

Die Frankfurter Schule und die Folgen

Referate eines Symposiums der
Alexander von Humboldt-Stiftung
vom 10. – 15. Dezember 1984
in Ludwigsburg

herausgegeben von
Axel Honneth und Albrecht Wellmer



Walter de Gruyter · Berlin · New York
1986

Internationale Fachgespräche
veranstaltet durch die
Alexander von Humboldt-Stiftung
Bonn-Bad Godesberg

Gedruckt auf säurefreiem Papier
(alterungsbeständig – pH 7, neutral)

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Die **Frankfurter Schule und die Folgen** : Referate e. Symposiums
d. Alexander-von-Humboldt-Stiftung vom 10.–15. Dezember
1984 in Ludwigsburg / hrsg. von Axel Honneth u. Albrecht
Wellmer. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1986.

Internationale Fachgespräche / Alexander-von-Humboldt-Stif-
tung)

ISBN 3-11-010805-4

NE: Honneth, Axel [Hrsg.]; Alexander-von-Humboldt-Stiftung



© 1986 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf fotomechanischem Wege (Fotokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin

Buchbindearbeiten: Lüderitz & Bauer, Berlin

Printed in Germany

Gedruckt mit Unterstützung der Alexander von Humboldt-Stiftung

Geleitwort

Der vorliegende Band versammelt 27 Beiträge von Wissenschaftlern aus 11 Ländern. Die ausländischen Autoren sind Forschungsstipendiaten und Preisträger der Alexander von Humboldt-Stiftung (AvH). Auf Einladung der Stiftung kamen sie vom 10. bis 15. Dezember 1984 nach Ludwigsburg zu dem 9. Fachsymposium der AvH, um über ihre Forschungsarbeiten zu berichten und mit deutschen Fachkollegen zu diskutieren. Die Symposien sind Teil des Förderungsprogramms der AvH, das einen langfristigen Forschungsaufenthalt ausländischer Wissenschaftler in der Bundesrepublik Deutschland und anschließend eine zeitlich unbegrenzte Förderung nach Rückkehr ins Heimatland vorsieht. Damit will die AvH nicht nur hochqualifizierte Forscher individuell fördern, sondern darüber hinaus die intensive Zusammenarbeit zwischen der ausländischen und deutschen Forschung ermöglichen. Daher nehmen an den Fachsymposien auch deutsche Wissenschaftler teil, die den Forschungsstipendiaten und Preisträgern als Gastgeber und Gesprächspartner in Deutschland zur Verfügung standen.

Dabei wurden bisher Strafrecht und Strafrechtsreform, die deutsche Geschichte im 20. Jahrhundert, die neuere deutsche Literatur, die internationale Zusammenarbeit im Grenzbereich von Theologie und Philosophie, die neueren Entwicklungen im öffentlichen Recht und Themen der Archäologie sowie der Vor- und Frühgeschichte und schließlich des Internationalen Privatrechts und Wirtschaftsrecht behandelt.

Die Übersicht über die ausländischen Teilnehmer an diesem Symposium läßt sogleich erkennen, aus welchen Ländern besonders zahlreiche Geisteswissenschaftler von der AvH gefördert wurden. Während es bei der Auswahl der AvH-Geisteswissenschaftler keinerlei festgelegte Quoten oder unausgesprochene Präferenzen für bestimmte Länder oder Fächer gibt, werden aber doch traditionelle Verbindungen zur deutschen Philosophie und Gesellschaftswissenschaft sichtbar.

Das Thema des Fachsymposiums „Die Frankfurter Schule und die Folgen“ gewinnt wieder an Aufmerksamkeit, da die kritische Theorie seit einigen Jahren wieder im Mittelpunkt des Interesses steht – nicht nur in verschiedenen Disziplinen, sondern auch in Ländern unterschiedlicher gesellschaftlicher Strukturen. Nach der Erschütterung der philosophischen Überzeugungen, die in den letzten Jahren wie selbstverständlich wirkten, liegt es heute nahe, sich für die Antworten zu interessieren, die die Frankfurter Schule in ihren verschiedenen Phasen und Disziplinen zu dem

Problem der gesellschaftlichen Rationalität gegeben hat. Die Stiftung hatte die Hoffnung, mit dem Symposium die internationalen Fachgespräche zu beleben.

Den ausländischen und den deutschen Teilnehmern des Fachsymposiums sei hier noch einmal für die Mitarbeit und für die wahre Internationalität der Diskussionen und Gespräche gedankt. Ein besonderer Dank gilt Herrn Professor Albrecht Wellmer, Konstanz, und Herrn Dr. Axel Honneth, Frankfurt, die nicht nur als Diskussionsleiter während des Symposiums sondern auch als Herausgeber des Sammelbandes sich besondere Verdienste erworben haben. Die oft schwierige Redaktion der Manuskripte und Ergänzung vieler Fußnoten und Nachweise brachte erhebliche Belastungen für die Herausgeber. Dafür, daß das Fachsymposium überhaupt geplant und durchgeführt werden konnte, danken wir dem Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft, der die Reihe der Symposien von Anfang an durch finanzielle Zuwendungen ermöglichte.

Juni 1986

Dr. Heinrich Pfeiffer
Generalsekretär der Alexander von Humboldt-Stiftung

Vorwort der Herausgeber

Die internationale Aufmerksamkeit, die die Kritische Theorie heute in der Philosophie und den Sozialwissenschaften genießt, hat die Alexander von Humboldt-Stiftung ermutigt, ein Fachsymposium zum Thema „Die Frankfurter Schule und die Folgen“ zu veranstalten; zu dieser Konferenz, die vom 10. bis 15. Dezember 1984 in Ludwigsburg stattfand, waren 64 ehemalige Humboldt-Stipendianten und einige deutsche Wissenschaftler geladen. Das Ziel des Symposiums war es, anhand einer Reihe von Referaten und Diskussionsbeiträgen die historische Entwicklung, die internationale Wirkung und schließlich das theoretische Potential der Frankfurter Schule zu erörtern; die Fragestellung war fächerübergreifend angelegt, so daß Wissenschaftler aus unterschiedlichen geisteswissenschaftlichen Disziplinen Beiträge leisten konnten. Der Aufbau des Kongresses ergab sich zwanglos aus den Interessenschwerpunkten der Kritischen Theorie: die Referate waren auf Diskussionsgruppen aufgeteilt worden, die sich jeweils den Schwerpunkten der Philosophie, der Gesellschaftswissenschaften und der Ästhetik widmeten.

Dazu eingeladen, einen Dokumentationsband dieses Symposiums zusammenzustellen, standen die beiden Herausgeber vor einer schwierigen Aufgabe. Sei mußten, um einen lesbaren und überblickbaren Band herausgeben zu können, aus der Gesamtmenge der vorgelegten Referate einen repräsentativen Ausschnitt auswählen. Von drei miteinander konkurrierenden Gesichtspunkten konnten sie sich dabei leiten lassen: zum einen waren solche Beiträge zu bevorzugen, deren theoretische Qualität und sachliches Problembewußtsein außer Frage stand; nur so war zu gewährleisten, daß der Band überhaupt von Einfluß auf die gegenwärtige Diskussion über die Kritische Theorie sein konnte. Zum zweiten aber war auch der internationalen Zusammensetzung des Symposiums Rechnung zu tragen; nach Möglichkeit sollten alle beteiligten Länder durch Referate in dem Sammelband vertreten sein, um dadurch einen Überblick über die verschiedenen Wege der Rezeption der Kritischen Theorie geben zu können. Schließlich war auch auf solche Beiträge Rücksicht zu nehmen, die, auch wenn sie in der Durcharbeitung nicht ganz überzeugten, so doch durch die Neuartigkeit ihres Interpretationsansatzes von Interesse für die heutige Diskussion sein konnten. Die Herausgeber konnten sich nicht dazu entschließen, nur einen der drei genannten Gesichtspunkte, insbesondere den ersten oder zweiten, bei der Auswahl der Referate zu berücksichtigen; so ergibt sich der Inhalt

des hier vorliegenden Bandes aus einer flexiblen Anwendung aller drei Kriterien.

Diesen Dokumentationsband hat Herr Dr. Pfeiffer, Generalsekretär der Humboldt-Stiftung, ermöglicht; bei den Herausgebertätigkeiten hat uns Herr Dr. Papenfuss von der Humboldt-Stiftung tatkräftig geholfen. Beiden möchten wir für ihre Hilfe herzlich danken.

Juni 1986

Axel Honneth
Albrecht Wellmer

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Geleitwort | V |
| Vorwort der Herausgeber | VII |
| I. Eröffnung | |
| Podiumsveranstaltungen und Einzelvorträge | |
| IRING FETSCHER (Frankfurt) | |
| Zur aktuellen politischen Bedeutung der Frankfurter Schule . . . | 3 |
| JÜRGEN HABERMAS (Frankfurt) | |
| Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule . . . | 8 |
| GAJO PETROVIĆ (Zagreb) | |
| Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute | 13 |
| ALBRECHT WELLMER (Konstanz) | |
| Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute | 25 |
| IRVING WOHLFARTH (Eugene/Oregon) | |
| „Das Leben lebt nicht“. Adornos Pathos – am Beispiel der Minima Moralia | 35 |
| Postscriptum: Habermas contra Horkheimer/Adorno contra Habermas | 55 |
| GAJO PETROVIĆ (Zagreb) | |
| Die Frankfurter Schule und die Zagreber Philosophie der Praxis | 59 |
| II. Arbeitsgruppe Philosophie | |
| ALFRED SCHMIDT (Frankfurt) | |
| Die ursprüngliche Konzeption der Kritischen Theorie im frühen und mittleren Werk Max Horkheimers | 89 |
| THOMAS MCCARTHY (Evanston) | |
| Philosophie und Wissenssoziologie. Zur Aktualität der Kritischen Theorie | 113 |

| | |
|---|-----|
| SEYLA BENHABIB (Boston) | |
| Zur Dialektik von Glück und Vernunft. Max Horkheimers frühe Moralphilosophie | 128 |
| MARIE FLEMING (London/Ontario) | |
| Habermas, Marx and the Question of Ethics | 139 |
| PAVEL PETR (Melbourne) | |
| Negation, Subjekt—Objekt, Praxisbezug: Dialektik in Frankfurt, Prag und Moskau | 151 |
| DICK HOWARD (Stony Brook/New York) | |
| Hermeneutik und Kritische Theorie: Aufklärung als Politik . . . | 167 |
| HOTIMIR BURGER (Zagreb) | |
| Anthropologie als Anhaltspunkt der Kritischen Theorie | 179 |

III. Arbeitsgruppe Gesellschaftstheorie

| | |
|---|-----|
| ANDREW ARATO (New York) | |
| Autoritärer Sozialismus und die Frankfurter Schule | 193 |
| JOHANN P. ARNASON (Melbourne) | |
| Die Dialektik der Aufklärung und die postfunktionalistische Ge- sellschaftstheorie | 207 |
| IRING FETSCHER (Frankfurt) | |
| Zur kritischen Theorie der Sozialwissenschaften in Adornos „Mi- nima Moralia“ | 223 |
| FURIO CERUTTI (Florenz) | |
| Philosophie und Sozialforschung. Zum ursprünglichen Programm der kritischen Theorie | 246 |
| KEITH TRIBE (Keele) | |
| Franz Neumann in der Emigration: 1933—1942 | 259 |
| ZORAN DJINDJIC (Belgrad) | |
| Kontinuität der Liberalismuskritik von Marx bis zur Frankfurter Schule | 275 |
| STANISLAW CZERNIAK (Warszawa) | |
| Die Ideologielehre Max Horkheimers (1930—1938) und ihre para- digmatische Bedeutung für die frühe Frankfurter Schule | 285 |
| LOTTE NAUTA (Groningen) | |
| Heuristischer Wert und Unwert der Dialektik | 299 |

| | |
|---|-----|
| JOSÉ MARÍA RIPALDA (Madrid) | |
| Das gesellschaftliche Subjekt in der Frankfurter Schule und heute | 313 |
| IV. Arbeitsgruppe Ästhetik | |
| VIKTOR ŽMEGAČ (Zagreb) | |
| Adorno und die Wiener Moderne der Jahrhundertwende | 321 |
| MANFRED JURGENSEN (Brisbane) | |
| Adornos Literaturkonzept | 339 |
| ANDREI CORBEA-HOISIE (Jaši) | |
| Zur Rezeption der Frankfurter Schule in der Konstanzer Schule der Rezeptionsästhetik | 353 |
| KVĚTOSLAV CHVATÍK (Konstanz) | |
| Herbert Marcuse und Karel Teige über die gesellschaftliche Funk- tion der Kunst | 367 |
| DAVID FRISBY (Glasgow) | |
| Walter Benjamins Urgeschichte der Moderne: eine Rekonstruk- tion | 384 |
| Autorenverzeichnis | 409 |
| Verzeichnis der Symposiums-Teilnehmer | 411 |

I. Eröffnung:
Podiumsveranstaltungen und Einzelvorträge

IRING FETSCHER (Frankfurt)

Zur aktuellen politischen Bedeutung der Frankfurter Schule

Historizität und Aktualität der Arbeiten von Horkheimer, Benjamin, Adorno und Marcuse kann man von verschiedenen Seiten aus zu Gesicht bekommen. Für mich ist am einleuchtendsten, wenn man diese als eine Reihe von Problematisierungen und Aktualisierungen von Ansätzen der Marxschen Kritik interpretiert. Daß sie auf den Schriften „westlicher Marxisten“ wie Karl Korsch und Georg Lukács aufbauen, ist allgemein bekannt. Unter den übrigen geistesgeschichtlichen Einflüssen sind in erster Linie die deutsche idealistische Philosophie – namentlich Kant und Hegel –, die Husserlsche Phänomenologie (für Marcuse und Adorno) und die Psychoanalyse sowie – allein für Benjamin – die jüdische Theologie zu nennen.

