

Walter Kern SJ

## Hegel, Marx und die Frankfurter Schule

Ein Streiflicht auf die Aktualität Hegels

Wie sehr Hegel im Spannungsfeld heutiger Gegensätze steht, macht das Nebeneinander, um nicht zu sagen Gegeneinander der seit 1955 bestehenden östlich orientierten „Hegel-Gesellschaft“ und der jüngeren westlichen Gegenründung, der „Hegel-Vereinigung“, deutlich: diese beging das 200-Jahr-Jubiläum des am 27. August 1770 geborenen Georg Wilhelm Friedrich Hegel in dessen Heimatstadt Stuttgart (vom 12. bis 15. Juli), jene feierte es an der Berliner Humboldt-Universität, der Hauptstätte seines Wirkens (vom 23. bis 29. August). Beide Tagungen setzten das Verhältnis des Marxismus zu Hegel auf ihr Programm; verständlicherweise konzentrierte sich der Ostberliner Kongreß auf die Beziehung des – genau hundert Jahre später geborenen – Lenin zu Hegel. Man wird einräumen müssen, daß keine geistige oder politische Bewegung so sehr die Welt unserer Gegenwart verändert hat wie die sich auf Karl Marx berufende Theorie und Praxis. Eine Sondierung, inwiefern Entstehung und Entwicklung, heutige Interpretationen und mögliche Kritik des Marxismus verbunden sind mit der Philosophie Hegels, ist deshalb von besonderem Interesse. Für den deutschen Raum bündelt dieses Interesse die vor allem durch die Philosophen-Soziologen Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas repräsentierte Frankfurter Schule, die in den vergangenen zwei Jahren durch die Auseinandersetzungen mit der studentischen Ultralinken einer breiteren Öffentlichkeit bekannt wurde. – Daß ein kurzer Artikel über das schwierige Thema Vergrößerungen nicht vermeiden kann, die doch hoffentlich die Sache nicht geradezu verfälschen, versteht sich unschwer.

### Etappen des Marxismus und seines Verhältnisses zu Hegel

Der junge *Karl Marx*, als Berliner Student angezogen und abgestoßen zugleich durch die „groteske Felsenmelodie“ des Hegelschen Denkens, schreibt eine Widerlegung von 24 Bogen Umfang – und muß feststellen: „Mein letzter Satz war der Anfang des Hegelschen Systems!“ Vor Ärger darüber sei er ganz krank geworden, so berichtet er am 10. November 1837 seinem Vater<sup>1</sup>. Diese Zwangsgefolgschaft hielt ihn nicht lange in ihrem Bann. Im Verkehr mit den Linkshegelianern des Doktorclubs, bei der Ausarbeitung seiner Dissertation gelangte er zur eigenen kriti-

<sup>1</sup> Werke (= WW), ed. Lieber-Furth, I 13.



schen Stellungnahme gegenüber Hegel. Schon jetzt – 1841 – will er die totale Philosophie aufheben in das neue Element der Praxis, wie er später formulieren wird: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt darauf an, sie zu *verändern*“ (11. These über Feuerbach, 1845/46). In einem autobiographischen Rückblick erklärt Marx, nachdem er als Redakteur der Rheinischen Zeitung 1842/43 sich erstmals mit ökonomischen Fragen befassen mußte, sei er zum Studium Hegels zurückgekehrt und habe daran die Grundlagen der eigenen Auffassung, des später so genannten „Historischen Materialismus“, entwickelt: „Die erste Arbeit, unternommen zur Lösung der Zweifel, die mich bestürmten, war eine kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie, eine Arbeit, wovon die Einleitung in den 1844 in Paris herausgegebenen Deutsch-Französischen Jahrbüchern erschien. Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel . . . unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft‘ zusammenfaßt“ (Zur Kritik der Politischen Ökonomie, Vorwort, 1859<sup>2</sup>). Marx will die Dialektik Hegels „vom Kopf auf die Füße“, aus dem Reich der Gedanken-Abstraktionen auf den Boden der materiellen Wirklichkeit gestellt haben; dadurch sei ihr „rationeller Kern“ aus der „mystischen Hülle“ befreit worden. Die breit angelegte Ausführung des Programms soziologischer Entmythologisierung der Hegelschen Philosophie stellt Marx' Hauptwerk „Das Kapital“ dar. In ihm, so meint Lenin, habe Marx „alles, was bei Hegel wertvoll ist, sich angeeignet und dies Wertvolle weiterentwickelt“.

*Friedrich Engels*, Marx' lebenslanger Freund und Kampfgenosse, hat die dialektische Systematisierung über den Bereich der Geschichte hinaus ausgeweitet auf die gesamte Wirklichkeit, zumal auch die untermenschliche Natur. Der von ihm entwickelte Dialektische Materialismus, der mit dem Anspruch umfassender wissenschaftlicher Welterklärung auftritt, wurde zum weltanschaulichen Grundbekenntnis des orthodoxen Marxismus. *Vladimir Iljitsch Lenin*, der höchst erfolgreiche Praktiker der revolutionären Kaderbildung, fand es angezeigt, sich im Schweizer Exil auf die gesteckte Aufgabe – sie wird heißen: Oktoberrevolution 1917 – vorzubereiten durch eine intensive Lektüre des schwierigsten spekulativen Werks Hegels, der „Wissenschaft der Logik“, die er in den später unter diesem Titel herausgegebenen Philosophischen Heften kommentierte<sup>3</sup>. Und zwei Jahre vor seinem Tod – am 12. 3. 1922 – wollte Lenin, daß „die Mitarbeiter der Zeitschrift ‚Unter dem Banner des Marxismus‘ das systematische Studium der Dialektik Hegels vom materialistischen Standpunkt aus organisieren, das heißt jener Dialektik, die Marx in seinem ‚Kapital‘ wie in seinen

<sup>2</sup> Ebd. VI 838.

<sup>3</sup> „Man kann das ‚Kapital‘ von Marx und besonders das I. Kapitel nicht vollkommen begreifen, ohne die ganze Logik von Hegel durchstudiert und begriffen zu haben. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert nicht *ein* Marxist Marx begriffen!“ (WW, dtsh. Ausgabe, XXXVIII 170.)



historischen und politischen Schriften praktisch angewendet hat, und zwar mit so viel Erfolg, daß jeder neue Tag, wo neue Klassen des Ostens (Japan, Indien, China) zum Leben und zum Kampf erwachen, ... den Marxismus immer mehr bekräftigt.“ Die Redakteure der Zeitschrift, die Auszüge aus den Hauptwerken Hegels veröffentlichen solle, mögen eine Art „Gesellschaft materialistischer Freunde der Hegelschen Dialektik“ bilden<sup>4</sup>! Von solchem Enthusiasmus war *Josef Stalin* allerdings weit entfernt. In der nach ihm benannten Ära wurde Hegel, z. B. in der Großen Sowjetenzyklopädie, zum Theoretiker des reaktionären Feudalismus degradiert; Marx' fortschrittliche, reale Dialektik habe mit der idealistischen Dialektik Hegels wesentlich nichts gemein – und diese letztere Unterscheidung blieb über die Entstalinisierung hinaus, die Hegel immerhin zum denkerischen Repräsentanten des relativ progressiven frühkapitalistischen Bürgertums avancieren ließ, vorherrschend im Bereich der marxistisch-leninistischen Orthodoxie, in der UdSSR, der DDR und auch bei manchem westlichen Marxisten wie dem Italiener M. Rossi.

