohne Krieg, ohne Ausbeutung, ohne Unterdrückung, ohne Armut und ohne Verschwendung“²⁹⁾, bleibt leider ebenso wünschenswert wie abstrakt. Konkrete Überlegungen, wie eine solche Gesellschaft organisiert sein müßte, und wie der konkrete Weg aus der Gegenwart in die wünschbare Zukunft aussehen soll, finden sich bei Marcuse nicht. Es fehlt also jedes technische Wissen über Möglichkeiten der Veränderung — das ist nicht zuletzt eine Folge der Abwertung des sogenannten instrumentellen Wissens.

„Befriedete Gesellschaft“ — „eine Gesellschaft ohne Krieg, ohne Grausamkeit, ohne Brutalität, ohne Unterdrückung, ohne Dummheit, ohne Häßlichkeit“, so definierte Marcuse 1967 im Spiegel³⁰⁾: „Die (echten) Bedürfnisse, die ich meine, sind ... heute unterdrückte organische Bedürfnisse: Das organische Bedürfnis nach Frieden, nach Ruhe, nach Schönheit, kurz: befreite Sensibilität. Sie gehört wesentlich zum Bilde einer befriedeten Gesellschaft.“ „Daß eine solche Gesellschaft möglich ist, daran zweifle ich überhaupt nicht, wenn ich

²⁷⁾ Th. W. Adorno u. a. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied/Berlin 1969, S. 35.

²⁸⁾ Herbert Marcuse Der eindimensionale Mensch, Neuwied/Berlin 1967.

²⁹⁾ H. Marcuse, in: Revolution oder Reform? H. Marcuse und K. Popper. Eine Konfrontation, München 1971, S. 15.

³⁰⁾ H. Marcuse; Professoren als Regenten? Spiegelgespräch mit dem Philosophen Prof. H. Marcuse, in: Der Spiegel, Heft 35/1967, S. 112 ff. Zitate: S. 112, S. 117 u. S. 112.

mir die heutigen technischen, wissenschaftlichen und psychologischen Bedingungen ansehen. Die Frage ist: Wie kann man dazu kommen?"

Marcuse sieht genau, daß diese neue befriedete Gesellschaft einen neuen Menschen — mit anderen Bedürfnissen, mit einer neuen Triebstruktur — voraussetzt: Solange die ökonomische Konkurrenz, der demonstrative Konsum, das Einander-Ausstechen-Wollen, Machtwünsche, Ausbeutung, Aggression und Leistungszwang durch Erziehung in den Bedürfnissen verankert werden, solange Herrschaft, Konkurrenz, Leistung und Unterdrückung das soziale Klima bestimmen, sieht er keine Möglichkeit für eine freie, befriedete Gesellschaft. „Das Bedürfnis, technische Gebrauchsartikel, Apparate, Instrumente und Maschinen zu besitzen, zu konsumieren, zu bedienen und dauernd zu erneuern ... ist zu einem ‚biologischen‘ Bedürfnis ... geworden. Die(se) zweite Natur des Menschen widersetzt sich jeder Veränderung, welche diese Abhängigkeit der Menschen von einem immer dichter mit Handelsartikeln gefüllten Markt sprengt oder vielleicht abschafft — seine Existenz als Konsument aufhöbe ... Die von diesem System geschaffenen Bedürfnisse sind deshalb stabilisierende, konservative Bedürfnisse: die Konterrevolution ist in der Triebstruktur verankert.“^{30a)}

Industrieller Wohlstand in kapitalistischen Gesellschaften führt nach Marcuse zur sozialen Korruption: Man unterwirft sich freiwillig dem Diktat der Konsumwertungen. Verführt vom steigenden Wohlstand, teilt nach Marcuse auch die Arbeiterschaft die systemstabilisierenden Bedürfnisse, die ihr die Konsumgesellschaft angenehm einflüstert: Obwohl objektiv noch der „Träger der Revolution“, ist die Arbeiterklasse nach Marcuse korrumpiert. „So wird in der Triebstruktur der Ausgebeuteten ein handfestes Interesse am bestehenden System befördert, und der Bruch mit ... der Repression — eine notwendige Vorbedingung der Befreiung — findet nicht statt. Hieraus ergibt sich, daß der radikale Wandel, der die bestehende Gesellschaft in eine freie transformieren soll, ... hineinreichen muß ... (in) die biologische Dimension, in der die vitalen Bedürfnisse und Befriedigungen des Menschen sich geltend machen ... Eine Befreiung (setzt) Veränderungen in dieser Dimension voraus,

das heißt andere Triebbedürfnisse, andere Reaktionen des Körpers wie des Geistes.“^{30b)}

Wettbewerbseifer, Besitzstreben, Prestigegeheiß, Machtwünsche, Leistungsmotivation — diese Strebungen müssen nach Marcuse sozial entschärft, als repressiv, also als unterdrückend, entlarvt und ihrer Sonderbetonung beraubt werden, damit ein befriedetes Dasein ohne ökonomischen Konkurrenzdruck und Leistungszwang, ohne Aggression möglich ist. Überflüssige Luxusgüter, durch Werbung manipulierte unechte Bedürfnisse, Produktion um der Produktion und des bloßen Profites willen, nationale Rüstungs- und Prestigeproduktion, Produktion mit eingeplantem baldigem Verschleiß — auf all diese Kennzeichen kapitalistischer Wirtschaftssysteme könnte und müßte die befriedete Gesellschaft Marcuses verzichten. Nein, nicht verzichten — denn die Menschen erstrebten dies gar nicht mehr, ihre Triebstruktur wäre ja verändert.

Nur fragt sich: Wie kann man die Triebstruktur selber ändern? Marcuse erkennt selbst den Teufelskreis: Er führt die Revolution der Gesellschaft auf die Revolution der Triebstruktur zurück, auf die Umwälzung der historisch überformten „biologischen“ Bedürfnisse. Aber die Revolution der Triebstruktur ist nur in einer befreiten Gesellschaft möglich. Kurz: Erst der neue Mensch kann die befriedete Gesellschaft schaffen. Doch die befriedete Gesellschaft schafft erst den neuen Menschen. Der Kreis scheint nicht zu sprengen zu sein.

Entlarvt Marcuse damit sich selber als Phantasten?

In seinen Büchern „Triebstruktur und Gesellschaft“ und „Versuch über die Befreiung“ versucht er nachzuweisen, daß das ökonomische Konkurrenz- und Leistungsprinzip der hochentwickelten Industriegesellschaften in seiner Vorrangstellung abgelöst werden könne durch das Lustprinzip (nach Freud): eine Kultur, geschaffen vom Spieltrieb statt durch das Leistungsprinzip, durch freiwillige, mühelose und spielerisch vollbrachte, nicht-verwaltete Arbeit statt vom organisierten Leistungszwang. „In einer wahrhaft menschlichen Kultur wird das Dasein viel mehr Spiel als Mühe sein, und der Mensch wird in der spielerischen Entfaltung statt im Mangel leben.“ „Der Spieltrieb ist das Vehikel dieser Befreiung.“³¹⁾

Marcuse setzt schon in seinem Buch „Der eindimensionale Mensch“, besonders aber in sei-

^{30a)} Ebd. S. 33f.

³¹⁾ H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1968, S. 186 u. S. 185.

^{30a)} H. Marcuse, Versuch über die Befreiung, Frankfurt/M. 1969, S. 26f.

nem „Versuch über die Befreiung“ alle seine Hoffnungen auf diese neue ästhetisch gefaßte Technik, in der nicht die Herrschaft des Leistungsapparates verkörpert ist: „Ist es immer noch nötig zu wiederholen, daß Wissenschaft und Technologie die großen Vehikel der Befreiung sind...?“³²⁾ Er spricht „von einer Technologie der Befreiung, dem Produkt einer wissenschaftlichen Imagination, die frei ist, die Formen eines menschlichen Universums ohne Ausbeutung und Mühsal zu entwerfen und zu planen“: „Ein Bündnis von befreiender Kunst und befreiender Technologie“, Technik „als Kunst“, „als ‚Organon‘ der ‚Kunst des Lebens‘“³³⁾.

„Wir haben ja hier und heute ein geschichtliches Novum, insofern die technische und wissenschaftliche Entwicklung der Produktivität eine Stufe erreicht hat, an der dieser neue Mensch nicht mehr eine Sache der mehr oder weniger willkürlichen Spekulation ist, sondern — ich möchte beinahe sagen — aus dem Stand der Produktivkräfte abgeleitet werden kann.“³⁴⁾ „Freiheit hängt in der Tat größtenteils vom technischen Fortschritt, von der Fortentwicklung der Wissenschaft ab.“ „Die geplante Nutzung der Ressourcen zur Befriedigung der Lebensbedürfnisse bei einem Minimum an harter Arbeit, die Umwandlung der Freizeit in freie Zeit, die Befriedigung des Kampfes ums Dasein“³⁵⁾, die Freisetzung der vitalen Triebe von jeder Unterdrückung, die Abschaffung des Leistungszwangs und der Herrschaftsstrukturen im industriellen Apparat — all dies, glaubt Marcuse, sei heute realisierbar, und zwar aufgrund der erreichten oder erreichbaren technologischen Perfektion. Die Errungenschaften der industriellen Technik im Zeitalter der Automation erlauben, die neue Technik und den neuen Menschen zu verwirklichen. Das Leistungsprinzip habe seine historische Schuldigkeit getan: Man könne nun über das Leistungsprinzip selbst hinausgehen und Wissenschaft und Technik sowie deren industrielle Verwertung relativ herrschaftsfrei — eben unter dem Spieltrieb — organisieren.