Etwas schematisch vereinfacht könnte man sagen, daß alle genannten Autoren in den folgenden vier Gesichtspunkten Marx modifizieren und korrigieren:

Erstens wird zwar die Marxsche „Kritik der politischen Ökonomie“ rezipiert, aber von ihrem sozialen Substrat, dem die „Verwirklichung der Emanzipation“ zugeschrieben wurde, dem Proletariat, gelöst.

Zweitens wurde – vor allem von Benjamin und Adorno – der Focus der Kritik am Industriekapitalismus von einer Kritik an dessen voraussehbarer Stagnation (so Marx im 3. Band des „Kapital“) auf eine Kritik an dessen ungebrochener expansiver Dynamik, die ihn „auf ferne Sterne einstürmen“ läßt, verlagert. Nicht das Erlahmen der Produktivkraftentwicklung, sondern die zunehmende, unheilvolle Zerstörung von Mensch und Natur wurde als zentraler Kritikpunkt ausgemacht.

Drittens wurden die Instrumente einer Ideologiekritik bürgerlicher Kultur und Moral durch produktive Anleihen bei der psychoanalytischen Theorie verfeinert und differenziert. Auf diese Weise gelang es ihnen weit eindrucksvoller als orthodoxen Marxisten, die Ambivalenzen des Fortschritts (die „Dialektik der Aufklärung“) herauszuarbeiten.

Viertens wurden durch die Einbeziehung sozialpsychologischer Überlegungen die Mängel vulgärmarxistischer (soziologischer) Faschismusdeu-

tungen korrigiert und das „Rätsel des Massenanhangs“ einer auf Autodestruktion gerichteten Bewegung damit der Lösung nähergebracht.

Dieser Fortschritt bestand in einer ähnlichen Verfeinerung des Reflektionsniveaus wie desjenigen, der von der Religion als „Priesterbetrug“ zur Marxschen Ideologiekritik geführt hatte. Während in dem sowjetmarxistischen Erklärungsversuch der Faschismus (und Nationalsozialismus) nichts anderes ist als die Etablierung der direkten Herrschaft durch die „reaktionärsten Teile des Monopol- und Finanzkapitals“, das mit Hilfe seiner ihm dienstbaren Propagandaapparate die Massen „manipuliert“, vermag die kritische Theorie (unter Verarbeitung psychoanalytischer Einsichten) eine Antwort auf die Frage zu geben, wie es zu jener Kanalisierung von unbewußten Triebenergien kommen konnte, die Menschen noch ihre totale Unterdrückung als „Befreiung“ erstreben und erleben läßt.

Lassen Sie mich diese vier Thesen kurz erläutern:

1. Die Ablösung der Marxschen Ökonomiekritik von ihrem sozialen Substrat, dem Industrieproletariat, war zunächst weniger die Folge einer erkenntniskritischen Korrektur des Marxschen Ansatzes als eine Konsequenz der Realgeschichte: Während in dem bäuerlichen Rußland eine politische Elite ihre Diktatur „im Namen“ eines nicht vorhandenen Industrieproletariats errichtet hatte, war der revolutionäre Elan der Arbeiterklassen in den entwickelten Industriegesellschaften mehr und mehr verlorengegangen, so daß sie in Italien und Deutschland nicht einmal den Faschismus zu verhindern vermochten. Endlich hatte die Keynesianische Wirtschaftspolitik und der labouristische Wohlfahrtsstaat (samt seiner amerikanischen Variante, Roosevelts „New Deal“) eine weitgehende Integration der Arbeiterklasse der fortgeschrittenen Industrienationen in die „bürgerliche Gesellschaft“ ermöglicht. Die von Marx zwar geschichtsphilosophisch – kaum jedoch wissenschaftlich – begründete Erwartung, daß die „assoziierten Produzenten“ durch eine Revolution zugleich sich und die übrige Gesellschaft von den Verhaltenszwängen der kapitalistischen Produktionsweise emanzipieren werden, hatte sich historisch nicht bewahrt. Während die Massen im Westen den Marxismus allenfalls in einer vereinfachten und revidierten Gestalt aufzunehmen bereit waren, wurde den Untertanen des Landes des „real existierenden Sozialismus“ ein dogmatisierter und damit seiner kritischen Potenzen beraubter Marxismus (-Leninismus) als Staatsideologie oktroyiert. Wer den kritischen Gehalt der Marxschen Theorie bewahren wollte, konnte sich keiner der beiden Richtungen der Arbeiterbewegung anschließen. Ihrer Tendenz nach waren daher die Arbeiten der „Frankfurter Schule“ von Anfang an „häretisch“ in bezug auf den „institutionellen Marxismus“, auch wenn einzelne Mitarbeiter des „Instituts für Sozialforschung“ zeitweilig sogar Mitglieder der Kommunistischen Partei waren (Wittfogel, Sorge)

und sich bis in die dreißiger Jahre hinein gelegentlich traditionell-marxistische Formulierungen – z. B. bei Horkheimer – finden.

2. Von größter auch aktueller Bedeutung ist – meines Erachtens – die Verschiebung des Focus der Kritik, die am deutlichsten bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno zu erkennen ist. [Auf diesen Punkt werde ich ausführlicher in meinem morgigen Referat eingehen.] (S. 223ff.)

Trotz seiner durchaus vorhandenen Einsicht in die Gesundheits- und Natur-zerstörenden Folgen der industriekapitalistischen Entwicklung war Marx davon überzeugt, daß die immanente Dynamik dieser Produktionsweise mehr positive als negative historische Bedeutung habe und vor allem deshalb kritisiert werden müsse, weil diese Dynamik (auf Grund des „tendenziellen Falls der Profitrate“) erlahmen werde, noch bevor „die Produktivkräfte ausreichend genug entwickelt sind, um die Bedürfnisse gesellschaftlich entwickelter Individuen zu befriedigen“: „Es treten daher Schranken für sie ein schon auf einem Ausdehnungsgrad der Produktion, der umgekehrt unter der andren Voraussetzung weitaus ungenügend erschiene“ (MEW 25, S. 269). Heute sieht die Lage in den entwickelten Industrieländern erheblich anders aus. Nicht der „tendenzielle Fall der Profitrate“ und die damit einhergehende Begrenzung des ökonomischen Wachstums ist zum aktuellen Hauptproblem geworden, sondern umgekehrt die noch immer ungebrochene Wachstumsdynamik einer oligopolistisch gewordenen Wirtschaft, die zu immer gefährlicheren Belastungen für Mensch und Natur geführt hat. Horkheimer und Adorno haben in der „Dialektik der Aufklärung“ (1947) zwar nicht die naturzerstörende Dynamik der Wirtschaftsweise, wohl aber die Ambivalenz des mit ihr zusammenhängenden naturwissenschaftlich-technischen Fortschritts und der ihm zugrundeliegenden bürgerlichen Denkweise aufgezeigt. Sie schrieben dort u. a.: „Diesem . . . Denken aber wird die Rechnung präsentiert: *die Weltherrschaft über die Natur wendet sich gegen das denkende Subjekt selbst*, nichts wird von ihm übriggelassen, als eben jenes ewig gleiche Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können. Subjekt und Objekt werden beide nichtig . . . In der Reduktion des Denkens auf mathematische Apparatur ist die Sanktion der Welt als ihres eigenen Maßes beschlossen. Was als Triumph der subjektiven Rationalität erscheint, die Unterwerfung alles Seienden unter den logischen Formalismus, wird mit der gehorsamen Unterordnung der Vernunft unters unmittelbar Vorfindliche erkaufte“ (S. 39, Hervorhebung von mir). Das „unmittelbar Vorfindliche“, das rationalistische (schließlich positivistische) Denken dieser Art nicht mehr übersteigen kann, ist aber nicht „Natur“ schlechthin, sondern auch jener zur „zweiten Natur“ gewordene Zustand der Gesellschaft, der zugleich die verabsolutierte Stellung positivistischer Rationalität hervorgerufen und sanktioniert hat. Die Kritik am Positivismus als des dem bürgerlichen „Siegesszug“ und seiner Ambivalenz korrespondierenden Denkens setzt hier an.

Walter Benjamin hat die Notwendigkeit einer kritischen Kehrtwendung in der Bewertung der kapitalistischen Produktionsweise wie des Sozialismus in einem – seit einiger Zeit oft zitierten – „Denkbild“ zusammengefaßt: „Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse“ (Gesammelte Schriften I,3, Frankfurt 1974, S: 1232). Will man dieses „Denkbild“, wie Benjamin solche metaphorischen Formeln gerne nannte, extensiv interpretieren, so kommt man zu einer vollständigen Abkehr von der Marxschen Revolutionstheorie. Was jene als problematische Randerscheinungen der bürgerlichen Revolution verstand, das wird dann als Ausdruck für deren eigentlich gemeinten Sinn begriffen.

3. Der Aufweis der „Ambivalenz des Fortschritts“ wurde, als 1944 die „Dialektik der Aufklärung“ (unter dem Titel „Philosophische Fragmente“) erschien, kaum schon in seiner ganzen Bedeutung verstanden. Heute ist diese Einsicht umso wichtiger, als offensichtlich die Gefahr besteht, daß aus einer durchaus begreiflichen emotionalen Ablehnung von Industrie, Wissenschaft und Zweckrationalität ein neuer Irrationalismus und Primitivismus sich entwickelt, der die unschätzbaren Errungenschaften von Aufklärung, Vernunft und bürgerlicher Freiheit (im Rechts- und Verfassungsstaat) wieder zunichte machen kann. Kritiker der Ambivalenzen des Fortschritts sind heute die weitaus besseren Verteidiger jener Errungenschaften als die Apologeten des „industriellen Fortschritts ohne wenn und aber“. Was die „kritische Theorie“ – lange vor Foucault und angemessener als jener – sichtbar gemacht hat, kann man auf die Formel „Fragwürdigkeit und Unvollständigkeit der bürgerlichen Befreiung, Widerspruch zwischen Versprechen und Einlösung der Ideale der bürgerlichen Revolution“ bringen. Freilich war auch schon der frühe Marx von diesem Widerspruch ausgegangen, hatte ihn aber nicht bis in seine feinsten Verästelungen und Ursprünge hin verfolgt und war daher – teilweise – selbst jener Ambivalenz wieder zum Opfer gefallen. Eine unfundierte fortschrittsgläubige Adaptation der Hegelschen Geschichtsdiagnostik und deren „materialistische“ Anwendung hatte Marx für jene tieferen Ambivalenzen blind gemacht. Die Instrumente der psychoanalytischen Kulturtheorie eröffneten eine Möglichkeit, über die Marxsche Konzeption hinauszugehen. Die Weiterentwicklung der kritischen Theorie – bei Marcuse und Habermas – setzt mit unterschiedlichen Akzenten und Methoden an dieser Stelle an. Es geht darum, sowohl ein anderes „Subjekt“ für eine gelingende Emanzipation zu finden, als auch die naive Geschichtstheorie (mit ihrem lediglich am Kollektivsubjekt Menschheit und an welthistorischen Klassen orientierten Schema) durch eine differenziertere Evolutionstheorie zu ersetzen.

4. Das psychoanalytische Instrumentarium und an ihm geschulte Befragungsmethoden erlaubten es Angehörigen des „Instituts für Sozialfor-

schung“, die seelischen Dispositionen sichtbar zu machen, die zu einer massenhaften Anfälligkeit für autoritäre Herrschaft und totalitäre Systeme führen.

Max Horkheimer hat in „Egoismus und Freiheitsbewegung“ den Zusammenhang von repressiver Moral und bürgerlicher Kultur aufgewiesen. Er illustriert ihn am Beispiel „bürgerlicher Führer“ wie Cola di Rienzo, Martin Luther, Maximilien Robespierre. Der „philosophische Polizeimann *Dutard*“, den *Matthiez* in seiner Geschichte der Französischen Revolution erwähnt, habe offenbar Einsichten von Freud vorweggenommen, als er feststellte: „Ich muß sagen, daß diese *Hinrichtungen* in der Politik *die größten Wirkungen* hervorrufen, aber die wichtigsten bestehen darin, *das Ressentiment des Volkes wegen der von ihm ertragenen Übel zu beruhigen*. Es übt dadurch seine Rache aus. Die Frau, die ihren Gatten verloren hat, der Vater, der seinen Sohn verloren hat, der Kaufmann, der kein Geschäft mehr hat, der Arbeiter, der alles so teuer bezahlen muß, daß sein Lohn sich beinahe auf nichts reduziert, lassen sich nur herbei, sich mit den Übeln, die sie bedrücken, zu versöhnen, wenn sie Menschen sehen, die noch unglücklicher sind als sie und in denen sie glauben, ihre Feinde zu erblicken“ (*Matthiez*, *La Révolution Française*, Paris 1928, Bd. III, S. 81 f.). Diese Aussage des „Polizeimanns *Dutard*“ kann beinahe schon als Erklärung für die Popularität der Verfolgung von Minderheiten – insbesondere der Juden – herangezogen werden. *Sigmund Freud* hat, wie *Horkheimer* anmerkt, mehr als hundert Jahre später die gleiche Ansicht theoretisch fundiert: „Die Analyse der psychischen Mechanismen, durch die Haß und Grausamkeit erzeugt werden, ist in der modernen Psychologie hauptsächlich von Freud angebahnt worden ... Aus seiner ursprünglichen Lehre leuchtet ein, daß die gesellschaftlichen Verbote unter den gegebenen familialen und allgemeinen sozialen Bedingungen geeignet sind, *den Menschen auf einer sadistischen Triebstufe festzuhalten* oder ihn dahin zurückzuwerfen“ (*Egoismus und Freiheitsbewegung*, in: *Kritische Theorie*, Bd. II, S. 73, Hervorhebung von mir). In einer Fußnote (ebend.) verweist *Horkheimer* – ein einziges Mal, soweit ich sehe – auf die theoretische „Fortführung innerhalb der Psychoanalyse“ durch *Wilhelm Reichs* „*Massenpsychologie des Faschismus*“ (Kopenhagen 1933) und erklärt seine Übereinstimmung „in vielen Punkten ... seiner psychologischen Deutung einzelner Züge des bürgerlichen Charakters“, bezweifelt allerdings die ausschließliche Relevanz der „*Sexualunterdrückung*“, deren Aufhebung *Reich* „fast utopische Bedeutung“ zuschreibe.