#### Fakten gegen den Marxismus

Die Diktatur Stalins mit ihren terroristischen Exzessen diskreditierte die rigorose Parteilinie bei den humaner Empfindenden auch des eigenen Lagers. Die Soziologen, unter ihnen auch Marxisten<sup>5</sup>, konnten oder mußten registrieren, daß fundamentale Prognosen in Marx' politischer Ökonomie über den zunehmenden Verfall des kapitalistischen Systems sich im Lauf eines Jahrhunderts als unzutreffend erwiesen: Der Kapitalismus entwickelte selbst notwendige Mechanismen des sozialen Ausgleichs (den Faktor der „selfdestroying prophecy“ hatte Marx nicht einkalkuliert), damit schied das Proletariat als geeigneter und bereiter Träger der kommunistischen Revolution aus (wie wäre auch gerade von der voraussetzungsgemäß am meisten in Dumpfheit niedergehaltenen Menschenschicht die Erreichung des eigentlich Menschlichen zu erwarten gewesen!), auch technische Details wie das „Gesetz“ der sinkenden Profitrate waren zu undifferenziert angesetzt; das von Marx angenommene einseitige Bedingungsverhältnis Gesellschaft–Staat wurde dadurch aufgehoben, daß der Staat immer mehr gesellschaftliche Ordnungsfunktionen übernahm, und die Basis-Überbau-Vorstellung überhaupt, wie sie seit Engels galt, erschien als zu simple Konstruktion. Solche und andere „Fakten gegen Marx“<sup>6</sup>, vor allem die Verleugnung des Humanen in einem das Individuum Mensch verplanenden System, lösten die verschiedenen –

<sup>4</sup> Ebd. XXXIII 220.

<sup>5</sup> Vgl. zum folgenden besonders J. Habermas, Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus, in: Theorie und Praxis (Neuwied, Berlin 1963, 31969) 261–335; und: Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik, ebd. 162–214.

<sup>6</sup> J. Habermas ebd. 163; vgl. 163 ff., 189 ff., 330 f.; auch: ders., Technik und Wissenschaft als „Ideologie“ (Frankfurt 1969) 74 ff., 79 f.



von der Orthodoxie als revisionistisch disqualifizierten – Neo-Marxismen aus. In Polen (Leszek Kolakowski) und Jugoslawien wurde „Stalinismus“ der Titel für die falschen Gestalten dogmatischer Theorie und diktatorischer Parteipraxis. Zwar schrieben andere „Revisionisten“ wie Ernst Bloch und Roger Garaudy Bücher über Hegel<sup>7</sup>, jedoch nicht ein direkter Rückgriff auf dessen Philosophie war im Spiel bei den Versuchen, den Marxismus-Leninismus auf mehr Menschlichkeit hin aufzubrechen, wohl aber ein vermitteltes Zurückgehen auf Hegel – vermittelt durch den jungen Marx, den Marx von 1844. Daß sie sich auf ihn berufen konnten, das nicht zuletzt ermöglichte es den diversen Protesten gegen den etablierten Marxismus, sich dennoch als *marxistisch* zu verstehen.

### Der junge Marx von 1844

Erst im Jahr 1932 sind die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte, die Marx 1844 in Paris niederschrieb, veröffentlicht worden – und Herbert Marcuse hat sie als erster dem deutschsprachigen Publikum vorgestellt. Hier nun erschien der Diskussion, die sich daran bis heute entzündete, ein anderer Marx als der bislang parteiamtlich, in Histo- und Diamat, bekannte: Marxismus nämlich, mit einem Wort gesagt, als *Humanismus*. Die Pariser Manuskripte des 26jährigen Marx beschreiben und analysieren *die Entfremdung des Menschen*, wie Marx sie infolge des kapitalistischen Wirtschaftssystems sich in den Industriearbeitern seiner Zeit unaufhaltsam vollziehen sieht. Entfremdung, das will in etwa besagen: Der Mensch sucht notwendigerweise durch die Bearbeitung der Natur, die er eben dadurch menschlich macht, sich selber hineinzubilden in materielle Dinge, sich aus ihnen herauszuarbeiten; der Arbeiter vergegenständlicht sich im Produkt seiner Arbeit, um sich mit ihm – und also sich mit sich selbst – zusammenzuschließen und so ausgebildet Mensch zu werden (F. Engels vergrößert diese Analyse später zur stammesgeschichtlichen Menschwerdung durch arbeitenden Werkzeuggebrauch). Indem nun aber der Kapitalismus, infolge des Privateigentums des Unternehmers an den Produktionsmitteln, dem bloßen Lohnarbeiter das Produkt seiner Arbeit vorenthält, enthält er ihm die Möglichkeit vor, darin zu sich, zu seinem eigentlichen Menschsein zu kommen, im *Andern* der bearbeiteten Natur sein *Selbst* zu finden. Die Vergegenständlichung wird verkehrt in Entgegenständlichung, der Arbeiter ist sich selbst entäußert, ist entfremdet dem Produkt seiner Arbeit, dem Arbeitsvorgang, der bearbeiteten Natur und schließlich und vor allem wie den anderen Menschen so sich selber. Die Aufhebung dieser radikalen und universalen menschlichen Selbstentfremdung ist nur möglich durch die Überführung der Produktionsmittel aus Privat- in Kollektivbesitz, durch Kommunismus also, der

<sup>7</sup> Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel (Frankfurt 2<sup>1962</sup>); bzw.: Dieu est mort. Etude sur Hegel (Paris 1962; dtsh.: Berlin, Frankfurt 1965).



das Rezept und Vehikel ist für die vollendete Übereinstimmung von Mensch und Natur, für einen Humanismus, der der wahre Naturalismus, und einen Naturalismus, der der wahre Humanismus ist.

### Der Hintergrund: Hegels „Phänomenologie“

In den Pariser Manuskripten nun ist Marx maßgeblich beeinflusst durch *Hegel*, und zwar durch dessen erstes Hauptwerk, die „*Phänomenologie des Geistes*“ von 1807. Nicht nur die Begrifflichkeit (Entfremdung, Vergegenständlichung, Selbst-Anderes usw.) verrät es: Marx widmet diesem Buch und der Dialektik, die in ihm am Werk ist, mehrere längere Abschnitte. Und was er an ihm einzigartig rühmend findet, spricht er selber so aus: „daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift.“<sup>8</sup> Wie ist der selber berühmt gewordene Satz, dessen Diktion ja nicht eben ganz klar ist, von Hegels „Phänomenologie“ her zu verstehen?