Diese Thesen Marcuses sind selber „technokratisch“, obwohl Marcuse die Technokratie kritisiert: Rein technische Vorbedingungen entscheiden auch für ihn über soziale Problemlösungen. Wenn aber jede verwaltete

Technologie schon als rationales Verfahren die Logik der Herrschaft in sich verkörpert, wie Marcuse in „Triebstruktur und Gesellschaft“ behauptet, dann ist eine für Bestand und Entwicklung der Menschheit ausgedehnte und also organisierte herrschaftsfreie Technik als freie Kunst möglich. Eine bloße Hippiekultur könnte nicht die nötige umfassende Versorgungstechnologie aufbauen, auch nicht, wenn die Genußideologie sich wirksam polarisierte.

Die historische Durchsetzung des Lustprinzips, die Aufhebung der ökonomischen Zwangskonkurrenz wären nach Marcuse gleichbedeutend mit der Aufgabe des Leistungsprinzips; denn das Leistungsprinzip drückt seiner Meinung nach aus, „daß unter seiner Herrschaft die Gesellschaft entsprechend der konkurrierenden ökonomischen Leistung ihrer Mitglieder geschichtet ist“³⁶⁾. Ob er nur die „zusätzliche“, „unnötige“ Repression durch „entfremdete“ Arbeit dem „Leistungsprinzip“ zurechnet, bleibt nach seinen Schriften unklar.

Leistungen der Phantasie, des Künstlers, des Wissenschaftlers, des Erfinders — sie fallen für Marcuse gar nicht unter das Leistungsprinzip. Sie repräsentieren schlicht „die Kritik am Leistungsprinzip“. Da ihm aber das Leistungsprinzip wiederum auch als Selbstdarstellungsmittel, als Prinzip der Selbstbewährung, gilt, wird seine Theorie hier widerspruchsvoll oder bestenfalls mehrdeutig. Der Zwang zur beruflichen Arbeit, der Kauf- und Tauschwert dieser Arbeit, Arbeit als Existenzsicherungsinstrument sowie als puritanische Tugend, die Prämierung des ökonomischen Erfolges und die dadurch bestimmte, angeblich dadurch allein bestimmte Gesellschaftsschichtung, die soziale Wirkung der Publicity und des öffentlichen Images einer scheinbar vollbrachten Leistung, der als persönliche Leistung präsentierte Wahlerfolg, die erzwungen und widerwillig ausgeführte Routinearbeit und dagegen die freiwillig, durch harten Einsatz vollbrachte, oft mühevoll schöpferische (etwa wissenschaftliche oder künstlerische) Leistung, die Leistung als Ausdruck und Selbstdarstellungsmittel der Persönlichkeit — all dies wird von Marcuse (wie auch übrigens von den Ideologen der Leistungsgesellschaft) in einen großen Topf geworfen. Echte Leistungen sind aber von Scheinleistungen sorgsam zu trennen, ebenso freiwillige von erzwungenen. Marcuse

³²⁾ Versuch über die Befreiung, a. a. O., S. 27.

³³⁾ Ebd., S. 37 f., S. 76. Vgl. auch S. 44, ebenfalls „Der eindimensionale Mensch“, a. a. O., S. 249.

³⁴⁾ Der Spiegel, a. a. O., S. 115.

³⁵⁾ Versuch über die Befreiung, a. a. O., S. 37; Der eindimensionale Mensch, a. a. O., S. 263.

³⁶⁾ Triebstruktur und Gesellschaft, a. a. O., S. 49. Zum folgenden vgl. ebd., S. 143 ff.

hat es nach dieser groben Vermengung leicht, berechnete Kritiken gegen die erzwungene unwürdige Fließbandarbeit auf die Leistungsmotivation, auf das Leistungsprinzip überhaupt zu übertragen und eine Art Leistungsdefaitismus zu predigen. Der Fehler sitzt schon in der globalen Voraussetzung.

Wer das Leistungsprinzip in allen seinen Varianten diffamiert, wer das kulturell mühsam erworbene Sachwissen und dessen Weiterentwicklung diskriminiert, der könnte auch gar keine neue Technik der ausreichenden Versorgung planetarisch etablieren oder aufrechterhalten. Im Zeichen wachsender Bevölkerung und knapper Rohstoffe kann die einmal erreichte Perfektion der Technik nicht auf Dauer genügen. Der technische und wissenschaftliche Fortschritt läßt sich nicht einfach einfrieren, statisch halten, ohne bald zum fatalen Rückfall zu werden. Ohne Leistungsmotivation und deren Kultivierung kann die Menschheit nicht mehr überdauern.

Damit ist nicht behauptet, daß unter allen Umständen der berufliche Leistungszwang für *alle* aufrechterhalten bleiben müßte. Die Wohlfahrtsgesellschaft tendiert ja dahin, gewisse Existenzgarantien zu geben — besonders für Kranke, Alte, Schwache. Und sie setzt die Arbeitszeit herab — freilich nicht so sehr aufgrund des technologischen Fortschritts allein, wie Marcuse meint, sondern wesentlich auch aufgrund des organisierten Arbeitskampfes.

Marcuses Utopie von der künftigen Alleinherrschaft des Lustprinzips ist allzu pauschal, sie ist regressiv, unrealistisch, letztlich unsozial — so progressiv sie sich gibt. Wenn Marcuses Appell gegen das Leistungsprinzip weltweit befolgt würde, vervielfachte sich die anlaufende Hungerkatastrophe in der Dritten Welt in nicht sehr ferner Zukunft. Und ungefähr ein Drittel der Menschheit hungert schon heute. Geradezu absurd und unreal sind sowohl Marcuses Thesen von der absoluten Abschaffbarkeit und Überwindung des Leistungsprinzips als auch die von der mühelosen technologischen Befriedigung aller Bedürfnisse.

Freilich hat Marcuse recht damit, daß aus Profitinteressen allzu viel Überflüssiges produziert und die Verschwendung geradezu kultiviert wird, daß bei rationellem Einsatz aller technologischen Mittel (auch der Rüstungsaufwendungen) für die Versorgung der Darbenden sehr viel mehr Not verhindert werden könnte. Fraglich ist dagegen, ob die heutigen technischen und ökonomischen Mittel zur Be-

seitigung aller Hungers- und Versorgungsnoten ausreichen. Nur genaue Analysen und detaillierte Schätzungen könnten dies entscheiden. Doch daß dazu in der nächsten Generation die Menschheit sich verdoppeln wird, in der ein Drittel, wie erwähnt, schon heute hungert — diese höchst realen und lawinenartig die Probleme multiplizierenden Nebenbedingungen tauchen in Marcuses Analyse gar nicht auf. Statt dessen predigt Marcuse die Befreiung von der Überflußgesellschaft und die Totalbefolgung des Lustprinzips. Dies ist keine realistische und human verantwortliche Strategie. Marcuse glaubte es auch nicht nötig zu haben, detaillierte Resultate der empirischen Sozialwissenschaften, vor allem der Demographie, Ökologie, Ökonomie, Ethologie überhaupt zur Kenntnis zu nehmen. Marx als Ökonom hätte nie die Relevanz der Erfahrungswissenschaften für die Gesellschaftstheorie geleugnet wie Marcuse. Auch über Ergebnisse der Humanbiologie geht Marcuses Historismus allzu großzügig hinweg: Die Triebstruktur ist für Marcuse ausschließlich historisch-gesellschaftlich bedingt und demgemäß veränderbar.

Seine Zukunftsvision malt eine Idylle von der aggressionsfreien, befriedeten Gesellschaft, die ihre Interessenkonflikte „ohne Brutalität, ohne Grausamkeit und ohne Aggression“ zu lösen vermag. Marcuses Großzügigkeit gegenüber biologischen Grunddynamiken ist die Grotteske, in der die Ignoranz die Titelrolle spielt: Er vollendete mit leichter Hand die idealistische und anthropomorphistische Elimination der Biologie, als er gefragt wurde, ob auch Tiere gegen die Grausamkeit anderer Tiere zu schützen seien: „... soweit als Grausamkeit unter den Tieren einfach durch Unsicherheit, Schwäche und Not bedingt ist, ja ... Ob man je verhindern können wird, daß der große Fisch den kleinen frißt? Vielleicht kommen wir noch einmal dazu, wenn nämlich der große Fisch genug Nahrung hat, so daß er den kleinen nicht braucht ... Die Idee der Befriedigung der Natur ist eine geschichtliche, keine metaphysische ...“³⁷⁾

Ein neuer Franziskus predigt also künftig zu den großen Fischen? Doch Paradieses-Grottesken — als kritische Theorie, verkappt als Narkotika verkauft — sind unverantwortlich, pädagogisch u. U. fatal und letztlich inhuman — trotz des respektablen humanen Antriebs, den man Marcuse nicht bestreiten kann. Marcuses Theorie ist Opium der Menschheit, eine säku-

³⁷⁾ Der Spiegel, a. a. O., S. 118.

lare Paradiesutopie, technizistisch-ideologisch begründet, akademisch-romantisch verbrämt, in idealistischem Vokabular präsentiert.

Die total befriedete, aggressions- und konfliktlose Gesellschaft ist Fiktion, wie Marcuse eigentlich selbst zugibt: „Konflikte wird es immer geben.“³⁸⁾ Man kann den Menschen nicht biologisch so verändern, daß jeder Konflikt aggressionsfrei ausgeglichen werden kann. Aggression ist schon begrifflich an alle Konflikte gekoppelt. Doch man kann Konflikte regeln, ohne die Aggression zum Ausbruch kommen zu lassen, ohne Brutalität, ohne Grausamkeit. Dies aber ist nicht durch biologische Manipulation und Umprogrammierung des Menschen zu leisten, sondern durch effektiv ineinandergreifende demokratische Kontrollen unter rationaler Kritik. Die Erziehung zu demokratischer Kontrolle und Kompromißbereitschaft leistet mehr als überfliegende utopische Appelle. Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser.