Auch dieser theoretische Ansatz der „älteren“ Frankfurter Schule ist – trotz seiner praktischen Anwendung in „*Autorität und Familie*“ (Paris 1936) und „*The Authoritarian Personality*“ (New York 1950) – unvollendet geblieben und von späteren Autoren auch außerhalb der „Frankfurter Schule“ aufgegriffen und kritisch modifiziert worden.

JÜRGEN HABERMAS (Frankfurt)

Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule

1. *Kennzeichnungen wie „Kritische Theorie“ oder „Frankfurter Schule“ suggerieren die Einheit eines Schulzusammenhangs, der, mit Ausnahme weniger Jahre in New York, nie bestanden hat. Allerdings erklärt die weitgehend fiktive Einheit dieser Forschungstradition einen Teil ihrer relativ großen Wirkung (a). Ein weiterer Teil des Erfolges erklärt sich aus den vielfältigen Verbindungen, die die Kritische Theorie mit anderen Forschungsrichtungen eingegangen ist (b).*

Erläuterungen zu:

a) Horkheimer ist aus dem Kreise des alten Instituts der einzige, dessen produktive Leistungen nur im Zusammenhang der Kooperation mit anderen gewürdigt werden können. Er hat als Leiter des Instituts und als Herausgeber der Zeitschrift für Sozialforschung den organisatorischen Zusammenhalt des Kreises gesichert. Horkheimer vereinigte die Fähigkeiten eines originellen Sozialphilosophen mit denen eines cleveren Direktors und Wissenschaftsmanagers, der begabte Mitarbeiter zusammenführen, programmatisch inspirieren und verhältnismäßig lange an die eigene Person binden konnte. So bleibt Horkheimers Lebenswerk mit dem institutionellen Kontext verflochten. In anderer Weise kann man einen ähnlich engen Zusammenhang nur noch für Leo Löwenthals Arbeiten behaupten.

Marcuse stammt akademisch aus Heideggers nächstem Umkreis; er steht während der gemeinsamen New Yorker Zeit gewiß unter Horkheimers Einfluß, verhält sich aber schon zur „Dialektik der Aufklärung“ distanziert; und geht dann, spätestens seit „Eros and Civilization“, mit einer triebtheoretischen, beinahe anthropologischen Grundlegung der kritischen Gesellschaftstheorie eigene Wege. Adornos philosophische Arbeiten haben sich von Anbeginn stärker mit Benjamins als mit Horkheimers Interessen und Gedankenmotiven berührt. Ihrer beider Intentionen decken sich nur zur Zeit der Ausarbeitung der „Dialektik der Aufklärung“ (obgleich die einzelnen Kapitel deutlich den jeweiligen Autoren zugeordnet werden können). Mit seiner Spätphilosophie steht Adorno ganz auf eigenen Füßen. Offensichtlich hat Adorno in der zweiten Frankfurter Zeit von Horkheimer keine produktiven Antöße mehr empfangen. Die Arbeiten von Fromm,

Kirchheimer und Neumann waren zu jeder Zeit eigenständig. Das wird bei Pollock nicht so deutlich, weil sich der engere Kreis dessen einzigen produktiven Beitrag – die Theorie des Staatskapitalismus – umstandslos zu eigen gemacht hat.

b) Diese Responsivität gegenüber anderen, absorptionsfähigen Ansätzen ist typisch für alle Entwicklungsphasen der Frankfurter Theorie. Horkheimers und Löwenthals Bereitschaft, Fromms Sozialpsychologie im Ansatz zu übernehmen, ist sogar für die Konstituierung des ursprünglichen Programms, wie es sich im ersten Heft der Zeitschrift darstellt, entscheidend gewesen. Benjamins eigentümlicher Messianismus und seine mikrologische Arbeitsweise werden über Adorno rezipiert. Die stärker orthodoxe Staats- und Rechtstheorie von Kirchheimer und Neumann wird zwar nicht übernommen; die Auseinandersetzung mit ihr hinterläßt aber Spuren vor allem bei Marcuse und Pollock. In Fragen der Psychoanalyse beharrt der engere Kreis freilich in Abgrenzung gegen die Ich-Psychologie auf orthodoxen Positionen.

Natürlich wird die Rezeptionsbereitschaft und vor allem die Integrationsfähigkeit der Kritischen Theorie in der nächsten Generation noch stärker herausgefordert. Hier stellen sich Verbindungen her zur Industrie-soziologie (G. Brand), zum klassischen Materialismus (A. Schmidt), zu Hermeneutik und Sprachanalyse (J. Habermas), zur analytischen Wissenschaftstheorie (A. Wellmer, H. Schnädelbach), zur Systemtheorie (C. Offe) und zum Strukturalismus (U. Oevermann).

2. *Die kritische Theorie verdankt ihre Durchsetzungskraft weiterhin dem Umstand, a) daß sich ihre Wirkungsgeschichte auf verschiedenen Ebenen vollzieht und b) daß die verschiedenen Entwicklungsphasen Anschlüsse für ganz heterogene Fortsetzungen bieten.*

Erläuterungen zu:

a) Wie zuletzt die umfassende Studie von Martin Jay über „Marxism and Totality“ (Berkeley 1984) gezeigt hat, nimmt die Kritische Theorie in ihren verschiedenen Repräsentanten und Spielarten einen zentralen Platz in der *Geschichte des westlichen Marxismus* ein, der von Gramsci, Lukács und Korsch über Sartre und Merleau-Ponty bis zu Althusser, Della Volpe und beispielsweise O. Negt reicht. Horkheimer nimmt Motive des frühen Lukács auf, distanziert sich aber vom Hegelschen Totalitätsdenken und begründet so einen Webermarxismus. Auf einer anderen Ebene hat die Kritische Theorie in ihrer Adornoschen Version zeitweise als *philosophische Modeströmung* gewirkt; vergleichbar dem Existentialismus in der frühen Nachkriegszeit, hat Adornos Kulturkritik in den späten 50er und während der 60er Jahre die intellektuelle Szene in der Bundesrepublik nachhaltig geprägt. Auf einer dritten Ebene hat die von Studenten wiederentdeckte

und (gegen die politischen Intentionen von Horkheimer und Adorno) wiederbelebte Kritische Theorie der 30er Jahre, hat vor allem auch Marcuses tief pessimistisch angelegte, erst von seinen Schülern ins Offensive gewendete Theorie des „Eindimensionalen Menschen“ *zeitgeschichtliche Bedeutung* erlangt; sie haben bekanntlich einen inspirierenden Einfluß auf die Anfänge der studentischen Protestbewegung sowohl in den USA wie in der Bundesrepublik gewonnen. Davon ist viertens die Ebene der *innerakademischen Wirkung* zu unterscheiden. Für den Kommunikationszusammenhang der sozialwissenschaftlichen Emigranten war die „Zeitschrift für Sozialforschung“ in den dreißiger Jahren von großer Bedeutung – das läßt sich schon an dem eindrucksvollen, von Löwenthal besorgten Rezensionsteil der Zeitschrift ablesen. In den USA hat die „Authoritarian Personality“ erhebliche methodologische Diskussionen ausgelöst. Im Nachkriegsdeutschland haben die vor allem unter dem Einfluß von L. v. Friedeburg zustande gekommenen Studien des wiedererrichteten Instituts für Sozialforschung eine anregende Wirkung für die Industriesoziologie, überhaupt für die Anwendung empirischer Methoden entfaltet. Durch den Positivismusstreit, auch durch die späteren Auseinandersetzungen mit den konkurrierenden Ansätzen der philosophischen Hermeneutik auf der einen, der Systemtheorie auf der anderen Seite, hat die Kritische Theorie auf die Neubestimmung des methodologischen Selbstverständnisses mehrerer sozial- und geisteswissenschaftlicher Disziplinen eingewirkt.

b) Interessanterweise stammen die Anstöße, die von der Kritischen Theorie für die gegenwärtige Diskussion ausgehen, aus verschiedenen Phasen. Das Programm des interdisziplinären Materialismus, mit dem Horkheimer die Institutsleitung übernommen hatte, ist zwar nur auf der Ebene der Organisation von Zeitschriftenartikeln verwirklicht worden; es hat aber weiterhin als Vorbild gewirkt – bis hin zu dem krisentheoretischen Forschungsprogramm des Starnberger Instituts, das ich in den „Legitimationsproblemen“ dargestellt habe. In der New Yorker Zeit, vor allem in der zweiten Hälfte der 30er Jahre, sind die erkenntnistheoretischen Arbeiten entstanden, an die später A. Schmidt, A. Wellmer, H. Schnädelbach und, durch mich vermittelt, K. O. Apel angeknüpft haben. Die 40er Jahre stehen im Zeichen der „Dialektik der Aufklärung“, die seit dem Ende der 50er Jahre kontinuierlich, d. h. für jede Studentengeneration von neuem, als Anknüpfungspunkt für eine totalisierende, selbstbezügliche Vernunftkritik gedient hat. In den 50er und 60er Jahren sind schließlich Marcuses und Adornos Hauptwerke entstanden, mit denen beide, Adorno freilich in stärkerem Maße, auf die gegenwärtige Diskussion einwirken.

3. *Heute wirken in der wissenschaftlichen Diskussion die von der Kritischen Theorie ausgehenden Anstöße in so viele verschiedene, manchmal entgegengesetzte Richtungen,*

daß von der Identität einer Schule, wenn sie je bestanden hat, keine Rede mehr sein kann. Die suggestive Fiktion eines einheitlichen Schulzusammenhangs sollte nicht zu viele Energien für das Unternehmen der ideengeschichtlichen Selbstthematization binden. Wir tun besser daran, uns den Problemen selbst zuzuwenden, um auszuprobieren, wie weit man mit der rücksichtslos revisionistischen Ausschöpfung des Anregungspotentials einer derart weitverzweigten Forschungstradition kommt.

Zur Erläuterung:

In der Bundesrepublik – und auf diesen Bereich beschränke ich mich vor einem internationalen Publikum, das die Entwicklung jeweils im eigenen Land besser beurteilen kann als ich – sehe ich heute fünf Diskussionszusammenhänge, in denen Positionen der Kritischen Theorie eine erhebliche Rolle spielen.

(1) Die in der „Dialektik der Aufklärung“ und der „Negativen Dialektik“ entwickelte Vernunftkritik wird a) im Sinne einer negativistischen Bestimmung der Vernunft fortgeführt, und zwar in einer soziologischen Version im Anschluß an die Kapitalformanalyse (z. B. von St. Breuer) sowie in einer philosophischen Version im Anschluß an das Erbe der negativen Theologie von M. Theunissen. Diese Vernunftkritik wird b) mit kommunikationstheoretischen Mitteln reformuliert, und zwar im Rahmen der Theorie des kommunikativen Handelns von J. Habermas, im Rahmen einer Diskursanalyse von H. Schnädelbach. c) Im Sinne einer totalisierenden, ans Andere der Vernunft appellierenden Vernunftkritik wird sie neuerdings auch an Foucaults Machttheorie oder an Derridas Dekonstruktivismus oder allgemein an strukturalistische Ansätze angenähert (M. Seel).

(2) Adornos Ästhetische Theorie hat nicht nur in Peter Szondis Werk eine bedeutende literaturtheoretische Ergänzung erhalten; sie steht auch weiterhin im Mittelpunkt einer breiten Diskussion, die in der Bundesrepublik durch P. Bürger, K. H. Bohrer und A. Wellmer angeregt wird, an der aber auch R. Jauß, R. Bubner, B. Lindner u. v. a. teilnehmen. Damit überschneidet sich die lebhafteste, seit den späten sechziger Jahren nie ganz abgerissene Diskussion über Benjamins Stellung, die auch durch G. Scholems Publikationen angefaßt worden sind. Neue Anregungen erhält die ästhetische Diskussion von Seiten der Dekonstruktivisten, die immer stärkere Parallelen zwischen Adorno und Benjamin einerseits, Derrida andererseits entdecken.