Hegel will, die Denkergebnisse seiner Hauslehrer- (1793–1800) und seiner Jenaer Dozentenjahre (1801–1807) aufarbeitend, den Weg aufzeigen, der vom naiven menschlichen Alltagsbewußtsein zum Standpunkt der Wissenschaft, die für Hegel die Philosophie ist, führt. Insofern hat man die „Phänomenologie“ mit den Bildungsromanen der Zeit, Goethes „*Wilhelm Meister*“, dem „*Heinrich von Ofterdingen*“ des Novalis, oder mit dem späteren „*Grünen Heinrich*“ von Gottfried Keller verglichen. Aber so hintergründig-tiefsinnig wie die „Phänomenologie“ sind diese Romane wahrlich nicht. Hegel läßt das Bewußtsein mit seinen Gegenständen seine Erfahrungen machen. Indem es sprechend-denkend auf sie blickt, verändern diese sich – sie werden anders, als sie zunächst schienen. Sie rücken dem Bewußtsein gleichsam näher – und bringen dadurch das Bewußtsein mehr und mehr zu sich selbst: das sich selbst begreifende Selbstbewußtsein aber ist das wissenschaftlich-philosophische! So zeigt sich z. B., daß die sinnlich naivsten Worte „hier“ oder „jetzt“ durch den unmittelbaren sinnlichen Gegenstand nicht festgehalten werden, sie haben bereits eine Allgemeinbedeutung, da sie von allen möglichen Gegenständen gesagt werden können, und führen so auf den Weg zur Allgemeinheit der Dingwahrnehmung und letztlich des Geistes. Wir können hier die vielen und schwierigen weiteren Schritte dieses Wegs nicht mitgehen. Aber vielleicht läßt sich schon wenigstens erahnen, daß auf diesem Weg jede „Vergegenständlichung“ des Bewußtseins, das sich an seine Gegenstände (indem es sich auf sie einläßt, sich in sie hineingibt) „entäußert“, umschlägt in eine „Aufhebung der Ent-

<sup>8</sup> WW, ed. Lieber-Furth, I 645; vgl. 506–665 die Pariser Manuskripte, und 637–665 speziell zu Hegel. – Marx unterstreicht allerdings (ebd. z. B. 642 f.), daß bei Hegel alles in der Abstraktion, der „Gedankenform“ verbleibe.



äußerung“ des Bewußtseins: die Gegenstände selbst werden immer mehr dem Bewußtsein gemäß, auf seine Höhen gehoben und insofern „entgegenständlicht“.

Daß Marx in diesem Prozeß „das Wesen der Arbeit“ gefaßt sieht und den Menschen als „Resultat seiner eigenen Arbeit“, hat noch seinen besonderen Grund in dem „*Herrschaft und Knechtschaft*“ betitelten Abschnitt der „Phänomenologie“, den die marxistischen Autoren nicht zu Unrecht mit Vorliebe zu kommentieren pflegen. Aufgrund der Beobachtung, daß ein menschliches Ich nur durch die Anerkennung von seiten anderer Menschen zu sich selbst kommt (als „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“), schildert Hegel den Prozeß der wechselweisen Anerkennung als Kampf auf Leben und Tod, in dem ein Partner sich den andern zu unterwerfen sucht. Wer sich aus Angst vor dem letzten Lebens Einsatz unterwirft, muß als Knecht arbeiten für den Herrn. Und nun tritt jene eigentümliche Umkehrung der Bedeutungsfronten ein, die Marx' Enthusiasmus geweckt hat: Das Herrsein, das an dem Knecht gerade kein gemäßes Gegenüber seiner Selbstanerkennung gefunden hat, besagt die Endstation sterilen Konsums der von dem Knecht produzierten Güter. Der Knecht dagegen, der schon in der Erfahrung der Todesangst durch und durch in Bewegung geriet, arbeitet sich am Material seiner Produkte, deren bequemer Genuß ihm versagt bleibt, in einem beständigen Ringen mit der widerständigen Materie und Siegen über sie ab und durch: er ist der Produktiv-Zukunftsgerichtete, der die Welt und sich voranbringt, als selbstbewußter Mensch – wie uns das ja schon als Quintessenz der Marx'schen Pariser Manuskripte bekannt ist. Diese gewiß großartige, aber auch einseitige Analyse der Herr-Knecht-Beziehung und der Bedeutung der Arbeit, die nur ein kleines Stück des langen Wegs der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ ausmacht, bestimmte Marx zu seiner Gesamtcharakteristik derselben.

### Die Marx-Deutung der Frankfurter Schule

Wie immer man die Erwägungen, die Marx 1844 in Paris anstellte, in ihrer sachlichen Tragweite beurteilen mag: ihr Pathos für das Menschsein des Menschen, für sein rechtes, volles Mensch-Werden-Können ist unverkennbar. Die Neomarxisten, die sich auf die Pariser Manuskripte und ihre Entfremdungstheorie berufen, machen auch geltend, daß Marx' engagiertes Interesse sich hier durchaus konzentriert auf die Erhellung und die Behebung der schlimmsten gegenwärtigen menschlichen Misere, ohne schon auszugreifen auf die Klassenkampf-Konstruktion der Gesamtmenschheitsgeschichte (wie dies im Kommunistischen Manifest von 1847 geschieht); und erst recht ist er hier noch weit entfernt von Engels' Dialektisierung auch der Natur zu einem evolutionistischen Weltsystem (obwohl er, wie Vorwort und Schlußparagrafen des 1. Bands des „Kapital“ von 1867 und seine spätere Mitarbeit am „Anti-Dühring“<sup>9</sup>

<sup>9</sup> J. Habermas (a. a. O. [s. Anm. 5] 272) apostrophiert „die eigentümliche theoretische Nachgiebigkeit des ‚ökonomischen‘ Marx, seit etwa 1858, gegenüber dem ‚metaphysischen‘ Engels“.



zeigen, dessen Histo- und Diamat-Systematisierung duldet und auch übernimmt). Engels und Lenin, von Stalin zu schweigen, bedeuten für diese Sicht der Theorie von 1844 objektivistische Generalisierungen – mit latenten Trends zu Inhumanität. Engels habe die Dialektik der Geschichte zu einer Disziplin neben den Disziplinen der Naturdialektik und der Logik eingebettet; Dialektik wurde für ihn, nach seinen eigenen Worten, weiter nichts als die Wissenschaft von den allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Menschengesellschaft und des Denkens insgesamt. So sei der Marxismus, spätestens mit dem „Anti-Dühring“ von 1877, aus einer Revolutionstheorie zu einer Art objektivistischen Ontologie oder naturalistischen, im schlichten-schlechten Sinn materialistischen Kosmologie umgebildet worden; und auch Lenins „Philosophische Hefte“, in denen manche einen tieferen, ursprünglichen Marxismus sehen wollten, machten keine Ausnahme<sup>10</sup>.

Anders also der 1844er Marx – nach der nun zu skizzierenden Interpretation der *Frankfurter Schule*. Sie beansprucht, als „Chance des Nachgeborenen“: „Marx besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat“<sup>11</sup>. Marx habe nie prinzipiell-abstrakt nach dem Wesen des Menschen und der Gesellschaft als solchem gefragt, nach ihrem Sein oder gar nach dem Sinn von Sein überhaupt. Deshalb sei der historische Materialismus in seiner ursprünglichen Gestalt auch nicht „materialistisch“ im Sinn der französischen Enzyklopädisten im 18. oder gar der deutschen Marxisten im 19. Jahrhundert, weil er nicht Welterklärung-schlechthin beanspruche. Positiv gewendet, ist Marx' eigener Marxismus „vielmehr als Geschichtsphilosophie und Revolutionstheorie in einem zu begreifen, ein revolutionärer Humanismus, der seinen Ausgang nimmt von der Analyse der Entfremdung und in der praktischen Revolutionierung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse sein Ziel hat, um mit ihnen zugleich Entfremdung überhaupt aufzuheben“ (J. Habermas)<sup>12</sup>. Der nicht universalgeschichtlich oder gar kosmisch allgemeingültige, sondern durchaus konkret zeitgeschichtlich abgezielte Umbruch tritt nicht mit unmittelbarer naturgesetzlicher Notwendigkeit ein – dieses Mißverständnis brachte erst Engels' Totaldialektik auf, und Georg Lukács hat es bewußtseinslogisch-neuhegelisch neu aufgelegt –: die notwendige Revolution der Verhältnisse ist vielmehr vermittelt durch die freie Willenstat der zu ihr einsichtsbereiten Menschen. (Das sind nach Lenin die Funktionärskader, während Rosa Luxemburg und mit ihr E. Bloch, H. Marcuse u. a. an der breiten Bewußtseinsbildung der Massen selbst festhielten; nach Habermas wie schon dem jüngeren M. Horkheimer, da das Proletariat bekanntlich ausfällt, – die Wissenschaftler, die Soziologen.)