Marcuse freilich mißtraut den Wirkungen von Predigten und Kontrollen: „Sie können nicht von Menschen, die in ihren Instinkten verkrüppelt sind, eine freie Entwicklung erwarten. Eben deswegen ist ja ein therapeutischer Prozeß notwendig. Der Doktor greift ja auch ein, wenn einer krank ist...“, wenn nötig mit Gewalt: die heilende, verbessernde Gewalt gegen die zerstörende Gewalt der Krankheit. So, glaube ich, ist es auch mit der Gesellschaft.“

Marcuses bekannter Schluß in seinem Aufsatz über „Repressive Toleranz“, daß die abstrakte Toleranz in der Gesellschaft stets die Minderheitenopposition schwächt, stets die Gewalt des „Establishments“ stützt und daß es daher „für unterdrückte und überwältigte Minderheiten ein ‚Naturrecht‘ auf Widerstand“ gebe, außergesetzliche Mittel anzuwenden, sobald die gesetzlichen sich als unzulänglich erwiesen haben“^{38a)} — dieser Schluß Marcuses ist stets als Legitimierungsversuch für Gegengewalt verstanden worden.

Welche Früchte soll aber die Saat von Gewalt und Gegengewalt bringen — außer wieder gewaltmäßige Unterdrückung? Aggression ist nicht durch Gegenaggression zu dämpfen. Noch jede Revolution durch Gewalt führte zu einer zumindest zeitweiligen Eskalierung der Gewalt, keineswegs aber endgültig zur erhofften Befreiung. Gewalt ist immer repressiv. Repressivität gegen Repression schließt Be-

friedung sicher aus. Macht korrumpiert siegreiche Revolutionäre. Die These von der Umprogrammierbarkeit des Menschen ist illusionistisch, Marcuses Strategie der „Großen Verweigerung“ jeder Mitarbeit, die Ohne-mich-Haltung, unverantwortlich. „Die Ausbreitung ... von Unzufriedenheit ...“, Untüchtigkeit, Arbeitswiderstand, Verweigerung der Pflichterfüllung, Fahrlässigkeit und Gleichgültigkeit — alles ... Faktoren, die einen höchst zentralisierten und koordinierten Apparat dort trafen, wo der Zusammenbruch an einem Punkt leicht den großen Teile des Ganzen nach sich ziehen könnte ...“³⁹⁾; diese von Marcuse gepredigte Art des passiven oder reaktiven Widerstandes, soweit sie auf den Zusammenbruch des ganzen soziotechnischen Systems zielt, hätte dieselben nicht zu verantwortenden inhumanen Folgen wie die weltweite Aufgabe des Leistungsprinzips: Menschen würden der Illusion einer besseren Welt der Zukunft geopfert. Kein historischer Kalkül der Revolution, der das Chaos, die Anarchie einbezieht und die bloße utopische Hoffnung auf eine heile Welt zur Grundlage hat, kann für hochentwickelte Industriegesellschaften heute humanerweise vertreten werden. Aber in einer explosiv wachsenden Erdgesellschaft, die auf Hungerkatastrophen, Energie- und Wasserversorgungskatastrophen, auf ökologische Verunreinigungen kontinentalen und bald globalen Ausmaßes zusteuert, wenn nicht der Großteil aller sozialen und technologischen Kräfte für die Abwendung oder Milderung dieser Katastrophen eingesetzt wird — in einer solchen Erdgesellschaft wäre der Durchgang durch die Anarchie, durch den Zusammenbruch der Technostruktur und der ökonomischen Systeme erst recht fataler als jede historische Revolution. Um viele Größenordnungen höher wären die Opferzahlen als die Opfer jetziger Systeme, wenn man sich überhaupt, wie Marcuse, auf die brutale historische Bilanzierung einläßt. Und die Konsolidierung eines neuerlichen umfassenden Versorgungssystems nach einem Totalzusammenbruch des technisch-ökonomischen Apparats bliebe unwahrscheinlich. Revolution durch Anarchie liefert keine historische Verbesserungsalternative für die Gesamtheit komplexer Industriegesellschaften: Zu eng hängen zu viele Millionen in ihrer Existenz vom Funktionieren des Technosystems ab.

Marcuses Neigung zum Schwarz-Weiß-Denken, zu klischeehaften Dichotomien in allen

³⁸⁾ Ebd., S. 117.

^{38a)} H. Marcuse; Repressive Toleranz, in: R. P. Wolff, B. Moore, H. Marcuse, Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt/M. 1966, S. 127.

³⁹⁾ Versuch über die Befreiung, a. a. O., S. 124.

Bereichen, hat ihm die realistische Erfassung solcher gesellschaftlichen Veränderungen verbaut. Leistungsprinzip gegen Lustprinzip, Herrschende gegen Beherrschte, Manipulatore gegen Manipulierte, falsche gegen wahre, echte Bedürfnisse, Effizienz, Arbeit, Heroismus gegen Bedürfnis nach Frieden, nach Ruhe, nach Schönheit, Aggression und Konkurrenz gegen befriedetes Dasein, Gewalt und Ausbeutung gegen ästhetische Sensibilität, Unterdrückung gegen Befreiung, repressive Verwaltung gegen freie Solidarität, zementierte Hoffnungslosigkeit gegen Revolution — auf so einfache Entweder-Oder-Klischees läßt sich keine haltbare Theorie hochkomplexer pluralistischer Gesellschaften gründen. Das Schwarz-Weiß-Denken ebenso wie die demonstrative Mißachtung der empirischen Sozialwissenschaften kann nur um den Preis der Unangemessenheit der Theorie erkauft werden.

Das scharfe Denken in Entweder-Oder-Gegensätzen selbst ist sozialpsychologisch als Variante und Syndrom autoritärer Denkmuster erwiesen. Marcuse als autoritärer Denker? Doch wohl nicht. Aber totalitär sind seine Globalklischerungen sicherlich — ein idealistisches Erbe des allumfassenden Anspruchs Hegelscher Begriffsentwicklungen, das ganze Universum der Menschheitsgeschichte ohne viel Rücksicht auf empirische Details in die Dialektik weniger Begriffe zu fassen. Philosophische Utopisten sind meist intellektuelle Totalitaristen. Die Hoffnung, daß sich Marcuses dogmatischer, spekulativer Marxismus auf das jeweils gegenwärtige soziale Leben wirklich anwenden läßt — diese Hoffnung hat McIntyre als schon logisch unmöglich erwiesen.

Auch Marcuses These von der vollständig ein-dimensionalen Gesellschaft nur verwalteter Manipulierter und von den systemstabilisierenden Wirkungen der unterstellten technisch-verwaltungsmäßigen Gleichförmigkeit ist ebenso pauschal-klischeehaft wie falsch. Nicht die totale durchdringende Gleichheit und verwaltungsmäßige Verfügbarkeit stabilisiert komplexe industrielle Gesellschaften, sondern viel eher die Vielzahl der Subkulturen, der Ausweichmöglichkeiten, ja, der Divergenzen- und Spannungen. Marcuse hat den sozialen Pluralismus nicht erkannt, nicht genügend berücksichtigt. Sein Zwei-Klassen-Denken, seine Schwarz-Weiß-Dichotomien verhinderten dies.

Erst wer nicht nur in Gegensätzen ausschließlich zweier Klischees denkt, kann adäquater

pluralistische Sozialsysteme deuten: Er kann freilich nicht mehr *das* Lustprinzip gegen *das* Leistungsprinzip als Totalprinzip der Gesellschaft ausspielen. Beide sind zu undifferenzierte Klischees. Nicht jeder, der ein Lustprinzip bejaht, muß Leistungen negieren — und umgekehrt. Im Sozialen gilt kein durchgängiges scharfes Entweder-Oder. Monolithischer Radikalismus führt stets zu falschen Theorien. Wer von den Repräsentanten des sogenannten „Establishments“ bestreitet die Berechtigung der Bedürfnisse nach Frieden, nach Ruhe, nach Schönheit? Wer wollte diese nicht befriedigen? Wer möchte ausschließlich Leistung, Effizienz, Arbeit, Heroismus kultivieren? Soziale Unterschiede und Entwicklungen drücken sich in detaillierteren Zusammenhängen aus. Konkreter: Die neue Sensibilität Marcuses kann durchaus gesellschaftlichen Einfluß gewinnen, ohne daß die historisch notwendige Leistungsmotivation verschwinden müßte oder dürfte. Die durch gewerkschaftliche Forderungen erzwungene Verringerung der Arbeitszeit und die ästhetische Jugendrebellion könnten Hand in Hand spielen. Erhöhte Wahlmöglichkeiten und Vielfalt der Teilnahme und Selbstspiegelung in verschiedensten kulturellen Gruppen und Organisationen erhöhen die Möglichkeit der Persönlichkeitsdifferenzierung und -entwicklung.

Rationale Kontrolle — totale Demokratisierung in allen Bereichen — fördert keineswegs notwendig die Vernunft. Demokratische Kontrolle — ja, aber unter Nebenbedingungen — das ist unerlässlich: Leistungen in Wissenschaft und Wirtschaft lassen sich nicht in bloßen demokratischen Konsensus auflösen noch durch Solidarisierungssappelle allein erreichen. Wissen entsteht nicht durch Majoritätsentscheid. Die pauschale Kritik der radikalen Linken gegen jede Leistungsmotivation und jedes Sachwissen, gegen die Kriterien wissenschaftlichen Leistungsniveaus, führt zu inhumanen Folgen und Gefährdungen — zumindest tendenziell, so berechtigt die Kritik an totaler fachidiotischer Selbstbeschränkung und Scheuklappenblindheit war und bleibt.