(3) Ironischerweise sind heute die Ansätze zu einer kritischen Gesellschaftstheorie am schwächsten ausgebildet. Es ist nicht ganz untypisch, daß das Institut für Sozialforschung seine Arbeit nach Adornos Tod auf Sohn-Rethelsche Überlegungen umgestellt hat. Verschiedene Motive werden freilich fortgeführt: die Kritik des Warenfetischismus und der entfremdeten Arbeit bei Negt und Kluge, die Theorie des kapitalistischen

Staates bei Offe und Berger, die Kritik der Massenkultur und die Sozialpsychologie bei Oevermann (und in den USA bei W. Leiss, J. Benjamin, D. Kellner, T. Schroyer u. a.). Aber der Versuch, das interdisziplinäre Programm einer Gesellschaftstheorie, die verschiedene empirische Ansätze (der Soziologie, Kulturanthropologie, Sozial- und Entwicklungspsychologie) zusammenführt und integriert, ist zwar in Starnberg noch einmal unternommen worden, aber gescheitert. Übriggeblieben ist das am Ende der „Theorie des kommunikativen Handelns“ skizzierte Forschungsprogramm (das ich immer noch für realistisch halte).

(4) Die interessanten methodologischen Überlegungen zu mikrologischen und ganzheitlich-qualitativen Fallstudien, die Adorno immer wieder angestellt und sowohl in seinen Analysen zur F-Skala wie in den literaturkritischen Arbeiten fruchtbar gemacht hat, haben noch nach dem Kriege im Institut für Sozialforschung Experimente mit Gruppendiskussionen (W. Mangold) angeregt. Diese Überlegungen werden heute, in einem strukturalistisch-sozialisierungstheoretischen Rahmen, von U. Oevermann fortgeführt. W. Bonß hat sie im Lichte ethnomethodologischer Einsichten aktualisiert.

(5) Im Laufe der 70er Jahre ist die Kritische Theorie in ihren verschiedenen Aspekten und Versionen zum Gegenstand sensibler und sorgfältiger historischer Untersuchungen gemacht worden (H. Dubiel, W. Bonß, A. Honneth, A. Söllner, H. Brunkhorst, R. Wiggershaus). Diese wissenschaftsgeschichtliche Verfremdung zeigt, daß orthodox-ungebrochene Fortsetzungen schwieriger werden (H. Schweppenhäuser, R. Tiedemann). Es ist zu begrüßen, daß inzwischen auch die historisch gerichteten Untersuchungen durch komparative Fragestellungen systematische Perspektiven in sich aufnehmen (Dubiel: Neokonservatismus; Honneth: Foucault und Poststrukturalismus; Brunkhorst: Kulturtheorie und Sozialpädagogik).

GAJO PETROVIĆ (Zagreb)

Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute

Was immer unter der „Frankfurter Schule“ verstanden wird, es ist etwas sehr wichtiges, allzugroß und allzukompliziert für eine kurze Stellungnahme.

Zwar haben die Organisatoren dieser Tagung die an uns gerichtete Frage über die Frankfurter Schule in zwei Beziehungen begrenzt: die Frage fragt nicht nach der Frankfurter Schule überhaupt, sondern nach ihrer *Bedeutung*, und zwar nicht nach ihrer Bedeutung für alle Zeiten, sondern nach ihrer Bedeutung *heute*. Ist aber *heute* so einfach von *gestern* und *morgen*, ist aber die *gegenwärtige* Bedeutung der Frankfurter Schule von der Bedeutung, die sie in *vergangenen* Dekaden gehabt hat, und von der, die ihr vermutlich noch in der *Zukunft* bevorsteht, zu trennen? Und ist die Frage nach ihrer *Bedeutung* ganz unabhängig von der Frage nach ihrem „*Was-Sein*“ (ihrem „Wesen“ oder ihrer „Natur“) zu beantworten? Ist es vielleicht schon festgestellt und allgemein bekannt, was die Frankfurter Schule überhaupt war und ist, so daß jetzt nur noch die Herausstellung ihrer Bedeutung übrig bliebe?

Trotz den erwähnten Einschränkungen ist die aufgegebene Frage, wie es scheint, in einem kurzen Text nicht zu beantworten. Und doch hat Jürgen Habermas in seiner kurzen Einleitung¹ die fast unmögliche Aufgabe auf eine meisterhafte Weise bewältigt. *Fast* alles wichtige über die Frankfurter Schule hat er klar und bündig gesagt.

Daß die Kritische Theorie *vielfältige Verbindungen*² mit anderen Forschungsrichtungen eingegangen ist (These 1 b), scheint mir ein unbestreitbarer Tatbestand. Daß sich die Wirkungsgeschichte der Kritischen Theorie „auf *verschiedenen Ebenen* vollzieht“ (These 2 b) und daß ihre verschiedenen Entwicklungsphasen „Anschlüsse für *ganz heterogene Fortsetzungen*“ bieten (These 2 a), kann ich unterschreiben. Daß die von der Kritischen Theorie ausgehenden Anstöße in der wissenschaftlichen Diskussion heute in sehr „viele verschiedene, *manchmal entgegengesetzte* Richtungen“ wirken (These

¹ J. HABERMAS, „Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule“ (vgl. in diesem Band, S. 8–12).

² Kursivschrift (hier und weiter) von mir.

3), scheint mir eine treffende Feststellung. Was die Aufzählung der fünf (m. E. *nicht sehr zusammenhängenden*) „Diskussionszusammenhänge“ betrifft, in denen „Positionen der Kritischen Theorie (heute) eine erhebliche Rolle spielen“, bin ich geneigt zu glauben, daß Habermas die fünf wichtigsten Punkte auf die bestmögliche Weise herausgehoben hat. Sicherlich hinkt meine Kenntnis der entsprechenden Einzeluntersuchungen in der Bundesrepublik seiner so weit hinterher, daß es mir nicht in den Sinn kommt, auch nur zu versuchen, seine Schematisierung zu korrigieren. Wie er sich in diesem Punkt „vor einem internationalen Publikum“ bescheiden auf den Bereich der Bundesrepublik beschränkt hat, so muß ich auch in dieser Frage die eventuelle Kritik oder Korrektur den deutschen Fachkollegen überlassen.

Im Zusammenhang mit dieser vorzüglichen Darstellung erhebt sich aber für mich eine Frage, die ich nicht überzeugend bei Habermas beantwortet finde: Ist diese so große Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule – auf verschiedenen Ebenen, mit ganz heterogenen Fortsetzungen, mit Anstößen in manchmal entgegengesetzte Richtungen und mit Befruchtung der nichtzusammenhängenden Diskussionszusammenhänge – doch irgendwie zu erklären oder zu verstehen? Bei vielen großen Philosophen hat man ähnliche, zwar nicht so ganz heterogene Wirkungsgeschichten schon gesehen, und viele von diesen Wirkungsgeschichten könnte man auch wenigstens teilweise erklären. So wurde der Hauptgrund manchmal in der Komplexität, Vielfältigkeit, Tiefsinnigkeit oder Ausdrucksunklarheit des großen Denkers gefunden, manchmal in der Inkonsequenz oder Widersprüchlichkeit seines Grundprojekts. Kann ein Grund auch für die heterogene Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule entdeckt werden?

Eine gewisse Erklärung dafür gibt andeutungsweise auch Habermas, und zwar zusammenfassend in der These 1a und aspektweise in den anderen. Wenn ich ihn nämlich richtig verstehe, so handelt es sich ihm zufolge in der Frankfurter Schule um heterogen denkende Theoretiker und um sehr verschiedene Entwicklungsphasen, so daß die sogenannte „Schule“ in der Tat eine „weitgehend fiktive Einheit“ war. Kann so etwas als eine hinreichende Erklärung betrachtet werden? Wie könnte so eine „weitgehend *fiktive* Einheit“ als eine weitgehend *reale* Einheit dekadenlang nicht nur von Außenstehenden, sondern auch von vielen „Insidern“ aufgefaßt werden? Wie kann sie auch heutzutage, speziell von anderen, als eine eng verbundene Gruppe, fast als eine geschlossene Gesellschaft erlebt werden? Warum haben sich die Ausdrücke „Frankfurter Schule“ und die „Kritische Theorie“ weitgehend eingebürgert und so lange gehalten, ohne einen stärkeren Widerstand (abgesehen von zufälligen Nebenbemerkungen) hervorzurufen?

Nun bedeutet auch eine „weitgehend fiktive Einheit“ nicht ganz dasselbe wie eine „völlig fiktive Einheit“. Ein Stück realer Einheit nimmt also

auch Habermas mit in Kauf. Nur spricht er über die reale Einheit nicht allzuviel. Zwar erwähnt er vereinzelte und vorübergehende Gemeinsamkeiten bestimmter Vertreter der „Schule“ in bestimmten Fragen und in bestimmten Perioden. Ist das aber alles? Meines Erachtens kann man bei der Frankfurter Schule nicht nur über vereinzelte Gemeinsamkeiten und Interessenüberschneidungen sprechen, sondern auch über ein gemeinsames grundlegendes Projekt, ein Projekt, das, nicht ganz ausdrücklich und ausführlich entworfen, doch die ganze Arbeit der Frankfurter Schule geleitet hat und obwohl es teilweise großartige Resultate hervorgebracht hat, doch im ganzen auf unüberbrückbare Schwierigkeiten gestoßen und gescheitert ist.

Das Projekt war, kurz und einfach, den Marxismus in neuen geschichtlichen Bedingungen schöpferisch weiterzuentwickeln und für die Gesellschaftswissenschaft (oder Sozialforschung) und für die gesellschaftliche Praxis fruchtbar zu machen. Zwar war das nie so ganz klar und explizit gesagt worden; manchmal erwähnte man namentlich Marx und den Marxismus, und manchmal wurden die beiden verschwiegen³. Die Gründe dafür waren in der Regel nicht wissenschaftlich und von reiner Wahrheitsliebe getragen, sondern eher „praktisch“ und „taktisch“ (um nicht zu sagen „opportunistisch“). Trotz der teilweise äsopischen Sprache war es den Beteiligten wie auch den Betrachtern im großen und ganzen klar, worum es ging. Hat die absichtliche, taktische Unklarheit des Ausdrucks zur realen, nicht beabsichtigten Unklarheit (zum Scheitern) des Denkens beigetragen? Das scheint wahrscheinlich. Schwerlich war es aber der Hauptgrund des Mißlingens – wenn so etwas überhaupt geschehen ist.

Meines Erachtens ist etwas derartiges in der Tat geschehen. Die schöpferische Weiterentwicklung des Marxismus ist nicht gelungen. Statt dessen ist es zu verschiedenartigen eklektischen Kombinationen des ererbten Marxismus mit verschiedenen anderen Richtungen gekommen. So eine Entwicklung, wo es zu keiner durchdachten eigenen Konzeption kommt, betrachte ich als Scheitern, unabhängig davon, ob der resultierende Eklektizismus mehr oder minder „Erfolg“ im Sinne von Verbreitung oder Einfluß hat.

³ So z. B. nachdem das Institut sich an der Columbia University eingerichtet hat, worüber MARTIN JAY schreibt: „Articles in the Zeitschrift scrupulously avoided using words like ‚Marxism‘ or ‚communism‘, substituting ‚dialectical materialism‘, or the ‚materialist theory of society‘ instead. Careful editing prevented emphasising the revolutionary implications of their thought. In the Institut’s American bibliography the title of GROSSMANN’s book was shortened to *The Law of Accumulation in Capitalist Society* without any reference to the ‚law of collapse‘, which appeared in the original.“ (MARTIN JAY, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–50*. Heinemann, London 1973, S. 44.)

Der Hauptgrund des Scheiterns ist, wie mir scheint, nicht irgendwo außerhalb des Grundprojekts zu suchen. Er lag in seiner Grundvoraussetzung, d. h. im unkritischen Glauben, daß, was sich geschichtlich als der „Marxismus“ entwickelt hat (und was vom Denken von Marx in der Tat grundverschieden ist), noch irgendwie berichtigt und schöpferisch weiterentwickelt werden könnte.

In Perry Andersons Buch über den westlichen Marxismus⁴ hat die Frankfurter Schule ganz berechtigt einen wichtigen Platz bekommen. Und Habermas hat recht, wenn er, sich auf Martin Jay stützend, behauptet, daß die Kritische Theorie (diese „weitgehend fiktive Einheit“ – G. P.) in ihren verschiedenen Repräsentanten und Spielarten einen zentralen Platz in der *Geschichte des westlichen Marxismus* einnimmt. Die Unterscheidung zwischen dem westlichen und dem nichtwestlichen Marxismus, die von M. Merleau-Ponty stammt und von verschiedenen Autoren verwendet wird, betrachte ich als eine interessante und wichtige. Und doch finde ich in dieser Problematik den Unterschied zwischen dem Marxismus (einschließlich dem westlichen) und dem Denken von Karl Marx selbst noch wichtiger. Eben diesen Unterschied haben, ebenso wie andere „Marxisten“, auch die Frankfurter übersehen. Den genannten Unterschied habe ich in einer Reihe von Veröffentlichungen zu klären versucht, und hier kann ich ihn nur andeutungsweise angeben.⁵

Unter dem „Denken von Marx“ verstehe ich das Denken von Karl Marx selbst, seine so ungenau genannte „Philosophie der Praxis“, wie auch das Denken jener Denker, die, durch Marx angeregt, über die „Sache von Marx“, die die Sache des gegenwärtigen Menschen und der gegenwärtigen Welt ist (nämlich die Revolution), selbständig zu denken versucht haben oder noch immer versuchen (wie z. B. Ernst Bloch, der junge Lukács, der späte Lefebvre, die jugoslawischen Praxis-Philosophen). Und unter der „Philosophie der Praxis“ verstehe ich eben das *Denken der Revolution*, d. h. eine Philosophie, die philosophisch so weit und so radikal vorgeht, daß sie sich als Philosophie aufhebt, nicht aber so, daß sie sich in Wissenschaften auflöst, sondern sich auf eine höhere Ebene, zu einem wahren (wesentlichen) Denken erhebt, das die Revolution (nicht die Revolution im Sinne einer gesellschaftlichen Veränderung, sondern die Revolution im Sinne von wahren Sein) zu denken imstande ist.