<sup>10</sup> J. Habermas, ebd. 268, 270.

<sup>11</sup> Ebd. 179.

<sup>12</sup> Ebd. 269, vgl. 169. Habermas stützt sich dabei zustimmend auf Untersuchungen von I. Fetscher und H. Bollnow. – Auch nach dem jüngeren Frankfurter A. Schmidt gibt es bei Marx einzig „endliche Ziele endlicher raumzeitlich bedingter Menschen gegenüber begrenzten Bereichen der natürlichen und gesellschaftlichen Welt“; Marx „will dem Menschen aus dem selbstgeschmiedeten Käfig undurchschaubarer ökonomischer Determination heraushelfen“ (Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx [Frankfurt 1962] 27, 31).



Für Marx bildet die funktionale Folie seiner Revolutionstheorie die schon in der Doktordissertation von 1841<sup>13</sup> angesichts der „absoluten“ Vollendung der Philosophie durch Hegel sich stellende Frage: Was nun? Was ist danach noch Neues möglich? *Denkmöglich* (so mag Marx' Antwort abgekürzt werden) nichts – *wirkmöglich* alles! In Marx' eigener Formulierung ist nach Hegel einzig mehr möglich und so denn auch schlechthin an der Zeit: die Aufhebung der Philosophie als ganzer durch ihre Verwirklichung. Das Philosophischwerden der Welt bei Hegel schlägt um in das Weltlichwerden der Philosophie. Durch die totale Verwirklichung der Philosophie, die zugleich die totale Abschaffung aller bloßen philosophischen Gedankengeltung bedeutet, verliert nun aber die Philosophie ihren Totalitätsanspruch, – genauer: dieser erweist sich als je schon illegitim-überzogen. Illegitim ist der Anspruch der Philosophie auf durch sie zu erreichende letzte Erfüllung; diese ist nur durch die Wirklichkeit zu leisten, durch die revolutionäre Tat zu erschwingen. Illegitim ist auch der Anspruch der Philosophie auf von ihr darzubietende erste Begründung. Die Philosophie – ist sie nicht nach Hegel selbst „ihre Zeit in Gedanken erfasst“<sup>14</sup>? – ist vielmehr bedingt durch die jeweiligen, zumal gesellschaftlichen, Zeitverhältnisse. Und war nicht auch Hegel – und später, eher pamphletistisch, Heinrich Heine – der Meinung, die Philosophie des deutschen Idealismus habe im Medium des Gedankens, als Revolution des geistigen Bewußtseins absolviert, was in Frankreich auf dem Boden der politisch-sozialen Wirklichkeit stattfand? Solche Selbstbestimmung der Hegelschen Philosophie muß sich nur richtig, marxistisch, verstehen: dann ist sie schon herabgestiegen vom Kothurn. Dann werden – nach Marx<sup>15</sup> – nicht mehr „ganz unterderhand bürgerliche Verhältnisse als unumstößliche Naturgesetze der Gesellschaft in abstracto untergeschoben“. In der relativierenden Herabsetzung und letztlich vollen Umkehrung der Philosophie Hegels wird die entscheidende Leistung und, je nach Einstellung, das bleibende Verdienst des jungen Marx gesehen, jedenfalls sofern zugleich die „positive“, konkret revolutionstheoretische Seite der Medaille miteinbezogen wird. Und auch die Leistung der heutigen „materialistischen Kritik“ bestehe, zunächst wenigstens, darin, die Philosophie „in die Einsicht hineinzutreiben, daß sie weder ihren Ursprung in sich selbst begründen, noch ihre Erfüllung durch sich selbst wirklichmachen kann“<sup>16</sup>.

### Hegels dialektische Methode

Es muß nun endlich gesagt werden, was es auf sich hat mit jenem Hegelschen Totalitätsdenken, von dem der Marx der Frankfurter Schule sich so entschieden absetzt. Der Mensch hat es nach *Hegel* mit der Allheit der Dinge, mit der Ganzheit der Wirk-

<sup>13</sup> Die Dissertation warf diese Frage auf am Exempel der Möglichkeit von Philosophie *nach Aristoteles*, dem Vollender der Philosophie der Antike.

<sup>14</sup> Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede: WW VIII (1833) 19.

<sup>15</sup> Kritik der Politischen Ökonomie (1859), Einleitung.

<sup>16</sup> J. Habermas (s. Anm. 5) 169.



lichkeit zu tun, weil er *denkt*; wodurch er sich wesentlich vom Tier unterscheidet. Denken erschöpft sich nicht im Abstrahieren und Klassifizieren des Verstands, wie es sich etwa in Zoologie-Handbüchern bekundet. Es ist vielmehr Geschehen der Vernunft: Der zuerst noch unentfaltete, inhaltsleere – Hegel sagt: „an sich seiende“ – Geist geht aus sich heraus, läßt sich ein auf den Reichtum der Welt, entdeckt im spannungsgeladenen Feld ihrer gegensätzlichen Gestalten seine – „für sich seienden“ – Möglichkeiten, an die sich ent-äußernd er sich er-innert, er verliert sich an all das Andere – und findet darin sich selbst, er schließt sich zusammen mit den Weltgestalten, die Erscheinungsweisen seiner selbst sind, und hat darin sein ausgebildetes, durchgegliedertes, gefülltes und verwirklichtes Bei-sich-Sein gewonnen (sein „An-und-für-sich-Sein“). Am Bewegungsgesetz, Werdeprozeß des Geistes hat sich uns der Gang der Hegelschen Dialektik schematisiert<sup>17</sup>, beides ist dasselbe. Was Hegel so beschreibt – denn um zutreffende Beschreibung handelt es sich doch wohl –, ist der Vorgang jedes einzelnen Erkenntnisakts wie, umfassender gesehen, der ganzen Bewußtseins- und Bildungsgeschichte jedes Menschen. Und nicht auch der ganzen Menschheit, die durch alles Ausgreifen nach Weltgestaltung hindurch auf dem Weg ist zu ihrer bewußten und bejahten Einheit?! Stets gilt: „Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut.“<sup>18</sup>

### Das Hegelsche System

Allerdings besteht für Hegel<sup>19</sup> keine entscheidende Kluft zwischen dem menschlichen Geist und der nichtgeistigen Natur. Die in dieser waltende Gesetzmäßigkeit zeugt von Vernunft, und zumal der Christ weiß die Welt insgesamt geschaffen von Gott, der aufs ursprünglichste Geist ist. Die Gedanken des Gottes-Geistes selber, „vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes“<sup>20</sup>, meint Hegel nach-denken zu können in der „Wissenschaft der Logik“ (Nürnberg 1812–1816), die ein großes

<sup>17</sup> Was gemeinhin als der dialektische Dreitakt These-Antithese-Synthese läuft (eine von Hegel selbst nicht gebrauchte Stereotype), bezeichnet Hegel scheinbar paradox auch als „*immanentes Hinausgehen*“ (Enzyklopädie<sup>3</sup> § 81): das *Allgemeine* legt sich aus in die, da gegensätzlich, sich ergänzenden *Besonderungen*, die es in sich einbefaßt als das *Einzelne*, das nun nicht mehr ein abstraktes, sondern das konkrete (!) Allgemeine (!) ist. Daß dieses – übrigens auch der Seinsmetaphysik bekannte – Denkmodell mit den Mitteln formaler Logik nicht vollends zu fassen ist, kann zum Verständnis des anschließend anzuvisierenden „Positivismusstreits“ beitragen. – Zur dialektischen Bewegung des An-sich-Für-sich-An-und-für-sich hin-führend: Einleitung in die Geschichte der Philosophie, ed. Hoffmeister (<sup>3</sup>1959), z. B. 102 f., 108 f.