Dem selbstlosen Engagement der früheren kritischen Generation war Bewunderung zu zollen. Doch die rationale Disziplinierung der Kritik und die Erkenntnis der Unerlässlichkeit von Leistungsmotivation und Sachwissen — diese konstruktiven Fermente mußte die kritische Generation dem radikalen Elan erst noch beimischen, um humane Erfolge zu sichern. Die antiwissenschaftliche und besonders anti-naturwissenschaftliche Einstellung und die zu

pauschale Kritik an jedwedem Leistungsprinzip gehen zum merklichen Teil auf Marcuse zurück. Marcuse ernst zu nehmen, heißt hier über ihn hinauszugehen, ohne deshalb die Technokratie oder die soziale Erstarrung zu verfechten.

Jürgen Habermas, eine Generation jünger als die vorgenannten, hat sich bei seinem Versuch einer wissenschaftstheoretischen Fundierung der Kritischen Theorie auf die oben dargestellten Grundpositionen gestützt. In Anknüpfung an zwei Grundsatzreferate von Popper und Adorno auf der Tübinger Tagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 1961 entwickelte er in einem programmatischen Aufsatz „Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik“ in expliziter Gegenüberstellung mit der traditionellen Wissenschaftstheorie die Hauptthesen einer gesellschaftskritischen dialektischen Theorie.

Horkheimer hatte mit seiner Kritik an der traditionellen Theorie ein bestimmtes mögliches Verhalten moderner Wissenschaftler gegenüber praktisch-normativen Fragen treffen wollen. Er glaubte, nachweisen zu können, daß die Forderung nach Wertfreiheit der Wissenschaft — in den Sozialwissenschaften Vorbedingung für die Möglichkeit objektiver Wahrheitsfindung überhaupt — vom einzelnen Wissenschaftler dahin gehend ausgelegt wird, als sei jeder Gedanke, der über die gedankliche Abbildung der Realität hinausgeht, verboten. Die Folge einer solchen Denkhaltung ist das Entstehen einer lediglich instrumentellen Vernunft. Eine solche „instrumentelle Vernunft“ ist dadurch charakterisiert, daß sie es unterläßt, die vorliegende soziale Wirklichkeit auf ihre historische Entstehung hin zu befragen und statt dessen das Bestehende, *weil es besteht*, legitimiert und ihr Erkenntnisinteresse nur darauf richtet, innerhalb des nicht mehr problematisierten Bestehenden technisch erfolgreiches Handeln zu ermöglichen. Eine solche Haltung bezeichnet man dann gewöhnlich als Pragmatismus; dieser verdächtigt nach Horkheimers Auffassung jeden Veränderungswillen als Utopismus.

Wichtig für den Ansatzpunkt der Kritischen Theorie ist nun, daß diese instrumentelle Vernunft sich in Übereinstimmung weiß mit den von der analytischen Philosophie entwickelten formalen Regeln des wissenschaftlich korrekten Denkens.

Daher ist es erklärlich, daß die Kritische Theorie ihren Angriff gegen die moderne Wissenschaftstheorie als die angebliche Legitima-

tionsinstanz der bekämpften instrumentellen Vernunft richtet. Es ist aber auch unmittelbar einsehbar, weshalb dieser Angriff dem falschen Gegner galt. Denn indem die analytische Philosophie zu ihrem Untersuchungsobjekt die Logik wissenschaftlichen Forschens und Beweisens erklärte, erfaßte sie eine allgemeine *formale* Methodologie vernünftigen Denkens und damit eine *notwendige* Bedingung zutreffender Theorien, nicht jedoch jede *hinreichende* Bedingung. Das bedeutet konkret: Eine methodologisch korrekt entwickelte und experimentell vermeintlich abgesicherte Theorie kann eine total verkürzte und einseitige Sichtweise der Wirklichkeit enthalten. Diese Einseitigkeit aufzuheben, ist daher nun keine Frage der Verbesserung der bestehenden oder der Entwicklung einer alternativen wissenschaftlichen Methodologie, sondern ein Problem, das durch die Entwicklung inhaltlich umfassenderer Hypothesen über die Wirklichkeit gelöst werden muß. Eine Kritik der lediglich instrumentellen Vernunft ist aber auch auf dem Boden der sogenannten traditionellen Theorie möglich. Allerdings wird die Kritik an einem bestimmten gesellschaftlichen Verhalten der Wissenschaften bzw. der Wissenschaftler von der Frankfurter Schule nicht als Kritik an ideologischen Aspekten einzelner Theorien aufgefaßt, sondern auf das systematisch-logische Denken überhaupt bezogen. Die Position, von der aus das logische Denken in seiner Beschränktheit angegriffen wird, ist das dialektische Denken. Der Vorwurf, den die Dialektik den Wissenschaften macht, ist derjenige, daß in der klassischen Methode der Wissenschaften eine „harmonistische Tendenz“ verborgen ist, welche die Antagonismen der Wirklichkeit verschwinden läßt. „Sie bringt wesentlich Ungleichnamiges, einander Widerstreitendes, durch die Wahl der Begriffsapparatur und im Dienst von deren Einstimmigkeit, auf den gleichen Begriff“⁴⁰⁾. Die logisch-systematischen Wissenschaften konstruieren also eine „Totalität der Denkbestimmungen“⁴¹⁾, die der Wirklichkeit nicht gerecht wird, während nur „der dialektische Widerspruch die realen Antagonismen ausdrückt...“⁴²⁾, die innerhalb des logisch-szientistischen Denksystems nicht sichtbar werden.

Die Frankfurter Schule vertritt also die Auffassung, daß das logische Denken ein einseitiges, harmonistisches Bild der Wirklichkeit

⁴⁰⁾ Positivismusstreit, a. a. O., S. 24.

⁴¹⁾ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1966, S. 15.

⁴²⁾ Positivismusstreit, a. a. O., S. 35.

entwerfe. Die Ursache dafür ist, daß das logische Denken sich bestimmten Axiomen unterwirft: dem der Widerspruchsfreiheit und dem des ausgeschlossenen Dritten. Gemäß diesen positivistischen Forderungen sind keine Widersprüche in wissenschaftlichen Aussagen zugelassen, bzw. Widersprüche werden für die Wirklichkeit ausgeschlossen. Nun glauben aber die Dialektiker der Frankfurter Schule, die Existenz von Widersprüchen in der Wirklichkeit aufzeigen zu können, etwa im Sinne der Dialektik der Aufklärung. Deren Widerspruch liegt darin, daß ein und dasselbe Phänomen zugleich Fortschritt und Rückschritt bedeutet, was die Logik nicht zu denken vermöge. Daher erhebt die Dialektik den Anspruch, auch dasjenige zu begreifen, was in der Logik als Widerspruch erscheint und deshalb entweder außerhalb der Theorie bleibt oder gewaltsam des Widerspruchs entkleidet und in die Theorie hineingepreßt wird — z. B.:

„Treten jedoch in sozialwissenschaftlichen Sätzen logische Widersprüche auf wie der nicht eben irrelevante, daß das gleiche soziale System die Produktivkräfte entfessele und fessele, dann vermag theoretische Analyse derlei logische Unstimmigkeiten auf Strukturmomente der Gesellschaft zurückzuführen, muß sie nicht als bloße Inkonzinnitäten (Unangemessenheiten) ... des wissenschaftlichen Denkens wegschaffen, wo sie doch nur durch Veränderung der Realität beseitigt werden können“⁴³⁾.

An dieser Selbstausslegung der Dialektik muß jedoch folgendes kritisiert werden. Dasjenige, was die Dialektiker als logische Widersprüche bestimmen, die sich in der Einheit von Fortschritt und Rückschritt, von Aufklärung und Mythos manifestieren sollen, erscheint nur in der absichtlich paradoxen Formulierung als logischer Widerspruch. Die prägnant klingenden Ausdrücke, die empirische Widersprüche wiederzugeben scheinen, sind in Wirklichkeit ungenau. Das, was die Dialektiker mit ihren dialektischen Begriffen ausdrücken wollen, ist der auch für Systematiker und Logiker erkennbare Sachverhalt, daß bestimmte gesellschaftliche Entwicklungen und historische Epochen in ihrer Wirkung und Bedeutung ambivalent und wandelbar sind sowie u. U. viele verschiedene Komponenten und Tendenzen (mit Systemeigenschaften, wie wir heute sagen) enthalten. Daß das gleiche soziale System die Produktivität fesselt und entfesselt, oder daß Aufklärung in Mythologie zurückfällt, der

sie entrinnen will, ist sofort verstehbar, wenn berücksichtigt wird, daß verschiedene Hinsichten, Aspekte und unterschiedliche Systemkomponenten bei der Betrachtung berücksichtigt werden. Aus dieser Perspektive gesehen, erfüllt die dialektische Theorie von der Gesellschaft, die sich als kritische versteht, die wichtige Aufgabe, einseitige ideologische Vorstellungen von der Wirklichkeit, etwa ein naives Fortschrittsdenken, zu zerstören. Der dialektische Widerspruch als in der Wirklichkeit existierender „Widerspruch“ berührt demnach überhaupt nicht das Axiom der Widerspruchsfreiheit, da dieses lediglich besagt, daß nicht zur gleichen Zeit in der gleichen Hinsicht eine bestimmte Eigenschaft einem Objekt zukommen und nicht zukommen kann, d. h., daß auch nicht gleichzeitig diese Eigenschaft in der gleichen Hinsicht dem Objekt zu- und abgesprochen werden kann, wie schon Aristoteles wußte. Es wäre daher falsch, wollte man die These vom Rückfall der Aufklärung in den Mythos mit der Behauptung eines logischen Widerspruchs gleichsetzen, indem die Dialektik der Aufklärung darin bestehe, daß der bloß technische Fortschritt der Rationalität die von der Aufklärung intendierte Emanzipation ebenso verhindere wie der Mythos. Aufklärung und Mythos haben in dieser Hinsicht ein gleiches Ergebnis, obwohl Aufklärung sich ursprünglich als Gegensatz zum Mythos versteht.