Unter dem „Marxismus“ verstehe ich dagegen eine entfremdete Gestalt des Marxschen Denkens, eine (etwas bessere oder schlechtere, mehr oder minder kritische, d. h. unkritische) *Theorie* (und/oder auch eine mit der

⁴ PERRY ANDERSON, *Über den westlichen Marxismus*. Aus dem Englischen übersetzt von REINHARD KAISER, Syndikat, Frankfurt am Main 1978.

⁵ Mehr darüber in meinen Büchern *Philosophie und Revolution*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1971, und *Miljenje revolucije* [Das Denken der Revolution], Naprijed, Zagreb 1978.

Theorie verbundene oder von der Theorie abgelöste Methode), die von Marx zwar vielleicht vieles (auch Gutes, speziell aber Schlechtes und Unfruchtbares) übernommen hat, aber seinem *Denken der Revolution* wesentlich fern bleibt, weil sie seinen Gedanken der Aufhebung der Philosophie entweder ignoriert oder positivistisch mißdeutet, und so dem „Phänomen“ (d. h. der Aufgabe) der Revolution nicht gewachsen bleibt.

Der Marxismus in diesem Sinne beginnt mit Friedrich Engels, entwickelt sich in der Zweiten und der Dritten Internationale und erreicht seine radikal entfremdete Gestalt im Stalinismus. Dabei bestehen sicherlich große Unterschiede zwischen den beiden erwähnten Internationalen wie auch zwischen den einzelnen Theoretikern innerhalb der beiden Internationalen. Stalin z. B. ist sicherlich undenkbar ohne Lenin, aber er darf nicht mit Lenin identifiziert werden, weil seine Theorien teilweise eine folgerichtige Entwicklung und teilweise eine radikale Negation der Leninschen Theorien darstellen.

Und trotzdem haben die Theoretiker der beiden Internationalen gewisse gemeinsame Züge und gewisse gemeinsame Grenzen gehabt. Das wird durch anscheinend abenteuerliche Entwicklungen verdeckt. So wird zunächst der Marxismus im Sinne von Engelsschen Äußerungen (wie derjenigen am Grabe von Marx) als eine Kombination des historischen Materialismus und der politischen Ökonomie aufgefaßt, dann wird den beiden als der dritte (oder eher als der „erste“, der „grundlegende“) Teil der „dialektische Materialismus“ hinzugefügt. Sodann wird der Dialektische Materialismus in die Ecke geschoben und die Höchstautorität des Historischen Materialismus wiederhergestellt. Um seine Unzulänglichkeiten zu beseitigen, sucht man ihn durch die Verbindung mit anderen Theorien oder durch die Anwendung in der empirischen Sozialforschung zu befruchten. Man findet das unbefriedigend und versucht, ihn zu „rekonstruieren“ oder auch neu zu gestalten. Trotz allen diesen Abenteuern der Theorie bleiben gewisse Züge oder wenigstens Tendenzen allen Phasen und Spielarten gemeinsam: die Auflösung der Philosophie in die Wissenschaft, Verzicht auf die kritische Ausweisung eigener Grundbegriffe und Grundprinzipien, die Besessenheit vom Historischen Materialismus, die deterministische Auffassung der Geschichte, die Auffassung des Menschen als eines ökonomischen Tieres, die Identifizierung der Praxis mit ihren entfremdeten (speziell politischen und ökonomischen) Formen, die Zurückführung der Revolution auf eine gesellschaftliche Umwälzung, die Auffassung des Sozialismus als einer sozioökonomischen Formation. Auch: die Abwesenheit einer durchdachten folgerichtigen Konzeption, die Unfähigkeit zu einem wahren Dialog mit Andersdenkenden, die eklektische Kombinierung verschiedener Theorien. Im Rahmen des so beschriebenen Marxismus hat sich auch die Kritische Theorie bewegt. Es wäre aber ungerecht zu sagen, daß sie sich in diesem Rahmen wohl fühlte oder daß sie die geerbte marxistische

Konzeption unkritisch akzeptierte. In vielen Hinsichten war man unzufrieden und versuchte etwas besseres. So war schon der Versuch, die Psychoanalyse mit dem Marxismus zu verbinden, unabhängig vom Resultat, eine wichtige Neuerung. Auch was die Grundfragen betrifft, finde ich wenigstens zwei Versuche, den geerbten Rahmen des bisherigen Marxismus zu sprengen (bei dem frühen Marcuse und bei dem späten Adorno). Die beiden Versuche sind leider auf halbem Wege steckengeblieben. Wie weit der dritte Versuch, derjenige von Habermas, noch kommt, das möchte ich im Moment nicht voraussagen. Im großen und ganzen hat sich die Frankfurter Schule im geerbten Rahmen bewegt. Diese These kann ich hier wohl nicht beweisen. Ich kann sie bestenfalls verständlich und teilweise glaubwürdig machen.

Als ein Musterbeispiel für die positivistische Auflösung der Philosophie in die Wissenschaften und für die unkritische Natur der Kritischen Theorie kann schon einer der grundlegenden Texte dienen – die berühmte Horkheimersche Antrittsvorlesung als Direktor des Instituts für Sozialforschung.⁶ Seine ziemlich lange Kritik an der gegenwärtigen Sozialphilosophie beginnt Horkheimer mit einem Rückgang auf den klassischen deutschen Idealismus, wo sich die „Sozialphilosophie, auf solche Weise verstanden, ... zur entscheidenden philosophischen Aufgabe entwickelt“ hat (33). Und er kommt zum Schluß, daß dieser im deutschen Idealismus verwurzelten Auffassung der Sozialphilosophie „ein nicht mehr haltbarer Begriff der Philosophie“ zugrunde liegt (40). Wo man über einen nicht mehr haltbaren Begriff der Philosophie spricht, da möchte man gerne etwas über einen noch immer oder eben jetzt haltbaren hören. Darüber sagt uns Horkheimer aber nichts. Es bleibt sogar unklar, ob so ein haltbarer Begriff der Philosophie überhaupt möglich ist und ob er einer guten Sozialphilosophie zugrunde gelegt werden soll oder erst auf Grundlage dieser gebildet werden kann. Im Laufe der Diskussion gebraucht Horkheimer ganz frei die Worte „Philosophie“, „philosophische Disziplinen“, „Sozialphilosophie“, wir erfahren aber nichts darüber, wie diese Philosophie zu verstehen ist; wie und warum wird sie in „Disziplinen“ geteilt, und in welchem Verhältnis steht die Sozialphilosophie zum Ganzen der Philosophie und zu anderen philosophischen Disziplinen? Über die Marx'sche Idee der Aufhebung der Philosophie ebenso wie über spätere Versuche, die Philosophie zu überwinden, will er sich mit keinem Wort äußern.

Nur über eine prinzipielle Frage (die kaum so isoliert zu entscheiden ist) äußert er sich ganz klar, nämlich über „das Verhältnis zwischen

⁶ „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“, hier zitiert nach MAX HORKHEIMER, *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930–1972*, herausgegeben von WERNER BREDE, zweite Auflage, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1981 (Seitenzahlen eingefügt in den Text).

philosophischen und entsprechenden einzelwissenschaftlichen Disziplinen“ (40). Die Auffassung von der Trennbarkeit und der gegenseitigen Unabhängigkeit der beiden Reihen von Disziplinen wird angeblich „durch den Gedanken (ist, was folgt, wirklich ein Gedanke oder eher eine rettende Phrase? – G. P.) einer fortwährenden dialektischen Durchdringung und Entwicklung von philosophischen Theorien und einzelwissenschaftlicher Praxis überwunden“ (40; überwunden oder vielleicht übersprungen? – G. P.). Und jetzt kommt die Begründung: „Dafür (für die eben zitierte Phrase – G. P.) bieten die Beziehungen von Naturphilosophie und Naturwissenschaft im ganzen wie auch innerhalb der einzelnen naturwissenschaftlichen Disziplinen gute Beispiele“ (40). Nach dem guten Beispiel der Naturphilosophie (die hier ganz unproblematisch als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt wird) soll sich die ganze Philosophie und auch die „Sozialphilosophie“ (ein-)richten!

Wie das zu tun ist, wird auch beschrieben: „... aufgrund aktueller philosophischer Fragestellungen Untersuchungen zu organisieren, zu denen Philosophen, Soziologen, Nationalökonomien, Historiker, Psychologen in dauernder Arbeitsgemeinschaft sich vereinigen und das gemeinsam tun, was auf anderen Gebieten im Laboratorium einer allein tun kann, was alle echten Forscher immer getan haben: nämlich ihre aufs Große zielenden philosophischen Fragen anhand der feinsten wissenschaftlichen Methoden zu verfolgen, die Fragen im Verlauf der Arbeit am Gegenstand umzuformen, zu präzisieren, neue Methoden zu ersinnen und doch das Allgemeine nicht aus den Augen zu verlieren“ (41).

Die „feinsten wissenschaftlichen Methoden“ sind sicherlich den feinsten wissenschaftlichen Fragen angemessen. Wie können sie aber auf „aufs Große zielende philosophische Fragen“ angewendet werden? Welche „feinsten wissenschaftlichen Methoden“ helfen den Sinn von Sein oder das Wesen des Menschen zu klären? Oder auch die Frage nach dem Sinn und der Möglichkeit der Erkenntnis? Ist diese Berufung auf „die feinsten wissenschaftlichen Methoden“ nur ein Hinweis auf den Verzicht auf die „aufs Große zielenden philosophischen Fragen“? Wenn dem so ist, warum wird das nicht ausdrücklich gesagt?

Wie ist nun das skizzierte Programm der interdisziplinären Sozialforschung zu beurteilen? Mit unerschrockener Selbstkritik spricht Habermas über die eigenen Erfahrungen: „... der Versuch, das interdisziplinäre Programm einer Gesellschaftstheorie, die verschiedene empirische Ansätze (der Soziologie, Kulturanthropologie, Sozial- und Entwicklungspsychologie) zusammenführt und integriert, ist zwar in Starnberg noch einmal unternommen worden, aber gescheitert.“^{6a} Warum ist aber der Versuch

^{6a} J. HABERMAS, „Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule“, a. a. O., S. 12.

gescheitert? Weil die am Programm engagierten Kräfte dem Programm nicht gewachsen waren, oder weil das Programm selbst gewisse innere Unzulänglichkeiten enthielt?

Im Horkheimerschen Projekt werden noch „philosophische Fragestellungen“ und die „Philosophen“ genannt. Im eben zitierten Satz von Habermas werden weder die philosophischen Fragen noch die Philosophen erwähnt. Ist dies eine Veruntreuung gegenüber Horkheimer oder die folgerichtige Durchführung seiner Grundideen? Unabhängig davon, ob sie im Programm waren, waren die Philosophen in der Frankfurter Schule immer vertreten. Dabei haben sie immer die leitende Rolle gespielt, es fragt sich nur wie. Wie es mir scheint, haben die Philosophen unter den Frankfurtern die Philosophie mehr von außen her, vorwiegend soziologisch gesehen. Vielleicht die einzige Ausnahme in der frühen Frankfurter Schule war in dieser Hinsicht Herbert Marcuse. Das haben aber die anderen nicht als sein Verdienst, sondern eher als seine Jugendsünde betrachtet. Bei den anderen war die Philosophie trotz der Polemik gegen den Positivismus grundsätzlich positivistisch in die Wissenschaft aufgelöst worden. Deshalb konnten sie auch zur Idee einer wahren Aufhebung der Philosophie durch die volle Entwicklung ihrer Möglichkeiten nicht gelangen.

Jay sagt ganz richtig: „Of the major figures connected with the Institut, only Marcuse attempted to articulate a positive anthropology at any time of his career.“⁷ Und er hat recht, wenn er über eine „abhorrence of ontology“ in der ganzen Frankfurter Schule und speziell bei Adorno spricht⁸. Alfred Schmidt beschreibt sehr eindrucksvoll, wie „die Frankfurter Theoretiker von vornherein vor der leeren Tiefe sich philosophisch gebender Marx-Interpretationen bewahrt blieben, wie sie seit den frühen dreißiger Jahren“ (d. h. angeregt durch die Veröffentlichung der Marxschen Pariser Manuskripte) „allenthalben aufkamen“⁹.

Daß die Frankfurter Theoretiker mit Ausnahme von Marcuse und Fromm kein Verständnis für die Pariser Manuskripte gehabt haben (und daß die beiden erwähnten in ihrem Verständnis der Manuskripte nur bis zu einer gewissen Grenze gingen), ist allerdings wahr. Wo ist da aber der Anlaß, irgend etwas zu feiern? Ist es nicht nur ein Zeichen dafür, daß die Theoretiker der Frankfurter Schule in den Traditionen der Zweiten und der Dritten Internationale geblieben sind, wo man Marx angeblich von seiner „reifen“ Position her verstand, wo man den „jungen Marx“ als eine junghegelianische Jugendsünde abtat, und wo man ebenso fern vom

⁷ MARTIN JAY, *The Dialectical Imagination*, London 1973, S. 56.

⁸ *Op. cit.*, S. 70.

⁹ ALFRED SCHMIDT, *Die „Zeitschrift für Sozialforschung“. Geschichte und gegenwärtige Bedeutung*. Sonderheft der Nachrichten aus dem Kösel-Verlag, München 1970, S. 3.