<sup>18</sup> Phänomenologie des Geistes. Vorrede: WW II (1832) 9.

<sup>19</sup> Denn für den modernen Denker Hegel, der das Erbe Kants und Fichtes aufnimmt, „kommt... alles darauf an, das Wahre nicht [nur] als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen“ (ebd. 14).

<sup>20</sup> Wissenschaft der Logik: WW III (1834) 36.



System der Kategorien entwirft von den einfachsten Bestimmungen bis zur allumfassenden „absoluten Idee“. Gott ist ja nicht neidisch, wie die Vulgärmeinung der Griechen sich die Götter vorstellte; der Geist Gottes enthält dem Geist des Menschen seinen Logos nicht vor: *Geist ist Geist*, punktum (– nun, das Punktum entwickelt Hegel in drei Bänden). Die Logik macht den ersten Teil des Hegelschen Systems aus. Wenn schließlich die logische Idee „sich selbst frei entläßt“<sup>21</sup> – eine vieldiskutierte Kurzformel! –, so wird eben dadurch die Welt von Raum und Zeit konstituiert, die durch die vielfältigsten Stufen materieller Wirklichkeit und organischen Lebens zum Bewußtsein des Menschen hinführt (= Naturphilosophie, der 2. Systemteil in der Heidelberger „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ von 1817, 3. Auflage 1830). Die Philosophie des Geistes, der Schlußteil des seinerseits wie alles bei Hegel dialektisch gebauten Systems, läßt die Idee, die in der Wirklichkeit ihre Bewährung sucht, im Menschen als subjektivem Geist zu Selbstbewußtsein gelangen, sich in der von den Menschen gesellschaftlich-geschichtlich geschaffenen Kulturwelt des objektiven Geistes auslegen und ihre gemäße Darstellung finden als absoluter Geist in (Kunst, Religion und) – Philosophie.

Die Philosophie des objektiven Geistes mündet in *die Geschichtsphilosophie Hegels* aus, die für uns, im Zusammenhang mit der Kritik der Frankfurter Schule, von besonderer Wichtigkeit ist. Die Geschichte hat zu Inhalt und Ziel den „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“<sup>22</sup> auf Menschheitsebene. Sie erfüllt ihre Aufgabe durch die einzelnen Völker, die je ihre weltgeschichtliche Stunde haben, indem sie, mit Hilfe der „großen Individuen“ wie Alexander, Caesar und Napoleon, alle noch so partikulären Interessen und egoistischen Machenschaften – ohne Wissen und Willen ihres Menschenmaterials – in Dienst nimmt und ihrem all-einen Zweck zunutze macht. Es ist dies die berühmt-berüchtigte „List der Vernunft“, deren religiöses Pendant Hegel in Gottes Vorsehung sieht. Die Geschichte schreitet unbeirrt voran, bis die Freiheit, die zuerst, im Orient, die eines einzelnen, des Despoten ist (und deshalb bloße Willkür bleibt), dann in der griechischen Polis und im römischen Imperium die Freiheit einiger, nämlich der Vollbürger, und die kraft der Botschaft des Christentums die Bestimmung des Menschen als solchen, ohne Ansehen von Person und Klasse, wird – bis diese Freiheit der „Weltzustand“ geworden ist. Der letzte große „Ruck“, den der Weltgeist in seinem Gang durch die Geschichte machte, war für Hegel die französische Revolution: in ihr haben Menschen erstmals, seit die Sonne am Firmament steht, ihr politisches Zusammenleben auf nichts anderes als die Vernunft gegründet – auf die Gedanken ihres Kopfes. Nicht die vordergründigen Zufälligkeiten des Geschichtslaufs, wohl aber was ihn erstlich vorantreibt und was er letztlich austrägt, Ursprung, Richtung und Vollendung der Geschichte der Menschheit stehen fest. Die Vernunft setzt sich

<sup>21</sup> Ebd. IV (1834) 353.

<sup>22</sup> Die Vernunft in der Geschichte (= Einleitung der geschichtsphilosophischen Vorlesungen), ed. Hoffmeister (51955) 63.



durch: selbst weltgeschichtliche Katastrophen beschleunigen nur ihren Zweck. Sie ist in der Wirklichkeit am Werk; diese *ist* ihr Werk. Programmatisch hat dann Hegel in der Vorrede zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (Berlin 1821), die insgesamt als die deutlichste Manifestation seines politischen Konservatismus gelten, diesen ausgesprochen in dem Doppelsatz: „Was vernünftig ist, das ist wirklich – und was wirklich ist, das ist vernünftig.“<sup>23</sup>

### Marx' Entideologisierung eine Enthegelianisierung?

Am ausdrücklichsten und ausführlichsten hat sich mit Hegel innerhalb der Frankfurter Schule auseinandergesetzt *Theodor W. Adorno*, der – neben Max Horkheimer – ihr Begründer ist; und zwar in den „Drei Studien zu Hegel“<sup>24</sup>, sowie in seinem eigenen Gegenentwurf „Negative Dialektik“<sup>25</sup>. Der Haupteinwand gegen Hegel: Seine Philosophie ist versöhnlerisch; sie sanktioniert konservatistisch das nun mal eben Bestehende, indem sie es als immer schon vernünftig und somit als zu Recht bestehend erklärt. Aktiv auf bessere Zukunft hin planende Weltveränderung durch den Menschen müsse da als unnütz, ja unmöglich erscheinen; laufe doch alles schon auf dem Geleise der Vernunft Richtung größerer Freiheit, und das von alleine, kraft des inneren Telos der Weltgeschichte. Hegel – der große Abwiegler, der Ja-Sager ohnegleichen, der „Ende-gut-alles-gut“-Philosoph, der den Weltgeist walten läßt. Verführung zu quietistischem „laissez faire, laissez aller“.

Adorno unterbaut die generelle Kritik durch Strukturanalyse der Hegelschen Dialektik, an der sich auch seine positive Alternative abzeichnet. Die Dialektik Hegels läßt sich auch folgendermaßen als Drei-Phasen-Geschehen fassen: als anfängliche, abstrakte, unmittelbare Position (= das an-sich-seiende Allgemeine); als die – die Vermittlungsfunktion ausübende – Negation (= die für-sich-seienden Besonderungen); und als die Negation der Negation, die umschlägt in eine neue, nun vermittelt-konkrete Position und die auf höherer Ebene die Basisstufe des nächsten dialektischen Schritts darstellt (= das „Einzelne“ an und für sich). Dabei gebe die zweite Stufe der *Negation* das progressive, *revolutionäre* Moment der Veränderung, der Offenheit, des zukunftsorientierten Neuen ab; die dritte Stufe der *Negation der Negation* jedoch, die ja zum – wenn nun auch gegliederten, ausgearbeiteten – Ausgangsdatum zurückführt, mache das konservative, regressive, *reaktionäre* Element der Beharrung, Abgeschlossenheit, des von der Vergangenheit vorgegebenen Alten aus... Deshalb sei Hegels Denken von seiner innersten Struktur her zwei-deutig. (Und tatsächlich gab

<sup>23</sup> WW VIII (1833) 17.