Die prinzipielle Kritik am systematischen Denken, die von der Frankfurter Schule ausgesprochen wird, beruht lediglich auf der unzureichenden Kenntnis der Logik.

Für die wissenschaftstheoretische Position der Frankfurter Schule ist neben der antilogischen Dialektikinterpretation von entscheidender Bedeutung die Stellung gewesen, die sie in der Kontroverse zwischen Natur- und Geisteswissenschaften über die korrekte Methode wissenschaftlichen Denkens bezogen hat.

Die Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften ist ursprünglich einmal, wie wir das von Dilthey wissen, als Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit aufgestellt worden — auf der einen Seite die physikalische Welt, in der alle Vorgänge nach unveränderlichen, ewigen Gesetzen ablaufen, in der das einzelne durch Rückführung auf ein allgemeines Gesetz erklärt wird, und auf der anderen Seite die Welt des Menschen, die für uns, da wir selbst Menschen sind, verstehbar ist, in der Kulturen, menschliche Handlungen etc. gerade nicht als

⁴³⁾ Ebd., S. 32f.

regelhafte Vorgänge begreifbar sind, sondern als höchst individuelle einmalige Geschehnisse, die nicht determiniert ablaufen, sondern aus willkürlichen menschlichen Entscheidungen resultieren. War die Unterscheidung von Erklären und Verstehen zunächst wertfrei eingeführt worden, so ist sie von der geisteswissenschaftlich betriebenen Philosophie in Deutschland inzwischen herangezogen worden zur Charakterisierung zweier verschiedener menschlicher Erkenntnisarten: einer niederen, deren Erklärungen dem erklärten Gegenstandsbereich bloß äußerlich bleiben, und einer höheren, die in die Phänomene wirklich eindringt, die sie nicht nur erklärt, sondern versteht.

Diese Vorstellung, die schon immer den Hintergrund für die Kritische Theorie der Frankfurter Schule gebildet hat, ist von Jürgen Habermas zur Theorie von den erkenntnisleitenden Interessen weiterentwickelt worden, die spezifische Wissenschaftstypen konstituieren. Habermas unterscheidet drei verschiedene Interessen, unter denen wir die Wirklichkeit betrachten können: das technische, das praktische und das emanzipatorische Interesse. Die entsprechenden Wissenschaften sind:

1. die technischen Disziplinen, die uns die Wirklichkeit unter dem Aspekt ihrer instrumentellen Nutzbarmachung durch die menschliche Arbeit erschließen,
2. die hermeneutisch verfahrenen Wissenschaften, deren Ziel im Unterschied zu den technischen das Herstellen eines Konsensus zwischen einander verstehenden Subjekten ist;
3. die emanzipatorische Theorie, deren Aufgabe die dialektische Aufklärung des Menschen über die ihn beherrschenden gesellschaftlichen Strukturen ist mit dem Ziel der Überwindung der Herrschaft von Menschen über Menschen, der Ersetzung der Herrschaftsverhältnisse durch den herrschaftsfreien Diskurs mündiger Subjekte.

Diese Unterscheidung beansprucht nun, mehr zu sein als eine Klassifizierung, vielmehr behauptet Habermas, Kategorien des Denkens und Methoden wissenschaftlicher Forschung seien bezogen auf die jeweiligen Erkenntnisinteressen und demnach immer nur für diejenigen Wissenschaften gültig, die sich gemeinsam aus ein und demselben Erkenntnisinteresse herleiten. Folglich wird ein Einheitskonzept der Wissenschaften abgelehnt, wie es der Kritische Rationalismus Poppers mit der Forderung aufstellte, Theorien in Natur- wie Gei-

steswissenschaften als Hypothesen aufzufassen, die mit jeweils geeigneten, also von Fall zu Fall verschiedenen Mitteln zu überprüfen und, sollten sie versagen, durch bessere Theorien zu ersetzen seien. Habermas hat daher in seinem bereits erwähnten Aufsatz „Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik“ aus dem Jahre 1963 sich mit Poppers Konzept auseinandergesetzt und eine Reihe von Argumenten gegen die analytische Wissenschaftstheorie angeführt, die seine technische Deutung der Naturwissenschaften und sozialwissenschaftlichen Disziplinen plausibel machen sollen. Er hat vier Einwände gegen die analytische Wissenschaftstheorie erhoben, die Grenzen der systematisch-deduktiven Denkweise aufzeigen sollen.

So bleibt seiner Interpretation zufolge der Begriff des Systems dem analysierten Erfahrungsbereich äußerlich. Es gibt keine ontologische Entsprechung zwischen wissenschaftlichen Kategorien und Strukturen der Wirklichkeit. Theorien sind beliebig konstruierte Ordnungsschemata, die aus einer abstrakten Methodologie entwickelt werden. Eine tatsächliche Übereinstimmung zwischen Theorie und der Wirklichkeit ist prinzipiell zufällig. Demnach sind Theorien nicht wahr oder falsch, sondern sie sind brauchbar, nämlich dann, wenn die Erscheinungen der Wirklichkeit sich ihnen fügen. Sobald aber, wie Habermas es formuliert, „das Erkenntnisinteresse über Naturbeherrschung und das heißt hier: über die Manipulation naturwüchsiger Bereiche hinauszielt, schlägt die Gleichgültigkeit des Systems gegenüber seinem Anwendungsbereich um in eine Verfälschung des Objekts. Die zugunsten einer allgemeinen Methodologie vernachlässigte Struktur des Gegenstandes verurteilt die Theorie, in die sie nicht eindringen kann, zur Irrelevanz“⁴⁴).

Mit anderen Worten: Die systematisch-deduktiv verfahrenen Wissenschaften liefern ein Wissen, das lediglich technische Manipulationen der Wirklichkeit ermöglicht. Der Grund dafür liegt darin, daß diese Wissenschaften, fixiert auf die Einhaltung einer abstrakten Methodologie, die spezifische Struktur des jeweiligen Gegenstandes unberücksichtigt lassen. Die „vermeintliche Freiheit in der Wahl der Kategorien und Modelle“⁴⁵), die eine Verfälschung der Objekte bewirkt, gilt es daher nach Habermas in den Wissenschaften, die sich mit

⁴⁴) Jürgen Habermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: Der Positivismustreit, a. a. O., S. 158.

⁴⁵) Ebd.

der vom Menschen hervorgebrachten Welt beschäftigen, zu ersetzen durch die hermeneutische Methode der Explikation von Sinn. Die Ergebnisse hermeneutischer Bemühungen bleiben demnach dem analysierten Gegenstandsbereich nicht äußerlich, da die hermeneutisch verfahrenen Wissenschaften sich „vorgängig der Angemessenheit ihrer Kategorien an den Gegenstand versichern“⁴⁶⁾.

Diese Argumentation von Habermas gegen die systematisch-deduktiven Wissenschaften muß befremden, denn gerade der Kritische Rationalismus, den Habermas zum Gegner erklärt hat, wird nicht getroffen, da ja Poppers Konzeption der „Trial-and-error-Methode“ die Forderung an die Wissenschaften stellt, sich durch prüfende Experimente der Angemessenheit ihrer Kategorien an den Gegenstand immer von neuem zu versichern.

Ein zweiter Einwand gegen die analytisch-empirischen Verfahrensweisen ist, sie duldeten nur einen einzigen Typ von Erfahrung, die „kontrollierte Beobachtung physischen Verhaltens, die in einem isolierten Feld unter reproduzierbaren Umständen von beliebig austauschbaren Subjekten veranstaltet wird“^{46a)}. Eine solche eingeschränkte Erfahrung, die nur noch eine schon analytisch zurechtgebogene Wirklichkeit erfaßt, lehnt Habermas für die sich kritisch verstehenden Sozialwissenschaften ab und möchte auf den Fonds vorwissenschaftlich akkumulierter Erfahrung zurückgreifen. Aber auch dieser Kritikpunkt von Habermas ist nicht stichhaltig, denn die systematischen Wissenschaften können ohne Schwierigkeiten auf die vorwissenschaftliche Erfahrung zurückgreifen. Sie unterscheiden sich von den Vorstellungen der Lebenswelt nur durch die Präzisierung ihrer Begriffe sowie durch die Systematisierung ihrer Aussagen und Forschungsmethoden, sie sind also problemlos in der Lage, Vorstellungen der vorwissenschaftlichen Lebenswelt aufzugreifen, sie genauer zu formulieren und sie so in wissenschaftlich prüfbare Hypothesen zu verwandeln.

Ein weiterer Punkt, den Habermas anspricht, betrifft das Verhältnis von Theorie und Geschichte. Die analytisch-empirischen Verfahrensweisen kennen keine historischen Gesetzmäßigkeiten, Gesetze also, die die geschichtliche Entwicklung unmittelbar bestimmen. Die in den historischen Wissenschaften angewandten Gesetze haben den gleichen Sta-

tus wie alle übrigen Naturgesetze, sie gelten für alle Epochen der Geschichte. Für die Kritische Theorie reklamiert Habermas nun einen Typ von historischen Gesetzen, die jeweils nur für die Epochen gelten sollen, für die sie aufgestellt worden sind. „Historische Gesetzmäßigkeiten dieses Typs bezeichnen Bewegungen, die sich, vermittelt durch das Bewußtsein der handelnden Subjekte, tendenziell durchsetzen.“⁴⁷⁾ Aus der Formulierung von Habermas geht aber hervor, daß er offensichtlich als Gesetz bezeichnen will, was man mit Popper zweckmäßigerweise als Trend, als sich tendenziell durchsetzende singuläre Bewegung kennzeichnen sollte.