„jungen“ wie auch vom „alten“ Marx im „Historischen Materialismus“ und im „ökonomischen Determinismus“ verblieb.

„Das Institut hat denn auch, wie gerade aus der Zeitschrift hervorgeht, eine Reihe wichtiger Studien durchgeführt, in denen die ökonomische Geschichtsauffassung – um sie handelt es sich bei der erörterten Frage – nicht abstrakt verkündet, sondern am Stoff selbst erprobt wird.“¹⁰ So Alfred Schmidt, und wieder gibt er uns hier eine treffende Beschreibung. Offensichtlich ohne es zu wollen, schildert er in der Tat eine der Grundverlegenheiten der Frankfurter Schule. Man hat aus der marxistischen Tradition „die ökonomische Geschichtsauffassung“ übernommen, und anstatt sie zunächst kritisch zu betrachten, um ihren Wert, ihre Unzulänglichkeiten und ihre Grenzen zu bestimmen, hat man sie nur „am Stoff selbst erprobt“, als ob man durch Probieren im Denken sehr weit kommt.

Nun möchte ich weder der „materialistischen“ (bzw. „ökonomischen“) Geschichtsauffassung noch den auf ihrer Basis durchgeführten Forschungen der Frankfurter Schule jeden Wert absprechen. Wie ich es schon mehrmals zu zeigen versucht habe, hat innerhalb einer Philosophie der Praxis bzw. eines Denkens der Revolution auch der historische Materialismus seinen Platz als ein „Moment“ – als eine Kritik des selbstentfremdeten Menschen und der selbstentfremdeten Gesellschaft. Herausgerissen aus diesem Kontext und zu einer ganzen Philosophie der Geschichte oder zu einem Ersatz für die philosophische Anthropologie und/oder Ontologie (bzw. für die ganze Philosophie) erklärt, kann der Historische Materialismus sehr wenig leisten und sehr viel verkehren und verklären. Das haben auch die Frankfurter manchmal gesprüht. Bei der Erprobung des Historischen Materialismus sind sie auf viele Schwierigkeiten gestoßen und haben Auswege in verschiedenen Richtungen gesucht. Statt die ganze aus der Zweiten und der Dritten Internationale geerbte Konzeption in Frage zu stellen und sie einer grundsätzlichen Kritik zu unterwerfen, haben sie nur vereinzelte Korrekturen unternommen und bei verschiedenen anderen Richtungen Anleihen gemacht. In ein wahres Gespräch mit den produktivsten gedanklichen Strömungen der Gegenwart einzutreten ist nicht gelungen, und zwar aus demselben Grunde, aus welchem man nicht imstande war, die Tradition des Marxismus zu bewältigen – weil nämlich die eigene durchdachte Position fehlte.

Ebenso wie andere „Marxisten“ blieben die Frankfurter dem Denken von Marx fern. Von vornherein haben sie Marx mit den Augen der Zweiten und der Dritten Internationale betrachtet. Zeit und Lust sich etwas mehr und ohne feste Vormeinungen auf Marx einzulassen, haben sie nie gefunden. Daß man Marx nicht besser verstehen konnte, scheint

¹⁰ *Op. cit.*, S. 11.

auch damit verbunden zu sein, daß man auch von der vormarxistischen Philosophie nicht lernen wollte. Man hat sich zwar herausgerissene Teile oder Aspekte von Kant und Hegel (und auch von anderen) angeeignet, das war aber in der Regel äußerlich, d. h. unangemessen getan.

„Das Institut für Sozialforschung wird sich auch weiterhin bemühen, die Theorie der Gesamtgesellschaft und ihre Hilfswissenschaften zu fördern. Sein Mitarbeiterkreis, der sich aus jungen Gelehrten verschiedener Fächer zusammensetzt, erblickt in der Theorie einen Faktor zur Verbesserung der Wirklichkeit. Das begreifende Denken hat für die gesellschaftlichen Mächte keineswegs die gleiche Bedeutung: manchen unter ihnen gilt es mit Recht als schädlicher Ballast; die vorwärts strebenden Kräfte der Menschheit aber werden seiner nicht entraten können.“

So schrieb Horkheimer im September 1933 im Vorwort zur ersten in Paris herausgegebenen Nummer der Zeitschrift¹¹. Waren es taktisch abgeschwächte und absichtlich verummte Formulierungen? Ich möchte sie lieber als einen angemessenen Ausdruck der wahren Überzeugungen Horkheimers betrachten. So finde ich hier eine aufrichtige Entscheidung für den Fortschritt (die „vorwärts strebenden Kräfte“), einen wahren Meliorismus („Verbesserung der Wirklichkeit“), eine echte Wissenschaftstreue („Theorie der Gesamtgesellschaft und ihre Hilfswissenschaften zu fördern“), einen tiefen Glauben an die interdisziplinäre Zusammenarbeit („Gelehrte verschiedener Fächer“) und ein Vertrauen auf die Jugend („junge Gelehrte“). Nur zwei „Sachen“ fehlen in dieser kurzen Prinzipienklärung: die Philosophie und die Revolution. Das ist auch nicht zufällig, weil die beiden zusammen (und mithin nicht zu diesem Projekt) gehören.

Die „Theorie der Gesamtgesellschaft und ihre Hilfswissenschaften“, speziell wenn sie eine (wenn auch begrenzt) *kritische* Theorie ist (was Horkheimer hier wohl voraussetzt und nicht direkt erwähnt), kann in der Tat einen wichtigen „Faktor“ einer gewissen Verbesserung der Wirklichkeit darstellen, einer Verbesserung der bestehenden Gesellschaft, die keine grundsätzliche Veränderung ist. Nur ein philosophisches Denken, das sich in einem transphilosophischen Denken (in einem Denken der Revolution) aufhebt, kann auch ein „Faktor“ (oder eher ein „Moment“) einer grundsätzlichen, einer revolutionären Veränderung der Welt darstellen. Wer die Marxsche „Theorie“ des Menschen als eines freien schöpferischen Wesens der Praxis und seine „Theorie“ der Entfremdung (d. h. Selbstentfremdung) nicht ernst nimmt, kann auch keine „Theorie“ der Revolution im vollen und wahren Sinn entwickeln.

Sollen wir nun Entfremdung und Revolution nur deshalb lehren, um Marx treu zu bleiben? Sicherlich nicht. Eher um der gegenwärtigen Wirk-

¹¹ *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang II 1933, Heft 2, S. 161.

lichkeit und auch um der Frankfurter Theoretiker willen. Nicht nur durch Resultate ihrer theoretischen Analysen, sondern auch durch die Art und Weise, wie sie gelebt und geforscht, gekämpft und gelitten, gehofft und gezweifelt, in vielen Richtungen sich versucht haben und zurückgeschrocken sind, haben sie überzeugend gezeigt und bezeugt, daß wir in einer verrückten Welt leben. Die Tendenz, sich dieser Welt „kritisch“ anzupassen, innerhalb dieser Welt einen Standpunkt zu finden, wo man sich mit der Welt auseinandersetzen kann, ohne sie grundsätzlich in Frage zu stellen, ist eben der Grundmangel der Frankfurter Schule.

Wie ich schon gesagt habe, kommen die Frankfurter in ihren besten Arbeiten in die Nähe von dem, was man die Philosophie der Praxis bzw. das Denken der Revolution nennen würde. Das gilt ebenso für Marcuse und Fromm wie auch für Horkheimer, Adorno, Benjamin und vielleicht noch für einige andere. Wenn sie aber manchmal bis zur Grenze gekommen sind, an welcher das dogmatische Gebäude des überkommenen Marxismus gesprengt werden sollte, machten sie immer einen Halt. Nur als ein Beispiel des Ringens zwischen den beiden Tendenzen möchte ich hier die Adornosche *Negative Dialektik* erwähnen.

Schon der im Titel des Buches genannte Grundbegriff zeugt von einem tragischen Ringen und Scheitern. Statt den Begriff der Dialektik, der in der vorangegangenen Entwicklung schon nicht minder als der des Materialismus kompromittiert war, in Ruhe zu lassen, wählt Adorno ihn zu seinem Grundbegriff. Um zu zeigen, daß es ihm um etwas anderes geht, spricht er von einer „negativen Dialektik“, wobei er dem überlieferten Begriff der Dialektik widerspricht. In diesen Widerspruch kommt er sicherlich nicht unwissentlich, sondern eben um klarzumachen, daß es ihm um eine ganz andere, nichtdialektische Dialektik geht. Wo es aber so weit gekommen ist; warum sollte er sich dann überhaupt an den Begriff der Dialektik binden?

Ebenso wie Adorno die überlieferte Dialektik nicht akzeptieren will, will er sich auch nicht an den überlieferten Begriff des Materialismus binden. Doch ebenso wie er die Dialektik nicht verabschieden will, möchte er eine Art Materialismus vertreten. Trotzdem er den „zur politischen Macht gelangte[n] Materialismus“ streng kritisiert¹², will er doch bei der Auffassung bleiben, daß „das spezifisch Materialistische mit dem Kritischen, mit gesellschaftlich verändernder Praxis“¹³ konvergiert. Die Idee des jungen Marx, daß der Materialismus als solcher ebenso wie der Idealismus eine Einseitigkeit ist, die zu überwinden wäre, bleibt ihm jedoch fremd.

¹² THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, in: Gesammelte Schriften, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973, S. 204.

¹³ *Op. cit.*, S. 203.

Zur selben Zeit, wo Adorno jede Ontologie als „apologetisch“ verurteilt¹⁴, sehnt er sich nach einer Erkenntnistheorie¹⁵, als ob die traditionellen philosophischen Disziplinen so einfach in gute und schlechte zu teilen seien. Daß etwas mehr Wohlwollen aufzubieten wäre, um das Wichtige, was innerhalb der traditionellen philosophischen Disziplinen geleistet worden war, zu verstehen und etwas mehr Kritik, um die Grenze zu sehen, die eine disziplinär geteilte Philosophie nicht überschreiten kann, kommt ihm nicht in den Sinn.

Daß Adorno mit dem Problem der philosophischen Disziplinen nicht fertig werden kann, scheint mit seiner allgemeinen Auffassung der Philosophie verbunden zu sein, einer Auffassung, die von einem nur teilweise verstandenen Marx ausgeht. Dafür ist der erste Satz seiner „Einleitung“ symptomatisch: „Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward.“¹⁶ Der Satz zeigt, wie sehr die von Marx angeregte Problematik der Verwirklichung der Philosophie Adorno am Herzen liegt. Der Satz zeigt aber auch, bis zu welcher Grenze er hier im Geiste von Marx denkt. Adorno scheint zu denken: Die Verwirklichung der Philosophie bedeutet ihren Tod und ist die Sache des Augenblicks. Wenn der Augenblick nicht versäumt wird, dann kann sich die Philosophie – indem sie sich verwirklicht – nicht mehr am Leben erhalten. Ich würde die ganze Sache vollkommen anders sehen: Soweit die Philosophie nur Philosophie bleibt, muß auch der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt werden. Um sich verwirklichen zu können, muß die Philosophie zunächst sich zum Denken der Revolution erheben. Und nachdem der Augenblick der Verwirklichung ergriffen ist, kommt kein Ende für die wahre (und sogar nicht für die „falsche“) Philosophie. Erst dann kann die wahre Philosophie (das Denken der Revolution) voll zu blühen beginnen.

Die obigen Bemerkungen dürfen keineswegs als eine „Analyse“ oder Kritik von Adornos großartigem Buch betrachtet werden. Die Bemerkungen sollten in der Tat nur als eine Überleitung zur Endfrage dienen: Wo liegt also die Bedeutung der Frankfurter Schule heute? Wie ich es sehe, liegt ihre Grundbedeutung nicht in den fertigen Resultaten ihrer Analysen, sondern in ihren heroischen Versuchen, die gescheitert sind. Eben an solche Versuche (wie den erwähnten Adornoschen) sollte man anzuknüpfen versuchen, nicht um an derselben Grenze zu verbleiben, sondern sie eben zu überschreiten zu versuchen.

¹⁴ *Op. cit.*, S. 69.

¹⁵ *Op. cit.*, S. 205.

¹⁶ *Op. cit.*, S. 15.