<sup>24</sup> Frankfurt 1963, <sup>2</sup>1969; sie enthalten außer dem bis dahin unveröffentlichten, zum Studium Hegels anleitenden Essay „Skoteinos oder Wie zu lesen sei“ zwei Arbeiten aus den Jahren 1957/58.

<sup>25</sup> Frankfurt 1966 Studienausgabe 1969.



und gibt es die breiteste Skala der Interpretationen des politischen<sup>26</sup> – wie übrigens auch des religiösen – Denkers Hegel vom erzkonservativen preußischen Staatsphilosophen bis zu *dem* Denker der Revolution, bzw. vom Atheisten bis zum Repräsentanten moderner Christlichkeit.) Hegel selbst habe, wie sein System zur Genüge ausweist, das ganze Gewicht gelegt auf die Endstufe der Vollendung, des all-einen Zusammenschlusses im Beisichsein des absoluten Geistes, eben auf die Systemgeschlossenheit. Dagegen gelte es nun Stufe Nr. 2, nämlich die von Hegel selbst mit rühmenden Worten bedachte „Macht des Negativen“<sup>27</sup> festzuhalten und sich, ohne versöhnlerischen Kurz-Schluß, offen und frei auswirken zu lassen! *Negative* Dialektik also! Denn, „mit ihrem Übergang in Positivität wird sie unwahr“<sup>28</sup>. Dabei ist keine glatte Synthese, keine runde Endbilanz, keine apriorische Gesamtübersicht, kein integriertes Universum, keine garantierte Eschatologie, keine Totalsystematik zu erwarten. Das aber ist nicht ein Nachteil: es ist der entscheidende Vorzug der neuen<sup>29</sup> Frankfurter „kritischen Theorie“. Mit dieser Akzentverlagerung von weitestreichender Tragweite innerhalb der Struktur der dialektischen Methode selber erhält nun auch – gegen die Identität und die sozusagen gefräßige, allverschlingende Identifizierungsmacht des Geistes – das Andere des Geistes, das diesem zugrunde liegt, nämlich die Nicht-Identität der *Materie*, sein tieferes Recht zurück und damit die materiellen Lebensbedingungen der menschlichen Gesellschaft.

Damit ist die Brücke geschlagen von Hegel, vom Hegel des Systems, zum revidierten Marx der Frankfurter Schule, von dem wir schon sprachen. Damit, so muß es nun aber auch an unserem Frankfurter Exempel scheinen, würden die heutigen Revisionen des Marxismus wie vordergründig seine Entstalinisierung, so hintergründig seine Enthegelianisierung verlangen – eine höchst unerfreuliche Parallele. Denn kritisch-praktischer Marxismus bestünde ja eben in Entideologisierung, im Verzicht auf Totalanspruch, rigorose Systematik usw., gerade Hegels Denken aber wäre gekennzeichnet durch die Behauptung allumfassender Ganzheit des „absoluten Geistes“. Und bestünde also die Aktualität Hegels, gerade in Sachen Marxismus, gleich dem *lucus a non lucendo* (wie Adorno gerne sagt), in der Ausräumung des Hegel-Erbes aus ihm? In Anti-Aktualität? Die Beschäftigung mit Hegel wäre dann nur ein großer Umweg gewesen für Marx, den Marx von 1844 – wie für uns.

<sup>26</sup> Um nur einige Namen zu nennen: R. Haym, H. Heller, M. Rossi, K. R. Popper, E. Topitsch einerseits – E. Weil, J. Ritter, G. Rohrmoser, W.-D. Marsch andererseits.

<sup>27</sup> Die nicht zurückschlägt in „absolute Negativität“ in Hegels Sinn der Selbstvollstreckung der Negation an sich selbst (– = +).

<sup>28</sup> Th. W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart 1956) 33.

<sup>29</sup> Auf die durch das Jahr 1933 in Deutschland abgebrochenen frühen Geschehnisse der kritischen Theorie und den ganzen Beitrag M. Horkheimers dazu kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. die Neuausgaben von Horkheimer, hrsg. v. A. Schmidt: *Kritische Theorie*, 2 Bände (Frankfurt 1968); *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (ebd. 1967); sowie M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Zur Dialektik der Aufklärung* (ebd. 1969). – *Zur Kritik an den Frankfurtern*: M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte* (Berlin 1959); G. Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie* (Freiburg 1970).



Der Rest-Hegelianismus der Frankfurter im „Positivismusstreit“

Daß das Rezept gegen Systemkonformismus und inhumane Ideologie nicht so einfach antihegelisch, durch Hegel-Asepsis, zu haben ist – und von der Frankfurter Schule auch keineswegs darin gesucht wird –, zeigt eine wissenschaftliche Diskussion, in die sich die Frankfurter in den jüngstvergangenen Jahren nach der anderen Seite hin verwickeln ließen: *der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*<sup>30</sup>. Die Kontrahenten von Adorno und Habermas sind die Vertreter der ausschließlich empirisch-analytischen Wissenschaft. Ihre Methode ist empirisch-erfahrungswissenschaftlich, insofern physisches Verhalten in einem isolierten Feld unter wiederholbaren Umständen von beliebig austauschbaren Subjekten beobachtet wird, was allein intersubjektiv gültige Wahrnehmungsurteile erlaube; sie ist analytisch-deduktiv, insofern sie aufgrund formallogischer Regeln rein funktionale, relationale Bedingungssätze ableitet: *wenn* dieses oder jenes Ziel erreicht werden soll, *dann* sind diese oder jene Mittel anzuwenden. Diese Methode nun – auf die sich zu beschränken den Positivismus und dessen „Wertfreiheit“ ausmacht – genügt den Frankfurtern nicht; sie scheint ihnen unkritisch. Eben weil sie nicht auf sie reflektiert, bleibt sie den Zwängen der Sphäre verhaftet, die sie doch analysieren will; sind doch die Daten wie die Kategorien und Modelle der Soziologie unabdingbar „durch den Zusammenhang der gesellschaftlichen Totalität strukturiert“<sup>31</sup>. Eine „vorwissenschaftlich akkumulierte“ „Erfahrung der Gesellschaft als Totalität lenkt den Entwurf der Theorie, in der sie sich artikuliert und durch deren Konstruktionen hindurch sie von neuem an Erfahrungen kontrolliert wird“<sup>32</sup>. „Die gesellschaftliche Totalität führt kein Eigenleben oberhalb des von ihr Zusammengefaßten, aus dem sie selbst besteht. Sie produziert und reproduziert sich durch ihre einzelnen Momente hindurch... So wenig jenes Ganze vom Leben, von der Kooperation und dem Antagonismus seiner Elemente abzusondern ist, so wenig kann irgendein Element auch bloß in seinem Funktionieren verstanden werden ohne Einsicht in das Ganze, das an der Bewegung des Einzelnen selbst sein Wesen hat. System und Einzelheit sind reziprok und nur in ihrer Reziprozität zu erkennen.“<sup>33</sup>

Die praktische Konsequenz des Positivismus, nach dem Urteil der Frankfurter: Er kann, als Hilfswissenschaft rationaler Verwaltung, nach seinen Maßstäben partieller Vernunft nur das Auffinden der Mittel rationalisieren; die Zwecksetzung selbst ist wissenschaftlich unkontrollierbar, Sache bloßer Entscheidung, eines Dezisionismus – nach L. Wittgensteins klassischem Satz: „Wir fühlen, daß selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar

<sup>30</sup> Unter diesem Titel wurden elf aufeinander antwortende Beiträge von Th. W. Adorno und J. Habermas einerseits. H. Albert, R. Dahrendorf, H. Pilot und K. R. Popper andererseits 1969 (21970) veröffentlicht (Neuwied, Berlin). Die – 1963–1965 von Habermas und Albert weitergeführte – Diskussion geht zurück auf eine Tübinger Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie im Oktober 1961 und die dort von Popper und Adorno gehaltenen Referate. – Von Albert auch das positivistische wissenschaftstheoretische Methodenprogramm: Traktat über kritische Vernunft (Tübingen 1968).