Der letzte Einwand von Habermas gegen die analytisch-empirisch verfahrenen Wissenschaften beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Theorie und Praxis. Die empirischen Wissenschaften haben zum Ziel des Forschens die Erkenntnis von Gesetzen. Sind Gesetzmäßigkeiten bekannt, dann lassen sich daraus durch Einsetzen von Randbedingungen Voraussagen gewinnen. Prognostisches Wissen ist für beliebige technische Zwecke verwertbar. Aber die Zwecke selbst werden durch die Erforschung der Tatsachen nicht mit erfaßt. Die lediglich instrumentelle Vernunft, die nur instrumentelles Wissen erzeugt, führt nach Habermas zu einer positivistisch halbierten Rationalität, die der Ergänzung bzw. Korrektur durch eine explizit praktische und kritische Vernunft bedarf, eine Theorie, die es erlaubt, Wertungen aus der Analyse der Fakten abzuleiten, und damit eine wissenschaftliche Orientierung im praktischen Handeln ermöglicht. Hier wäre anzumerken, daß, wie Habermas richtig sieht, auf Grund des Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen die empirischen Wissenschaften keinerlei Handlungsanweisungen liefern können. Nun bedeutet das aber nicht, daß Entscheidungen überhaupt abgelehnt werden, vielmehr haben ja gerade die von Habermas beharrlich des Positivismus verdächtigten Kritischen Rationalisten selbst ein Konzept zur vernünftigen Diskussion über Wertungen entwickelt.

Für die historisch-hermeneutischen Wissenschaften, deren Ziel die Ermöglichung zwischenmenschlicher Kommunikation ist, schränkt Habermas die Verbindlichkeit der Logik ein, denn seiner Interpretation zufolge ist die Logik eine abstrakte Methodologie, deren Zweck es nur sein kann, in den technischen Wissenschaften den deduktiven Aufbau

⁴⁶⁾ Ebd., S. 157.

^{46a)} Ebd., S. 159.

⁴⁷⁾ Ebd., S. 164.

der Systeme zu ermöglichen: „Streng deduktive Zusammenhänge gestatten Ableitungen, keine Kommunikationen.“⁴⁸⁾ Die Aufgabe der Logik in den Naturwissenschaften übernehmen daher in den Geisteswissenschaften die Regeln der Hermeneutik. Theorien sind also nicht deduktiv aufgebaut, sie entspringen vielmehr hermeneutischer Interpretation, die ja bekanntlich nicht deduktiv vorgeht, sondern in einer Kreisbewegung ein zunächst noch ungefähres Vorverständnis schrittweise immer mehr verdeutlicht und schließlich als das richtige erweist.

Gegen den Versuch, einen Gegensatz zwischen Logik und Hermeneutik zu konstruieren, ist folgendes einzuwenden: Die Regeln der Hermeneutik sind ebenso logisch auf die besondere Struktur ihres Objektes bezogen wie Experimente auf Theorien. Sinnverstehen und zwischenmenschliche Kommunikation vollziehen sich keineswegs in einer dem logischen Denken fremden Sphäre, man wird vielmehr erwarten dürfen, daß die zwischenmenschliche Kommunikation durch die Befolgung der Regeln logischen Denkens, wie sie W. Kamlah und P. Lorenzen in ihrer „Logischen Propädeutik“ lehren, nur gewinnen kann. Auch lassen sich die Wissenschaften nicht immer säuberlich in logische und hermeneutische trennen. Die Jurisprudenz beispielsweise verfährt einerseits hermeneutisch verstehend bei der Auslegung von Rechtssätzen, andererseits aber auch als logische Disziplin, da der juristische Schluß, die Subsumtion, nach dem Modus ponens gebildet wird.

In seiner Interpretation der emanzipatorischen Wissenschaften — den Prototyp dafür stellt die Psychoanalyse dar — reißt Habermas nun die Schranken, die er zwischen den von ihm benannten Wissenschaftstypen aufgerichtet hatte, selbst wieder nieder. „Die Psychoanalyse verbindet nämlich Hermeneutik mit Leistungen, die genuin den Naturwissenschaften vorbehalten zu sein schienen.“⁴⁹⁾ Zudem zeigt sich an den von Habermas angeführten Beispielen, nämlich an Psychoanalyse und Marxscher Ideologiekritik, daß gerade hier die Parallelisierung von Interessen und Wissenschaftstypen fehlgeht. Denn Marx und Freud haben beide ihre Theorien als Theorien im naturwissenschaftlichen Sinn verstanden, also als Theorien jenes Typus, den Habermas als lediglich technisch abqualifiziert hat. Habermas

bzw. seine Schüler Negt und Wellmer werfen denn auch Freud und Marx positivistische Selbstmißdeutung vor. Demnach hätten Marx und Freud sich über ihre eigenen Interessen getäuscht, sie hätten aus einem falschen Interesse heraus die richtige, also emanzipatorische Theorie entwickelt.

Dieses Beispiel zeigt eindeutig, daß die Zuordnung von Interessen und Denkmethoden nicht in der Weise vorgenommen werden kann, wie es Habermas möchte. Wahre Sätze sind eben gerade nicht in ihrer Gültigkeit durch die Interessen eingeschränkt, von denen sich ihre Entdecker haben leiten lassen. Theorien sind nicht nur technisch wahr, sondern, weil sie wahr sind, lassen sich unter anderem auch Techniken aus ihnen ableiten, ebenso lassen sie sich aber auch je nach Erkenntnisinteresse des Interpretieren für z. B. emanzipatorische Bestrebungen fruchtbar machen.

Die Parallelisierung von Interessen und Wissenschaftstypen ist deswegen verhängnisvoll, weil aus ihr Denkverbote abgeleitet werden, weil die Anwendung von Methoden und Denkmodellen damit nicht mehr den tatsächlichen Bedürfnissen der Einzelwissenschaften überlassen bleibt, sondern dogmatisch eingengt wird. Eine Unterscheidung von systematischen und Geschichten erzählenden Wissenschaften wäre vom Standpunkt der Habermaschen Theorie aus undenkbar, da sie die dort gebotene Klassifizierung durchbricht. Die Paläontologie beispielsweise gehört wie die übrigen historischen Disziplinen in die Gruppe derjenigen Wissenschaften, die eine Geschichte erzählen, während sie Habermas zufolge als technische Theorie angesprochen werden müßte.

Ein letzter Einwand gegen Habermas' Wissenschaftstypen liegt auch darin, daß die von ihm gewünschte kritische und emanzipatorische Wissenschaft durch die institutionelle Trennung von den als bloß technisch abqualifizierten Tatsachwissenschaften sich aller Handlungsmöglichkeiten beraubt. Das technisch verwertbare Wissen, das für praktisches Handeln unerlässlich ist, bleibt außerhalb des Bereichs der emanzipatorischen Theorie. So führt der Versuch, die lediglich instrumentelle Vernunft durch eine praktische zu ergänzen, nur zur Konstituierung einer ebenso unvollkommenen und halbierten, d. h. um die technische Dimension verkürzten praktischen Theorie.

Nach dem zuvor Erörterten über die Bedeutung der Wissenschaften und ihre Methoden-

⁴⁸⁾ J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt/M. 1970, S. 156.

⁴⁹⁾ J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1968, S. 263.

lehren in der Frankfurter Schule wird deutlich, daß der sogenannte Positivismusstreit in der Deutschen Soziologie entweder ein Scheingefecht oder ein Aneinandervorbeireden auf beiden Seiten gewesen ist. Positivisten oder Neopositivisten waren an dem Streit gar nicht beteiligt. Terminologische Ungeschicklichkeiten wie die Gesamtetikettierung der Vertreter analytischer Wissenschaftstheorie als „Positivisten“ taten ein übriges. Die sogenannten Kritischen Rationalisten im Anschluß an Popper, die flugs von der Frankfurter Schule als Positivisten angegriffen wurden, hatten sich jedoch von vornherein als methodologische Gegner des Neopositivismus (also die Lehre, allgemeine Gesetze seien immer auf einzelne Beobachtungsaussagen zurückzuführen und nur ein voll durch Beobachtung bewahrheiteter Satz sei wissenschaftlich) verstanden. Statt dessen richtete sich die Kritik Horkheimers und seiner Nachfolger eher gegen den Szientismus, eine Lehre, die menschliche Subjekte in der Wissenschaft nach Methode und Vorbild der Naturwissenschaften wie manipulierbare Objekte im Labor behandeln möchte. Eine solche szientistische Humanwissenschaft versteht sich dann als wertfrei. Szientistische Wissenschaftler — so wird unterstellt — wollen also Menschen wie Elektronen behandeln und die exakten Methoden der Naturwissenschaften auf die Bereiche der Humandisziplinen übertragen. Die Philosophen der Frankfurter Schule haben in der Tat frühzeitig die Probleme des Szientismus und der Technokratie („Machbarkeit“, „Verwissenschaftlichung“, „Zweck-Mittel-Rationalität“, „Effektivität“ und „Effizienz“ seien unter dem Gesichtspunkt der auszudehnenden Herrschaft des Menschen über die Natur und über andere Menschen fast, ausschließlich die einzigen Leitwerte) in die sozialphilosophische Diskussion einbezogen. Dabei wurde allerdings ein komplexes Syndrom festgestellt und nicht zwischen verschiedenen Komponenten des Szientismus unterschieden: Die Orientierung der Methoden ausschließlich an den Vorbildern der Naturwissenschaft muß keineswegs Hand in Hand gehen mit der Auffassung, Menschen seien wie Gasgemische im manipulativen experimentellen Zugriff der Humanwissenschaften zu unterwerfen, ohne Rücksicht auf irgendwelche moralischen Skrupel, und auch nicht mit der sozialutopischen szientistisch-technokratischen Vorstellung, Gesellschaften ließen sich nach objektiven Regeln der Wissenschaft bilden, organisieren und lenken. Angesichts der besonders in den letzten Jahren aktuell gewordenen Diskussion um

Verantwortung der Wissenschaftler und Techniker, um das weithin lautgewordene „Unbehagen“ in Wissenschaft und Technik ist eine präzisere Diskussion der Teilaspekte des Szientismusstreits, der den Positivismusstreit abgelöst hat oder ihm eigentlich zugrundeliegt, sehr nötig. Hierauf den Finger gelegt zu haben, ist zweifellos das Verdienst der Kritischen Theorie und der Frankfurter Schule.