ALBRECHT WELLMER (Konstanz)

Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute

Thesen zur Podiumsdiskussion

1. Leo Löwenthal hat sich gelegentlich über den Ausdruck „Frankfurter Schule“ lustig gemacht. Dieser Ausdruck hat, wenn man ihn auf den Arbeits- und Diskussionszusammenhang des Frankfurter Instituts für Sozialforschung bezieht und auf das, was direkt oder indirekt aus diesem Institut hervorgegangen ist, in der Tat weniger Berechtigung als etwa der Ausdruck „zweite Wiener Schule“ zur Bezeichnung des Schönberg-Kreises. Schönberg war nicht nur die allseits anerkannte Autorität seines Kreises, sondern auch der Lehrer der jüngeren Mitglieder des Kreises, das „Schulhaupt“ seines Kreises. Max Horkheimer dagegen, so sehr er auch in vieler Hinsicht Autorität unter den Mitgliedern des Instituts für Sozialforschung besaß, war kein Schulhaupt. Die „Frankfurter Schule“ war keine Schule, sondern ein kollektives und kooperatives Projekt; das Projekt einer Erneuerung und Entwicklung einer kritischen Gesellschaftstheorie. Erst nach dem Krieg, das heißt nach der Rückkehr Horkheimers und Adornos aus dem amerikanischen Exil, also nach der Rückkehr des Instituts für Sozialforschung nach Frankfurt, entstand, und zwar vor allem aufgrund der Lehrtätigkeit von Horkheimer und Adorno, eine Frankfurter *Schule*. Deren Schulhäupter waren Horkheimer und Adorno. Daß Horkheimer und Adorno nach Frankfurt zurückkehrten, war, wie Jürgen Habermas bemerkt hat, ein außerordentlicher Glücksfall für das nicht nur materiell, sondern auch moralisch und intellektuell verwüstete Nachkriegsdeutschland. Insbesondere Adorno wurde zum Lehrer einer Generation von Intellektuellen, Literaten und Künstlern, die bei ihm – bei wem sonst? – „zur Schule gingen“. Der Ausdruck „Frankfurter Schule“ hat also durchaus seine Berechtigung; er paßt aber nicht auf das Unternehmen des Kreises um das ursprüngliche Institut für Sozialforschung; er paßt nicht auf das Werk von ehemaligen Mitgliedern dieses Kreises wie Leo Löwenthal, Herbert Marcuse oder gar Walter Benjamin. Löwenthal hat deshalb recht, wenn er sich dagegen verwahrt, das Wort „Frankfurter Schule“ synonym mit „Kritischer Theorie“ zu verwenden.

2. Trotz dieser einschränkenden Vorbemerkung möchte ich das Thema dieser Podiumsdiskussion zunächst so aufnehmen, wie es formuliert wurde;

also nicht: „Die Bedeutung der Kritischen Theorie heute“, sondern: „Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute“. Nach Philosophenart möchte ich das Thema aber noch ein bißchen umwenden. „Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute“ – das könnte heißen: „Die Bedeutung der Frankfurter Schule aus heutiger Sicht“. Dies wäre ein hochinteressantes Thema für eine geistes- und kulturgeschichtlich orientierte Diskussion über die Anfangsphase der Bundesrepublik bis hin zur Studentenbewegung der sechziger Jahre. Zu untersuchen wären nicht nur die Bedeutung von Horkheimer und Adorno für das Selbstverständnis der Studentenbewegung und für das Wiederaufleben eines „westlichen“ Marxismus in Deutschland, sondern auch die kaum zu überschätzende Bedeutung Adornos für die Diskussionen und das Selbstverständnis der musikalischen, literarischen und künstlerischen Avantgarde Nachkriegsdeutschlands. Nicht wenige von deren Vertretern haben in Adornos Seminaren gesessen. Zur Charakterisierung von Adornos Wirkung wäre das Wort „Eingriffe“ – Titel einer seiner Essaysammlungen – nicht schlecht gewählt. Spuren solcher „Eingriffe“ finden sich nicht nur in der Musikdiskussion seit den fünfziger Jahren, sondern an zahllosen anderen Stellen – bis hin zu den Filmen Alexander Kluges oder dem literarischen Werk von Botho Strauß. Innerhalb der kulturellen Szene der Bundesrepublik war Adorno mehr als ein vielbeachteter Kritiker und philosophischer Kommentator; er war vielmehr derjenige, der an den reaktionär verseuchten Traditionen der deutschen Kultur ihr Authentisches wieder freigelegt und dem Bewußtsein einer moralisch verstörten und in ihrer Identität gebrochenen Nachkriegsgeneration zugänglich gemacht hat. Es ist, als ob alle Anstrengungen dieser von den Nazis vertriebenen Intellektuellen sich darauf gerichtet hätten, den Deutschen ihre kulturelle Identität zu retten: Mit Adorno wurde es in Deutschland wieder möglich, intellektuell, moralisch und ästhetisch gegenwärtig zu sein und doch Kant, Hegel, Bach, Beethoven, Goethe oder Hölderlin nicht zu hassen. Auf diese Weise hat Adorno mehr als andere dazu beigetragen, dem allzu oft apologetisch verwendeten Begriff eines „anderen Deutschland“ einen legitimen Sinn zu geben. Seine konservativen Kritiker haben dies bis heute nicht verstanden.

So oder ähnlich könnte man argumentieren, wollte man über die Bedeutung der Frankfurter Schule aus heutiger Sicht sprechen. Ich denke aber, daß die Veranstalter dieser Diskussion ein anderes Thema im Sinn hatten, nämlich: die Bedeutung der Frankfurter Schule *für die Gegenwart*. Dieses Thema aber bedeutet soviel wie die Frage: Wie steht es denn nun mit der Kritischen Theorie *heute*? Und diese Frage läßt sich nicht mehr aus historischer Distanz, sondern nur noch von innen, aus der Sache heraus beantworten. Allerdings wäre schon der Versuch, diese Frage im Rahmen eines kurzen Diskussionsbeitrags wirklich zu beantworten, mehr als ver-

messen. Ich werde mich daher auf einige Stichworte und thesenhaft zugespitzte Behauptungen beschränken.

3. Es war nicht zuletzt die Zugehörigkeit der Kritischen Theorie zur marxistischen Tradition, die es Horkheimer und Adorno möglich machten, nach und trotz Auschwitz nicht nur ihre akademische Tätigkeit in Frankfurt wieder aufzunehmen, sondern auch sich vergleichsweise unbefangen einem deutschen Publikum und deutschen Studenten wieder zuzuwenden. Vielleicht ist das Wort „unbefangen“ irreführend; ich will sagen, daß der Faschismus für Horkheimer und Adorno in erster Linie eine in allen kapitalistischen Gesellschaften latent vorhandene Möglichkeit und erst in zweiter Linie eine spezifisch deutsche Verirrung bezeichnete. Wie immer man eine solche Auffassung beurteilt, man wird zugeben müssen, daß sie eine psychologisch wichtige Voraussetzung für die Möglichkeit einer Frankfurter Schule im nachfaschistischen Deutschland darstellte: sie eröffnete die Möglichkeit einer Auseinandersetzung mit dem Faschismus jenseits der hoffnungslosen Perspektive eines ins Negative gekehrten Deutschland-Mythos. Es war also gerade die Betonung universeller ökonomisch-sozialer Determinanten anstelle der nationalen in der Kritischen Theorie, die es Horkheimer und Adorno ermöglichten, spezifisch deutsche kulturelle Traditionen *gegen* deren reaktionäre und faschistische Pervertierungen zu verteidigen: Die Kritische Theorie erwies sich als eine Position, von der her sich *einerseits* die reaktionären, repressiven und kulturfeindlichen Aspekte der deutschen kulturellen Tradition – und zwar präziser als von irgendeinem anderen Gesichtspunkt aus – analysieren ließen; von der her sich aber *andererseits* auch die subversiven, aufklärerischen und universalistischen Züge dieser Tradition sichtbar machen ließen. Die Kritische Theorie, so möchte ich behaupten, war die einzige nach dem Krieg in Deutschland vertretene theoretische Position, die einen radikalen Bruch mit dem Faschismus ohne einen ebenso radikalen Bruch mit der deutschen kulturellen Tradition, und das heißt einen radikalen Bruch mit der eigenen kulturellen Identität, denk-möglich machte. Ich glaube, daß die ungeheure, eben nicht nur destruktiv-kritische, sondern vor allem befreiende Wirkung Adornos und Horkheimers nicht zuletzt aus dieser einzigartigen Konstellation zu erklären ist. Es war vor allem Adorno, der in seiner überaus reichen Produktion nach dem Kriege den Schutt wegräumte, unter dem die deutsche Kultur verborgen lag, und der sie wieder sichtbar werden ließ. Er tat dies als ein Mann der städtischen Zivilisation, der gegen die Versuchungen des Archaischen gefeit war und doch den romantischen Impuls in sich bewahrte; dem der Universalismus der Moderne selbstverständlich war und der doch die Spuren der Verstümmelung in den existierenden Formen des Humanismus nicht übersah: seltener Fall eines Philosophen, der zugleich ganz der Moderne angehörte *und* der deutschen Tradi-

tion. Ähnliches gilt für Horkheimer und die übrigen Mitarbeiter des alten Instituts für Sozialforschung. Wenn ich hier vor allem über Adorno spreche, dann deshalb, weil dessen Wirkung in Deutschland nach dem Kriege auch diejenige Horkheimers überstrahlt hat.

Gleichwohl gibt es gute Gründe dafür, daß sich die Kritische Theorie über Adornos Positionen hinausbewegt und in mancher Hinsicht auch wieder zu dem ursprünglichen kooperativen und interdisziplinären Projekt des alten Instituts für Sozialforschung zurückbewegt hat. Es ist heute fast schon ein Gemeinplatz, wenn man sagt, daß die *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno, die gleichsam zum lange Zeit verborgenen Ursprungsdokument der späteren Frankfurter Schule wurde, die Abwendung der Autoren von einer in marxistischem Geiste und in praktisch-revolutionärer Absicht vorangetriebenen Gesellschaftstheorie bedeutet. Die *Dialektik der Aufklärung* ist die Theorie einer endgültig verfinsterten Moderne; aus deren Teufelskreis scheint es keinen Ausweg mehr zu geben: Faschismus, Stalinismus und kapitalistische Massenkultur erscheinen als nur noch in gradueller Hinsicht verschiedenartige Ausprägungen desselben universellen Verblendungszusammenhangs. Eine These dieser Art liegt auch dem Spätwerk Adornos, wenn auch in vielfach und dialektisch gebrochener Form zugrunde. Man könnte geradezu Adornos philosophisches Spätwerk bis hin zur *Negativen Dialektik* als die Ausarbeitung der Grundthesen der Dialektik der Aufklärung verstehen. Zwar soll dies nicht heißen, daß sich Adornos Philosophie auf diese Grundthesen, gleichsam ihre eigene *Meta* philosophie, reduzieren ließe; es verhält sich vielmehr so, daß die geschichtsphilosophische Grundthese wie eine Art von Lichttrübung in allen Analysen Adornos wiederkehrt. Aber während Adorno glaubte, es sei die tatsächliche Geschichte, die alle Dinge in ein trübes Licht taucht, bemerkte er nicht, daß die Trübung des Lichts schon durch die Optik bewirkt wurde, durch welche er die Dinge betrachtete: Die These vom Verblendungszusammenhang der modernen Welt ist zwar in vieler Hinsicht aus den konkreten geschichtlichen Phänomenen herausgelesen, sie ist aber – und darin liegt ihre philosophische Schwäche – bei Adorno zugleich in einer Theorie des Begriffs begründet, durch deren Optik sie als a priori wahr erscheint. A priori deshalb, weil aus der Sicht Adornos das Andere dieses Verblendungszusammenhangs das Andere der diskursiven Rationalität sein müßte, und daher das Andere der Geschichte: Nur von einem messianischen Fluchtpunkt her läßt die Analyse der *wirklichen* Vernunft noch als Kritik der *falschen* sich verstehen. „Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint“ heißt es entsprechend im Schlußaphorismus der *Minima Moralia*.

Alle produktiven Anknüpfungen an Adornos Sprachphilosophie, Ästhetik oder Soziologie, und das heißt soviel wie: alle produktiven Versuche einer Fortführung der Frankfurter Schule oder auch einer Rück-

besinnung auf das ursprüngliche, stärker mit dem Namen Horkheimer verknüpfte Projekt des Instituts für Sozialforschung haben, wenn ich es richtig sehe, eines gemeinsam: nämlich eine Abkehr von jenen meta-theoretischen Prämissen Adornos, durch welche die wirkliche Geschichte *a priori* auf Negativität fixiert wird, eine Abkehr also von dem für Adornos Philosophie konstitutiven Zusammenhang zwischen Negativismus und Messianismus. Allerdings könnte sein, daß das atemberaubend Subtile von Adornos dialektischem Verfahren zu einem Teil aus genau diesem Zusammenhang sich speist. In diesem Falle – und in diesem Sinne – müßten wir dann wohl auch Botho Strauß' Kommentar zu den *Minima Moralia* akzeptieren: „Ohne Dialektik denken wir auf Anhub dümmere; aber es muß sein: ohne sie!“¹

4. Es ist natürlich kein Zufall, daß die vorangegangenen Bemerkungen eine Art von Hohlform umschreiben, in welche die Theorie von Jürgen Habermas zwanglos sich einpassen ließe. Es war Habermas, der dem Projekt einer *kritischen* Fortführung der Frankfurter Schule eine konkrete Gestalt gegeben hat. Habermas' Theorie bedeutet zugleich eine Anknüpfung an das gesellschaftstheoretische Programm des frühen Horkheimer und seiner Mitarbeiter. Habermas hat jedoch durch seine Rezeption der sprachanalytischen Philosophie, der funktionalistischen Soziologie und der Weberschen Theorie der Rationalisierung zugleich kategoriale Unterscheidungen gegenüber der früheren Kritischen Theorie wie gegenüber der marxistischen Tradition insgesamt zur Geltung gebracht, durch welche der Kritischen Theorie ein Ausweg aus der Sackgasse des dialektischen Negativismus – ohne die Nötigung zur Rückkehr in die Sackgasse eines pseudodialektischen Positivismus – eröffnet wurde. Ich möchte diese These nur an einem Beispiel illustrieren: In der älteren Kritischen Theorie besteht zwischen der Ausdifferenzierung unterschiedlicher Geltungssphären in der Neuzeit, Prozessen der Systemdifferenzierung und einem Prozeß zunehmender *Verdinglichung* der Individuen nicht nur ein geschichtlich-empirischer, sondern auch ein *begrifflicher* Zusammenhang. Nichts anderes meint die Rede von einer *Dialektik* der Aufklärung. Aus der Perspektive Horkheimers und Adornos sind auch die demokratischen Traditionen unwiderstehlich in den Sog dieser Dialektik hineingezogen. Unter diesen Bedingungen sind aber gesellschaftliche Komplexität und Demokratie nicht mehr zusammenzudenken. Wenn aber die Alternative einer Regression zur vorindustriellen Gesellschaft, wie dies bei Adorno und Horkheimer im Gegensatz zu Klages der Fall ist, als illusionär und potentiell faschistisch durchschaut wird, wird die Situation der Moderne als *geschichtliche* ausweglos: Der utopische Horizont muß *an die Stelle* einer geschichtli-

¹ BOTHO STRAUSS, *Paare, Passanten*, München 1981, S. 115.

chen Perspektive treten. Dies folgt aber, wie gesagt, bereits aus kategorialen Vorentscheidungen, das heißt aus dem eindimensionalen Charakter der Metatheorie, welche die Eindimensionalität der Marxschen Metatheorie gleichsam seitenverkehrt wiederholt. Auf diese Weise wird aber die Möglichkeit einer menschenwürdigen Einrichtung der Gesellschaft als *geschichtliche* Möglichkeit ausgeschlossen. Habermas' Theorie bedeutet nicht zuletzt die Rückeroberung eines geschichtlichen Horizonts für die Kritische Theorie, das heißt die Eröffnung eines *geschichtlichen Möglichkeitshorizonts*. Aus diesem Grunde – und aus vielen anderen Gründen – ist eine Diskussion über „die Bedeutung der Frankfurter Schule heute“ unmöglich, ohne daß sie zugleich – explizit oder implizit – zu einer Diskussion über die Theorie von Jürgen Habermas wird.

