

Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute

von Gajo Petrovic*)

“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.“ – G.P.

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 Verbindungen² 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 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 I a 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 dekadentlang 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.

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 Lukacs, 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 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 Marxsche 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 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, Nationalökonom, 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 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 „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 gespürt. 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 vereinzelt 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 auch damit verbunden zu sein, daß man auch von der vormarxschen 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 Prinzipienerklärung: 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 Wirklichkeit 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 kritisier¹², 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.

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.

Fußnoten

- 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 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.)
- 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 Misljenje revolucije [Das Denken der Revolution], Naprijed, Zagreb 1978.
- 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).
- 6a J. HABERMAS, „Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule“, a.a.O., S. 12.
- 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.
- 10 Op. cit., S. 11.
- 12 Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang II 1933, Heft 2, S. 161
- 12 THEODOR W. ADORNO, Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973, S. 204.
- 13 Op. cit., S. 203.
- 14 Op. cit., S. 69.
- 15 Op. cit., S. 205.
- 16 Op. cit., S. 15.

**) Quelle: Beitrag zur Eröffnung auf dem 9. Fachsymposium der Alexander von Humboldt-Stiftung im Dezember 1984 in Ludwigsburg, S. 13-24 in: Axel Honneth und Albrecht Wellmer, Die Frankfurter Schule und die Folgen, Walter de Gruyter, Berlin / New York 1986.*