<sup>31</sup> Adorno, in: Th. W. Adorno (u. a.), *Positivismusstreit* (s. Anm. 30), 126.

<sup>32</sup> Habermas, ebd. 159 f.

<sup>33</sup> Adorno, ebd. 127.



nicht berührt sind.“<sup>34</sup> Das ist der vom Positivismus gewiß nicht beabsichtigte, aber heraufgeführte negative Effekt: „Auf der Basis einer Arbeitsteilung zwischen datenverarbeitenden Wissenschaften und wissenschaftlich nicht kontrollierbarer Normsetzung erwächst mit der strikten Klärung bestimmter Normsetzungen gleichzeitig der Spielraum purer Dezision . . . Die Ungewißheit im Handeln wächst, je strenger man . . . die Maßstäbe für die wissenschaftliche Vergewisserung wählt“<sup>35</sup>! Und schließlich kann nur eine Theorie, die sich auf einen gesellschaftlichen Lebenszusammenhang im ganzen bezieht und diesen durchaus auch wertend beurteilt, auf dessen Emanzipation hinzielen, auf Weltveränderung zum Besseren! (Es handelt sich bei den Ganzheiten, auf deren Erkenntnis die Frankfurter Schule besteht, wohlgermerkt um nur *relative* „Totalitäten“: „eine soziale Lebenswelt, eine epochale Lage im ganzen.“<sup>36</sup>

Im hermeneutischen Zirkel von Erfahrung und Theorie, Einzelnem und Ganzem besteht für Adorno und Habermas die für ihre Wissenschaft unaufgebbare *Dialektik*. Auch ihre kritisch-dialektische Theorie darf weder Erfahrungsbefunden noch der formalen Logik widerstreiten; aber gerade ihre zentralen Theoreme lassen sich nicht darauf allein zurückführen – eben wegen der Abhängigkeit jedes Erfahrungs-Einzelnem von der Gesamtstruktur der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Daß die Frankfurter ihr Verständnis für das komplexe Hin und Her wechselweiser Bedingungsverhältnisse, das die schlichte Einlinigkeit einer Konstruktion „von unten nach oben“ überbietet, der dialektischen Philosophie Hegels verdanken, das haben auch ihre positivistischen Diskussionspartner gesehen, die für ihre eigene Position den großen Namen Kant bemühen<sup>37</sup>. Nach J. Habermas begreift Adorno Gesellschaft „in Kategorien, die ihre Herkunft aus der Logik Hegels nicht verleugnen“<sup>38</sup>. Adorno selbst plädiert – neben der direkten Berufung auf Hegel<sup>39</sup> – für die Aufwertung des vor-Marx'schen Linkshegelianismus<sup>40</sup>. Eine Verabschiedung Hegels bedeutet das nicht.

<sup>34</sup> Tractatus logico-philosophicus 6, 52.

<sup>35</sup> Habermas, Theorie und Praxis (s. Anm. 5) 17 f.

<sup>36</sup> Habermas, ebd. 163; Hervorhebung von mir.

<sup>37</sup> Popper, ebd. 147; Albert, ebd. 193, 197, 199<sup>10</sup> u. ö.

<sup>38</sup> Positivismusstreit 155. Vgl. auch Habermas (s. Anm. 5) 50 f.

<sup>39</sup> Ebd. 128 f., 133.

<sup>40</sup> Der einschlägige Passus Adornos aus der Tübinger Diskussion von 1961 (ebd. 151) verdient hier reproduziert zu werden: „Die gesellschaftliche Realität hat sich in einer Weise verändert, daß man fast zwanghaft auf den von Marx und Engels so höhnisch kritisierten Standpunkt des Linkshegelianismus zurückgedrängt wird; einfach deshalb nämlich, weil erstens die von Marx und Engels entwickelte Theorie selber eine unterdessen vollkommen dogmatische Gestalt angenommen hat; zweitens, weil in dieser dogmatisierten und stillgelegten Form der Theorie der Gedanke an die Veränderung der Welt selbst zu einer scheußlichen Ideologie geworden ist, die dazu dient, die erbärmliche Praxis der Unterdrückung der Menschen zu rechtfertigen. Drittens aber – und das ist vielleicht das Allerernsteste –, weil der Gedanke, daß man durch die Theorie und durch das Aussprechen der Theorie unmittelbar die Menschen ergreifen und zu einer Aktion veranlassen kann, doppelt unmöglich geworden ist durch die Verfassung der Menschen, die durch die Theorie bekanntlich dazu in keiner Weise mehr sich veranlassen lassen, und durch die Gestalt der Wirklichkeit, die die Möglichkeit solcher Aktionen, wie sie bei Marx noch als am nächsten Tag bevorstehend erschienen sind, ausschließt. Wenn man heute also so tun wollte, als ob man morgen die Welt verändern kann, dann wäre man ein Lügner.“



## Zur Kritik des Frankfurter Marx

Der anvisierte „Positivismusstreit“ kann hier nicht ausdiskutiert werden, wenn schon eine Sympathie unsererseits für eine nichtpositivistische Lösung der Grundfragen der Erkenntnis wohl nicht zu verkennen war. Wir haben nur Konsequenzen daraus zu ziehen für das Marx- und vor allem das Hegelverständnis der Frankfurter. *Marx* „entscheidet nicht über einen ontologischen Primat von Idee oder Materie“, so Habermas<sup>41</sup>; und nach Adorno sind der Geist und „das Gegebene“ „beide wesentlich durcheinander vermittelt“<sup>42</sup>. Kann da von Materialismus noch die Rede sein (wie denn auch Habermas dieses Wort gern in Anführungszeichen setzt)? Und von Marxismus? Politische Poeterei hat denn auch die oben S. 218 zitierte Marx-Maxime zu Feuerbach entsprechend umformuliert:

„Die Marxime der Frankfurter Schule

Die Philosophen

haben die Welt nur verschieden

interpretiert

es kommt darauf an

sich von ihr verändern zu lassen.“<sup>43</sup>

Wird bei diesem Neomarxismus, bei dem der Akzent so sehr auf der Neuinterpretation liegt, der „-marxismus“ zum Pietätssuffix, das nicht beunruhigen muß, vorausgesetzt Vorbeugung gegen Rückfall in Marxismus-Leninismus und waches, Konsequenzen ziehendes Bewußtsein davon, daß die reale Politik zwischen Ost und West immer noch nicht die entideologisierenden Ideologen, sondern die altgläubigen Funktionäre bestimmen? Nun, in der Anwendung der Kritischen Theorie auf die Kapitalismus-Sozialismus-Problematik dürfte immerhin noch ein beachtlicher Rest marxistisches Erbe stecken<sup>44</sup>. Aber uns interessiert hier mehr das Verhältnis der Frankfurter zu *Hegel*.