Fraglich hingegen ist, ob man die berechtigte Kritik gegen den moralischen Szientismus einfach auf den methodologischen Szientismus (Verwendung naturwissenschaftsähnlicher Methoden in den Sozialwissenschaften) übertragen kann, ob man das moralische Engagement und wertende Urteile in die Theorie der Wissenschaften selbst mit aufnehmen kann, wie es die Kritische Theorie in ihrer Konzeption einer normativen Sozialwissenschaft versuchte. Normative, d. h. wertende und vorschreibende Aussagesysteme lassen sich aber nicht empirisch nach „wahr“ und „falsch“ überprüfen: Ein Wunsch, ein Befehl, ein Werturteil kann nicht auf Wahrheit getestet werden. In dem Maße, in dem Disziplinen normative Teile aufnehmen, verlieren sie an wissenschaftlichem Erfahrungsgehalt. Die normative Diskussion ist nicht (erfahrungs)wissenschaftlich, sondern philosophisch. Will man die normative rationale Diskussion auch „wissenschaftlich“ nennen, so ist das eine terminologische Konvention, die möglich, wenn auch ungeschickt, weil verwirrend oder mißverständlich, ist. Man sollte besser von metatheoretischen oder philosophischen Disziplinen und Aspekten sprechen. Dabei ist in keiner Weise gezeugnet, daß auch die Naturwissenschaften von sozialen Voraussetzungen und methodischen Normen abhängen, die allerdings ihrerseits nicht als wertende oder vorschreibende Aussagen in die jeweilige Theorie der Wissenschaft selbst mit eingehen. Problemauswahl und geschichtliche Entwicklung auch der Naturwissenschaften hängen natürlich von Bewertungen und auch von sozialen Normen, denen etwa die Wissenschaftler folgen, ab. Man muß aber zwischen dem Handlungsgefüge der Wissenschaft als Forschungsorganisation, als eines sozialen Teilsystems und den Motiven und Handlungsorientierungen der Wissenschaftler einerseits und dem Aussagensystem der Theorie andererseits unterscheiden. Dies ist in der Diskussion über den Szientismus oft nicht genügend getan worden. Die methodische Orientierung der Natur- und Sozialwissenschaften ist eines, die moralische Beurteilung und gegebenen-

falls Steuerung ihrer Anwendungen ein anderes.

Ähnliches gilt für die dritte Variante, den sozialen und politischen Szientismus: So wie es nicht gelingt, eine Gesellschaft ausschließlich nach wissenschaftlichen Kriterien aufzubauen, zu organisieren und zu lenken, eine Ethik zirkelfrei aus wissenschaftlichen Verfahrensregeln abzuleiten, so gelingt es auch nicht, eine wirksame politische Gesellschaftskritik einsichtig auf dem Umweg über Wissenschaftskritik zu betreiben, wie es manche Vertreter der Frankfurter Schule versucht haben. Horkheimer sah die Aufgabe der Gesellschaftskritik noch ausdrücklich bei der Sozialphilosophie, später sollte die Gesellschaftskritik in den Kanon der sozialwissenschaftlichen Aussagensysteme aufgenommen werden. Moralische Kritik wurde im falschen Gewande am falschen Adressaten geübt. So verwandelte man ein Thema der Moralphilosophie und des Zusammenhangs von Theorie und sozialer Praxis in ein methodologisch-theoretisches Argument gegen den Typus der analytisch-empirischen Wissenschaft, ein Vorgehen, das zur Verwirrung erheblich beitrug. Das Aufgabenspektrum der Wissenschaft wurde bis ins nahezu Unermeßliche ausgedehnt; die Sozialphilosophie blieb dabei nahezu funktionslos oder wurde in die normative Sozialwissenschaft integriert. Habermas' Lehre von Erkenntnisinteressen erhebt Anspruch darauf, eine ganze Typologie der aller Erkenntnis zugrunde liegenden lebenspraktischen Interessen zu liefern und zugleich Sinn und Geltung von wissenschaftlichen Aussagen festzulegen. Dies war eine Vermengung der Bereiche: Wissenschaftstypen und ihre Untergliederung wurden an Bedürfnis- und Interessenarten gekoppelt. Es war methodologisch falsch, daraus nun einen neuen Typus von Wissenschaft herzuleiten, der in dialektischem Gewande kritisch verfahren, den Regeln des üblichen analytischen wissenschaftlichen Denkens nicht unterworfen sein und gesellschaftskritische Wertungen in das wissenschaftliche Aussagesystem übernehmen sollte. Gesellschaftskritik und Sozialphilosophie im Namen der humanen Vernunft sind aber keineswegs an einen neuen Typus von Wissenschaft gebunden. Wollte man dies behaupten, so verfielen man selbst — in negativer Weise — einem Szientismus. Gesellschaftskritik kann nicht als Wissenschaftskritik betrieben werden. Ferner schließt die Unterscheidung von Tatsachen und Wertungen keineswegs rationale, wertende Kritik aus, wenn diese letztere auch nicht erfahrungswissenschaftlich, sondern sozial-

philosophisch (z. B. ethisch) oder explizit politisch erfolgt. Für die Unterscheidung zwischen Wertungen und Tatsachenaussagen gibt es gute (methodologische) Gründe (Effizienz der Prüfung, Sicherung des Erfahrungsgehalts). Um einen Versuch zur Diskriminierung der philosophischen praktischen Vernunft handelt es sich hierbei nicht. Im Gegenteil: Ethische Bedenken weisen höhere Dringlichkeit auf als die Durchführung eines totalen experimentellen Szientismus in der Humanforschung oder eines Sozialszientismus, der Gesellschaften nach wissenschaftstheoretischen Kriterien organisieren wollte. (Mit einem belustigenden, das Groteske zum Ausdruck bringenden Wortungeheuer könnte man diesen letzteren Versuch als „Epistemologokratie“ bezeichnen: Adepten der Kritischen Theorie waren häufig negative Epistemologokraten.) Übrigens erscheint selbst ein methodologischer Szientismus nicht total durchführbar, da geistes- und sozialwissenschaftliche Disziplinen sich nicht vollständig auf bloße naturgesetzliche Zusammenhänge reduzieren lassen, wie sich etwa in der Diskussion um die Gesetzesartigkeit von sozialwissenschaftlichen Hypothesen und der gescheiterten Reduktionsversuche von Psychologie und Soziologie auf Physiologie gezeigt hat. Dies bedeutet freilich nicht, daß man nicht heuristisch so weit wie möglich nach sozialwissenschaftlichen Gesetzen suchen und die Humanwissenschaft auf ihnen (wenn auch nicht ausschließlich auf ihnen) aufbauen sollte. Weder antiszientistische Wissenschaftsstürmerei noch totale ideologische Wissenschaftsgläubigkeit ergeben eine gangbare Alternative. Weder die empirisch-zweckrationale „instrumentelle Vernunft“ noch die „aufklärerisch-emanzipatorische Vernunft“ dürfen verabsolutiert werden. Die Vernunft muß sich der Herausforderung durch die Entwicklung der Wissenschaften und der technisierten Welt und ihrer sozialen Praxis stellen, sie darf aber ihren praktisch-philosophischen Impuls als eine normative Leitidee für das sittliche Handeln nicht außer acht lassen. Philosophische Reflexion und Bewertung bleibt weiterhin nötig — vielleicht heute mehr denn je. Weder ein extremer aggressiver Szientismus im moralischen oder sozialen Sinne noch der polemische Antiszientismus können einen Ausweg liefern. Es gilt, einen „vernünftigen“, abgewogenen Mittelweg zu finden, eine ebenso pragmatische wie realistische Verbindung der Rationalität und der Humanität zu suchen, Vernunft als normative Leitorientierung mit Appellfunktion als verpflichtend anzuerkennen und anzustreben,

ohne in Wissenschaftsfeindlichkeit zu verfallen. Die Kritik an der überzogenen Instrumentalisierung der Vernunft braucht weder zu einer ohnmächtigen Unterwerfung unter das von Horkheimer wohl übertrieben dargestellte historische Schicksal des Verfallens der Vernunft noch zur Kritik an jeglicher Vernunft überhaupt ausgeweitet zu werden. Vernunft ist eben kein historischer Entwicklungsautomatismus, kein reales psychisches Vermögen des Menschen, sondern eine symbolische Leitidee. Hatte Horkheimer ursprünglich den Objektivismus und die historis(tis)che Schicksalsmächtigkeit der Vernunft übertrieben, so hatte Habermas wohl die soziale Wirksamkeit der Erkenntnistypen der in Wissenschaften und im philosophischen Diskurs dargestellten Vernunft überschätzt. Auch die diskurstheoretische Grundlegung der Vernunft führt nur zu einer Leitidee von symbolischem und appellativ-normativem Charakter. Es wird immer einsichtiger, daß in diesem Sinne die moralische Vernunft keineswegs vollständig

zugunsten der sogenannten instrumentellen Vernunft abgedankt habe. Es ist deutlich geworden und zeigt sich in der aktuellen Diskussion um das Verhältnis von Wissenschaft und Technik zur Gesellschaft immer mehr, wie sehr die instrumentelle Vernunft der Ergänzung und Weitung durch praktische Vernunft gerade auch heute bedarf. Dies zeigt sich deutlich in der neuerlichen Aktualität der ethischen Probleme von Wissenschaft und Technik. Die Überlegungen der Kritischen Theorie gaben hierzu wichtige vorbereitende Anstöße. Auf einen sozial verstandenen Humanismus, auf die verpflichtende Tradition der Moralphilosophie und auf deren Praxisnähe immer wieder hingewiesen zu haben, ist ein wichtiger Verdienst der Kritischen Theorie, das angesichts mancher methodischen und methodologischen Mängel, mancher Unklarheiten der Theorie, mancher fallweise und gelegentlich sogar fälschlich an sie anschließenden überzogenen neomarxistischen Gesellschaftskritiken nicht vergessen werden sollte.