Habermas hat Grundmotive dreier Theoretiker, die für die Kritische Theorie immer eine zentrale Rolle gespielt haben, innerhalb der Kritischen Theorie in neuer Weise zur Geltung gebracht: Ich denke an den moralphilosophischen Universalismus Kants, den gesellschaftstheoretischen Realismus Hegels und den postmetaphysischen Empirismus Max Webers. In allen drei Fällen hat Habermas gleichsam den Schnitt neu zu legen versucht, der die aufklärerischen Elemente der jeweiligen Theorien von jenen Elementen trennt, in denen die Aufklärung sistiert wird. Habermas hat Kants Universalismus in einer kommunikativen Ethik aufgehoben, ohne hinter Adornos – nicht zuletzt gegen Kant gerichtete – Kritik des Identitätszwanges zurückzufallen; er hat Hegels gesellschaftstheoretischen Realismus in einer Theorie kategorialer, kultureller und systemischer Differenzierungsprozesse aufgehoben, ohne hinter die marxistische Kritik Hegels zurückzufallen; und er hat Elemente eines geschichtsphilosophischen Empirismus im Sinne Webers gegenüber der in der Tradition der Kritischen Theorie tiefverwurzelten Tendenz zu einer totalisierenden Geschichtsbeachtung in die kritische Gesellschaftstheorie eingebracht, ohne hinter die Kritik der Frankfurter Theoretiker am restriktiven Rationalitätsbegriff Webers zurückzufallen. Religionsgeschichtlich gesprochen hat Habermas ein Stück protestantischer Aufklärung für die Kritische Theorie gerettet und hierdurch zugleich die Kritische Theorie für die protestantische Aufklärung: ich meine für jene Traditionen einer demokratischen und postmetaphysischen Rechts- und Wissenschaftskultur, die nur aus einer messianischen Perspektive unter den Begriff der Verdinglichung sich subsumieren lassen.

5. Es ist unmöglich, an dieser Stelle eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Werk von Habermas zu beginnen. Ich möchte statt dessen eine Hinsicht andeuten, in der mir die Aktualität Adornos ungebrochen zu sein scheint. Wenn ich unter den Vertretern der älteren Kritischen Theorie wieder Adorno heraushebe, dann deshalb, weil ich bei Adorno deutlicher

als bei anderen Vertretern der Kritischen Theorie Denkipulse entdecke, die sich in einer sprachpragmatisch aufgeklärten Form der Kritischen Theorie nicht ohne weiteres aufheben lassen. Ich spreche nicht von Adornos ästhetischen und kultursoziologischen Einzelanalysen, die sich durch meta-philosophische Erkenntnisfortschritte ohnehin nicht überflüssig machen lassen: es sind Texte, die, literarischen Kunstwerken ähnlich, immer wieder neu gelesen und entziffert werden wollen: und zwar ungeachtet der Tatsache, daß natürlich die philosophische Kritik auch vor ihnen nicht haltmachen darf. Das Aufregende an diesen Texten liegt ja nicht in ihren philosophischen Prämissen, sondern in der Art und Weise, wie sie über diese Prämissen hinausgehen und konkrete – musikalische, literarische, kulturelle – Phänomene und Konstellationen aufschließen; es liegt in Adornos mikrologischem Verfahren, das durch die metaphilosophischen Prämissen weniger begründet als vielmehr gelegentlich gehemmt wird. Oder um es vorsichtiger auszudrücken: Adornos Verfahren einer in die Sache eindringenden statt über sie hinwegleitenden Analyse ist sicherlich in seinen philosophischen Prämissen begründet; aber es ist gewissermaßen *zu gut* begründet: In Adornos philosophischen Prämissen, in seiner Theorie des identifizierenden Begriffs, steckt ein Rest genau jenes Identitätszwanges, den er an der philosophischen Tradition kritisiert. Der eigentümliche Zug des negativistisch „Vorentschiedenen“ in Adornos Analysen widerspricht der Pointe seines eigenen Verfahrens; diese Pointe ist, die Phänomene zum Sprechen zu bringen, ohne sie mit Begriffen zuzudecken. Wenn es aber einen solchen Widerspruch bei Adorno gibt, dann wäre seine Philosophie erst noch gegen seine eigene Metaphilosophie zu retten; und mit „Philosophie“ meine ich jetzt nicht etwa seine Einzelanalysen im Gegensatz zu dem, was man heutzutage ein philosophisches „Bezugssystem“ nennt, ich meine vielmehr das an Adornos Philosophie, was in seiner expliziten Theorie des Begriffs nur unzulänglich und gleichsam dogmatisch erstarrt zum Ausdruck kommt. Vielleicht könnte man von einer impliziten Sprachphilosophie oder Rationalitätstheorie Adornos reden; aber welchen Titel man immer auch wählen wird, ich habe Zweifel, ob diese implizite Philosophie Adornos durch die sprachpragmatische Reformulierung der Kritischen Theorie bereits eingeholt ist.

Adorno hat mit dem Ausdruck „Negative Dialektik“ nicht zuletzt eine Form des Philosophierens gemeint, das seine Kohärenz nicht von oben, aus der Logik des Bezugssystems, sondern gleichsam von unten, aus der Logik des in die Sache vertieften Gedankens gewinnt. In einer Anspielung auf Schönbergs Kritik der traditionellen Musiktheorie sagt er einmal: „Analog hätte Philosophie nicht sich auf Kategorien zu bringen sondern in gewissem Sinn erst zu komponieren. Sie muß in ihrem Fortgang unablässig sich erneuern, aus der eigenen Kraft ebenso wie aus der Reibung mit dem, woran sie sich mißt; was in ihr sich zuträgt, entscheidet, nicht

These oder Position; das Gewebe, nicht der deduktive oder induktive, eingleisige Gedankengang. Daher ist Philosophie wesentlich nicht referierbar. Sonst wäre sie überflüssig; daß sie meist sich referieren läßt, spricht gegen sie.“² An anderer Stelle gebraucht Adorno eine Formulierung, die zwar nicht von Wittgenstein sein könnte, die aber dessen eigenes philosophisches Verfahren recht gut beschreibt. Es heißt dort: „Das traditionelle Denken und die Gewohnheiten des gesunden Menschenverstandes, die es hinterließ, nachdem es philosophisch verging, fordern ein Bezugssystem, ein frame of reference, in dem alles seine Stelle findet. Nicht einmal allzuviel Wert wird auf die Einsichtigkeit des Bezugssystems gelegt – es darf sogar in dogmatischen Axiomen niedergelegt werden –, wofür nur jede Überlegung lokalisierbar wird und der ungedeckte Gedanke ferngehalten. Demgegenüber wirft Erkenntnis, damit sie fruchte, à fond perdu sich weg an die Gegenstände. Der Schwindel, den das erregt, ist ein index veri; der Schock des Offenen, die Negativität, als welche es im Gedeckten und Immergleichen notwendig erscheint, Unwahrheit nur fürs Unwahre.“³ Und schließlich erläutert Adorno in immer neuen Wendungen seine Idee einer Philosophie, die, analog dem modernen Kunstwerk, nicht mehr die Einheit des geschlossenen Systems, sondern eine Einheit *jenseits* des Systems repräsentiert: die zwanglose Kohärenz eines Denkens jenseits des Identitätszwangs. Diese Einheit jenseits des Systemzwangs ist eigentlich das, worauf nach Adorno eine „Negative Dialektik“ abzielt; deren Form wäre daher das philosophische Fragment oder, wie Adorno auch sagt, ein „Ensemble von Modellanalysen“.⁴

Wenn Adorno von einer Einheit jenseits des Systems spricht, meint er nie *nur* die Philosophie, sondern immer auch die Wirklichkeit: die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen untereinander. Habermas hat diese Grundidee Adornos im Begriff einer herrschaftsfreien Kommunikation aufgenommen und sprachphilosophisch auseinandergefaltet. Die kommunikationstheoretische Umformulierung von Adornos Grundidee bedeutet ihre Herauslösung aus dem Zusammenhang von Negativismus und Messianismus, den ich oben kritisiert habe. Zugleich scheint mir aber, daß die kommunikationstheoretische Umformulierung einen wichtigen Aspekt von Adornos Grundidee nicht erfaßt; und zwar jenen Aspekt, bei dem es nicht um zwanglose Kommunikation, sondern um zwanglose *Synthesis*, nicht um die Anerkennung des Nicht-Identischen am Anderen, sondern um die Anerkennung des Nicht-Identischen im Begreifen der Wirklichkeit und im Selbstverhältnis der Subjekte geht. Gewiß, Adorno hat die Sache

² THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik*, in: Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1973, S. 44.

³ *Ibid.*, S. 43.

⁴ *Ibid.*, S. 39.

so konstruiert, als ginge es um die Herstellung eines kommunikativen Verhältnisses zur Wirklichkeit im Ganzen. Habermas hat demgegenüber zu Recht das Kommunikationsmodell als ein Modell der Beziehungen zwischen *Menschen*, das heißt zwischen den Sprechern einer Sprache, entziffert. In Wirklichkeit geht es aber bei dem, was Adorno mit „Negativer Dialektik“ meint, gar nicht um Strukturen der Kommunikation, sondern vor allem um die Form der Synthesen, an denen Kommunikation sich jeweils neu entzünden kann; und hierin geht es zugleich um die Logik einer „nicht-verdinglichenden“ Argumentation. Wenn Adorno über das ästhetische Moment in der Philosophie spricht oder über das Moment der Darstellung, das „ihrer Idee immanent“⁵ sei, so geht es ihm nicht um das *Ob* des philosophischen Argumentierens, sondern um das *Wie*, das heißt um die spezifische Logik eines philosophischen Gedankenzusammenhanges, um den Charakter der philosophischen Sprache und damit letztlich um einen Aspekt von Sprache und Rationalität, der sich kommunikationstheoretisch deshalb nicht fassen läßt, weil er in jeder Kommunikation a tergo wirksam ist: er läßt sich nur durch eine Reflexion auf das *Was* des zu Kommunizierenden erschließen. Ich möchte nicht mißverstanden werden: Ich behaupte natürlich nicht, daß es hier etwas gibt, über das nicht argumentiert werden kann; ich behaupte nur, daß die Überlegungen, die Adorno zur Sprache der Philosophie anstellt, etwas mit der Frage zu tun haben, *was* denn eine rationale Argumentation genannt werden darf. Habermas' Konsens Theorie der Wahrheit ist ein Versuch, auch diese Frage noch kommunikationstheoretisch zu lösen. Mich überzeugt diese Lösung nicht. Wenn aber eine konsens- oder diskurstheoretische Antwort auf die Fragen, die Adorno stellte, unmöglich wäre, dann wäre immerhin denkbar, daß Adornos Philosophie noch ungehobene Schätze enthält: nämlich Beiträge zu einer Sprach- und Rationalitätstheorie, die sich als notwendiges Komplement einer kommunikationstheoretischen Sprach- und Rationalitätstheorie verstehen ließe. Habermas behielte freilich recht gegen Adorno, wenn er den von Adorno kritisierten Identitätszwang nicht als *Ausdruck* diskursiver Rationalität, sondern als *Mangel* an diskursiver Rationalität deutet; Adorno aber behielte recht gegen Habermas, wenn er an dem, was wir *mit* Habermas getrost „diskursive Rationalität“ nennen wollen, ein kommunikationstheoretisch nicht faßbares Moment namhaft zu machen versucht. Dies Moment ist zwar, wenn wir nicht auf einen rationalistischen Sprachbegriff zurückfallen wollen, nicht *außerhalb* der Kommunikation; ich vermute aber, daß es sich – und das ist etwas ganz anderes – mit Kategorien der Kommunikation nicht fassen läßt.

Mein Interesse an diesem Moment diskursiver Rationalität rührt von meinem Interesse an dem her, was der Sprach- und Systemkritik Adornos

⁵ Ibid., S. 29.