## Zur Kritik des Frankfurter Hegel

Was die Frankfurter vom Positivismus, mit dem sie sich auseinandersetzen, unterscheidet, ist ihr Festhalten an der *dialektischen* Methode, die ihr Hegelsches Erbe darstellt. Die kritisch-dialektische Theorie will andererseits von der universalen Geistphilosophie Hegels dadurch abgehoben sein, daß sie sich selbst beschränkt auf nur *relative* Totalitäten, in denen man vermutlich je einzigartige wechselweise Bedingungsgefüge von Idee und materiellen Gegebenheiten sehen darf. Unsere kritische Frage an die Kritische Theorie lautet: Sprengt nicht *Dialektik* solche *Relativierung*? Wenn

<sup>41</sup> Theorie und Praxis (s. Anm. 5) 285.

<sup>42</sup> Metakritik der Erkenntnistheorie (Stuttgart 1956) 33.

<sup>43</sup> E. Fried, Die Beine der größeren Lügen (Berlin 1969).

<sup>44</sup> Vgl. Habermas z. B.: Positivismusstreit 185.



Habermas die historischen Bewegungsgesetze nur bezieht „auf einen jeweils konkreten Anwendungsbereich, der in der Dimension eines im ganzen einmaligen und in seinen Stadien unumkehrbaren Entwicklungsprozesses . . . definiert ist“<sup>45</sup>; hat er dann die regional-epochal begrenzten Bereiche nicht schon entscheidend überschritten, wie Habermas ja auch schlechthin „das begriffene Ziel der Gesellschaft“<sup>46</sup> in seine Überlegungen einbringt?! Die Dialektik sprengt „extensionale“ Relativierung, weil sie nicht „intensional“ auf ein schlichtes Gleichgewichtssystem von Geist und Materie zurückgeführt werden kann. Dialektik, wie Hegel sie beschreibt – wir versuchten das andeutungsweise nahezubringen –, ist Dialektik des *Geistes*, seines Selbstverwirklichungsprozesses und seiner Selbstmanifestation. Und auch die Frankfurter dialektische Methode kann dieser Abkunft, weil sie in die Struktur der Dialektik einging, ja diese ausmacht, nicht entraten. Habermas' Methode ist dadurch entscheidend ausgezeichnet vor bloßer Deduktion, „daß sie die Prinzipien, nach denen sie verfährt, stets mit zur Diskussion stellt“, daß sie sich „in einem Zirkel der reflexiven Selbstrechtfertigung entfaltet“<sup>47</sup>: das ist auf methodologischer Ebene die Selbstbestimmung und Selbstbegründung von „Geist“! Die Dialektik bleibt Geist-Dialektik auch dann, wenn sie, was durchaus einzuräumen ist<sup>48</sup>, als Seins- und Werdegesez die an sich nichtgeistige Wirklichkeit analog strukturierend durchzieht, orientierend durchpulst. Aber muß dann nicht konsequenterweise das gesamte dialektische System der Hegelschen Geistphilosophie akzeptiert werden – mitsamt seinen totalitären Implikationen (wie sie infolge bloßer materialistischer Umkehrung auch im Diamat erhalten blieben, und zwar verstärkt)? Die generelle Diagnose, die Adorno von Hegels Systemdialektik gibt, ist weithin gültig: sie bezieht alles ein in den unausweichlichen Werdegang der einen, großen Versöhnung, alles und jedes wird herabgesetzt zum bloßen Moment des Selbstvollzugs des sich begreifenden Geistes. Nicht gültig dagegen scheint die spezielle Rezeptur Adornos: gegen Hegels Geistdialektik das Andere des Geistes, die Nichtidentität, die zufällige Endlichkeit der Materie, als Quell je neuer Aufbrüche, zur Geltung zu bringen. Das heißt die Dialektik halbieren<sup>49</sup>; nicht von außen her läßt sich Geist kurieren. Was als entscheidende Korrektur an Hegel stärker einzubringen ist, ist nicht das Andere des *Geistes*, die Materie, sondern das Andere des *erkennenden* Geistes, und das ist: Geist als Wille, Liebe, Freiheit. Die Freiheit der anderen Menschen, die ich willentlich bejahe, eröffnet den Raum wirklicher Geschichte und echter,

<sup>45</sup> Ebd. 163.

<sup>46</sup> Theorie und Praxis 321.

<sup>47</sup> Positivismusstreit 253 f.

<sup>48</sup> Mit dem scholastisch-ontologischen Axiom von der Intelligibilität = Geisthaftigkeit alles Seienden: *omne ens est verum*. Adorno spricht von dem „Urteil der Sache über sich selbst“, als Maßstab für Wahrheit und Wert, das sich konstituiert „in ihrer Bestimmung zu jenem *Ganzen*, das in ihr steckt, ohne unmittelbar gegeben, ohne Faktizität zu sein; darauf will der [Hegelsche] Satz hinaus, die Sache sei an ihrem Begriff zu messen“ (Positivismusstreit 139; Hervorhebung von mir).

<sup>49</sup> Um Habermas' Polemik „Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus“ (Positivismusstreit 235–266) zu variieren.



neuer Zukunft; sie bindet auf die mächtigste und schärfste Weise an das Faktische und dessen Last, sie entbindet zugleich das gelösete Glück. Die *Dialektik* des Selbstgesprächs der Erkenntnis wird aufgebrochen, zu Fruchtbarkeit und Menschlichkeit, zunächst und zumeist durch *Dialog* in Freiheit, mit den Anderen. Auch die Theorie von Jürgen Habermas räumt dem Dialog und der Interaktion des menschlichen Mit- und Füreinanders eine maßgebliche Funktion ein<sup>50</sup>. Der Dialog der menschlichen Freiheiten, von Einzelnen und Großgruppen, bricht nicht auseinander in isolierte Verständigunginseln: er bleibt – in seiner horizontalen Differenzierung – umfassen von der Einheit des dialektischen Erkenntnisausgriffs. Daß dieser nicht doch wieder alles übermächtigend, vergewaltigend „totalisiert“, „nach dem Uhrenschlag metaphysischer Notwendigkeit“<sup>51</sup>: dem, so scheint uns, ist nur zu wehren, wenn die vertikale Differenz von Mensch und Gott, von endlichem Geist und dem unendlichen Geist, gewahrt wird. Der menschliche Geist besitzt trotz seiner Universalität nicht die Mächtigkeit, das Einzelne im voraus durchgängig zu bestimmen – solche Bestimmungsmacht ist das Souveränitätsprivileg Gottes –: die ungefüllte, ernüchternde Leere unseres umfassenden Erkenntnisvorgriffs ist Voraussetzung je neuen Freiheitsaufbruchs . . . Hier wäre das Gespräch mit Hegel fortzusetzen. Oder würde es erst eigentlich beginnen? Es muß uns genügen, einigermaßen gezeigt zu haben, daß die Auseinandersetzung mit Marx und Marxismus, mit dem alten Marx von einst und mit den Neomarxismen von heute, sich zurückverwiesen sieht auf Hegel.

<sup>50</sup> Vgl. z. B. Theorie und Praxis 317 f. Habermas hier, Marx' Hegel-Kritik resümierend: „*Nicht-identisches* wird unter Identisches subsumiert; *Menschen* werden wie Dinge behandelt“! (Hervorhebung von mir.) Wird hier nicht auch das „Nichtidentische“ auf der Ebene des Entscheidend-Menschlichen, also doch wohl des Geistig-Personalen angesetzt?!

<sup>51</sup> Ebd. 321.