Hugo Staudinger: Die positive Bedeutung der Frankfurter Schule für die Überwindung der Krise unserer Zeit

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 50/81, S. 3—18

Um die Kritische Theorie ist es stiller geworden. Zumeist werden die Vertreter der Frankfurter Schule pauschal mit dem Etikett „Neomarxismus“ versehen; sie sind damit eingeordnet und abgestempelt. Nur in der sogenannten emanzipatorischen Pädagogik wirken sie weiterhin fort. Es fragt sich jedoch, ob der „Fall“ damit erledigt ist, da die Probleme, die von den Vertretern der Frankfurter Schule aufgezeigt wurden, bis heute ungelöst sind. Unter der Oberfläche schwelen sie fort, und man weiß nicht, wo sie eines Tages erneut aufbrechen werden. In dieser Lage sollte man sich nicht darauf beschränken, entweder nur die negativen Auswirkungen der Frankfurter Schule zu registrieren oder sie umgekehrt zu Kronzeugen eines eigenen emanzipatorischen Programms zu machen. Es gilt vielmehr, ihre positive Bedeutung im Rahmen des Versuchs, Theorien für die Überwindung der Krise der Gegenwart zu entwickeln, herauszustellen. Diese Bedeutung läßt sich in vier Grundthesen zusammenfassen:

1. Die Frankfurter Denker erteilen der Eindimensionalität des wissenschaftlichen Positivismus eine klare und überzeugende Absage.
2. Die Frankfurter Denker weisen auf, daß die gegenwärtige Krise nur überwunden werden kann, wenn die Gesellschaft eine übergreifende Zielorientierung zurückgewinnt.
- 3: In der Auseinandersetzung mit Hegel und in Ablehnung einer marxistischen Kollektivierung treten die Frankfurter Denker für das Recht des Konkreten und Besonderen ein.
4. Indem sie die Aufklärung ‚zu Ende denken‘, öffnen die Frankfurter den Weg für neue Möglichkeiten unprogrammierten Denkens und ein neues Fragen nach Transzendenz.

Dabei stimmen die verschiedenen Vertreter der Frankfurter Schule allerdings keineswegs in allem überein. In vielen Fragen vertreten sie höchst unterschiedliche Auffassungen. Daher sind auch für jede der vier angeführten Thesen jeweils bestimmte Denker repräsentativ. Ein hohes Maß an Übereinstimmung herrscht nur in der Analyse unserer gegenwärtigen fortgeschrittenen Industriegesellschaft.

Versucht man eine vorläufige Gesamtbilanz zu ziehen, so läßt sich feststellen, daß schon die große Weigerung, die Herbert Marcuse proklamiert, anzeigt, daß eine rein positivistische, weltimmanente Lösung der gegenwärtigen Krise schlechthin nicht möglich ist. Die weiterführenden Überlegungen von Jürgen Habermas machen deutlich, daß es hierbei letztlich um die Frage einer Zielorientierung bzw. um die Fragen nach dem Sinn der Gesamtentwicklung und Gesamtgestaltung geht. Eine Antwort auf diese Frage vermag jedoch auch Habermas nicht zu geben. Er beschränkt sich vielmehr auf die Empfehlung neuer Verfahrenstechniken zur Zielorientierung. Theodor W. Adorno, von einem zutiefst moralischen Impuls getragen, erschließt eine weitere Dimension der Problematik, wenn er sich gegen die von Idealismus und Marxismus vertretene Auffassung wendet, daß das jeweils Besondere und Konkrete in einem dialektischen Prozeß dem Allgemeinen preisgegeben und dem Gang der Geschichte geopfert werden dürfe. Er fordert auf, auch dem Einzelnen und Besonderen sein eigenes Recht zu sichern. Max Horkheimer schließlich legt dar, daß es ohne Theismus weder moralische Politik noch Sinn gibt, so daß eine Wendung zu neuer Humanität auf atheistischer Grundlage unmöglich erscheint.

Horst Heimann: Der Beitrag der Kritischen Theorie zur Auslösung der Krise unserer Zeit

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 50/81, S. 19—35

Enthält die Kritische Theorie, die zur Auslösung des Krisenbewußtseins unserer Zeit beigetragen hat, auch eine krisenüberwindende Potenz? Eine konservative Neuinterpretation, die sich vor allem auf die Elemente einer „negativen Theologie“ stützt sowie auf Horkheimers These, daß soziale Gerechtigkeit zur Zerstörung der Freiheit führt, scheint eine bejahende Antwort nahezu legen. Im Gegensatz zu dieser „positiven“ Würdigung der Kritischen Theorie wird in diesem Beitrag folgende These begründet: Gerade in jenen von konservativen Denkern als krisenheilend gewürdigten Elementen der Kritischen Theorie, die in Adornos und Horkheimers „Sehnsucht nach dem ganz anderen“ auf den Begriff gebracht wird, liegt die Ursache dafür, daß die Kritische Theorie keinen Beitrag zu einer progressiven Lösung der Krise unserer Zeit zu leisten vermag. Denn solche Lösung erfordert sowohl ein neues Denken als auch eine neue Praxis. Aber gerade auf die Frage nach der Praxis bleibt die Kritische Theorie aus theorieimmanenten Gründen die Antworten schuldig, weil sie sich grundsätzlich weigert, das positive Ziel zu beschreiben und über den praktischen Weg zu einer besseren Gesellschaft auch nur nachzudenken. Das Praxisverbot der Kritischen Theorie war mitbegründend für den Antireformismus in der Akademischen Linken, der nur den rechten Gegenreformen zugute kam. Die Kritische Theorie ist daher auch ein Beispiel dafür, wie von einer progressiven Theorie konservative Wirkungen ausgehen können. Durch die Unfähigkeit, ihre emanzipatorischen Ansprüche praktisch einzulösen, ist die Kritische Theorie zu einem Ausdruck für die Krise kritisch-progressiven Denkens geworden. So wie die Entwicklung der Industriegesellschaft nicht mehr lange nur linear verlängert werden kann, so kann auch das kritisch-progressive Denken nicht mehr nur linear fortgedacht werden. Wenn von der kritisch-progressiven Theorie, für die die Frankfurter Schule nur eine wichtige Richtung ist, nicht weiterhin indirekt konservative Wirkungen ausgehen sollen, wenn die von diesen Theorien geleitete linke akademische Intelligenz einen Beitrag gegen die konservative und für eine progressive Krisenlösung leisten will, ist zunächst eine praxisbezogene Neuorientierung der progressiven Theorie notwendig. Erst wenn die Krise der progressiven Theorie praxisorientiert überwunden ist, kann diese Theorie einen Beitrag zur Lösung der Krise unserer Zeit leisten.

Hugo Staudinger: Eine Antwort auf H. Heimann

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 50/81, S. 36—39

Hans Lenk/Roland Simon-Schaefer: Vernunft — Wissenschaft — Praxis. Zur Kritik der „Kritischen Theorie“

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 50/81, S. 41—60

Die Kritische Theorie der „Frankfurter Schule“ der Sozialphilosophie hat zur Zeit ihres größten öffentlichen Erfolges eine breite Diskussion in der Philosophie ausgelöst und zum Teil entschiedenen Widerspruch und Kritik erfahren. Auch die vorliegende Würdigung des Wirkens der Frankfurter Schule ist primär kritisch. Es wäre jedoch grundfalsch, wenn dadurch der Eindruck entstünde, die Kritische Theorie sei ihrer „Falschheit“ überführt worden und als Theorie gescheitert.

Die Kritische Theorie hat verdienstvoll die sehr diskussionsbedürftigen Themen *normativer* Sozialphilosophie aufgegriffen — sie hat sich manchmal als normative Sozialwissenschaft mißverstanden. Die gegenwärtige Diskussion über die Begründung von Normen, das Schlagwort vom Primat der praktischen Philosophie geben eindrücklich Zeugnis davon, daß die Absicht und Aufgabe einer kritischen sozialphilosophischen Gesellschaftstheorie, das philosophische Problem der vernünftigen Beurteilung unserer praktischen Handlungsziele zum Gegenstand denkerischer Anstrengung zu machen, auch von den Kontrahenten der Frankfurter Schule nicht mehr nur als legitime Aufgabenstellung der Philosophie anerkannt, sondern darüber hinaus zum Gegenstand eigener theoretischer Bemühungen gemacht worden ist. So hat die Frankfurter Schule gerade durch den Widerspruch, den sie ausgelöst hat, die philosophische Diskussion in der Bundesrepublik maßgeblich beeinflußt.