

Kritische Theorie und Revolutionärer Humanismus

von Horst Müller*

Die allgemeine Aufmerksamkeit, die der Frankfurter Schule von Horkheimer über Adorno bis zu Habermas stets zuteil wurde, lenkte von einem alternativen emanzipationstheoretischen Ansatz ab - dem praxiszentrierten Marxismus. Diese Denklinie verläuft von Marx über Labriola und Gramsci, schließt Marcuse sowie Sartre ein und kulminiert - wesentlich befördert durch die jugoslawischen Praxisphilosophen - vorläufig in Bloch und dem französischen Theoretiker Lefebvre. In der Rekonstruktionsperiode nach dem Krieg verfolgte auf deutschem Boden neben Bloch vor allem Kofler diesen Ansatz. Ich möchte die damalige konkurrierende Entwicklung der Kritischen Theorie und des praxisphilosophisch fundierten revolutionären Humanismus beleuchten, um die Gründe der heutigen Misere kritischer Philosophie und Wissenschaft in einem wesentlichen Punkt freizulegen.

Unterschiedliche Grundansätze und Bedingungskonstellationen

Die Ausgangssituation war für beide Denkströmungen schwierig: Im Westen der restaurative Frontstaat, auf der anderen Seite die stalinistische Ideologie und Militärmacht. Während nun die Frankfurter aus dem amerikanischen Exil zurückkehrten, um sich in einem im Aufbau befindlichen Wissenschaftsbetrieb schulmäßig zu etablieren, gingen Bloch und Kofler in einzelgängerischer Weise einen schwierigen Umweg über den sowjetischen Einflußbereich. Bloch war 1949 aus den USA nach Leipzig berufen worden. Er wurde zunächst gefeiert, dann verfemt, bis er 1961 nach Tübingen übersiedelte. Kofler wurde 1938 durch den Anschluß Österreichs an das nationalsozialistische Deutschland in die Schweizer Emigration gezwungen, von wo er 1947 in die DDR übersiedelte, um eine Professur auszuüben. Als "ideologischer Schädling" von der Verhaftung bedroht, flüchtete er 1950 in die BRD. Er versuchte zunächst vergeblich, eine wissenschaftliche Lehrtätigkeit ausüben zu können - die Erteilung eines Lehrauftrags in Frankfurt verhinderte Adorno. Dieser und Horkheimer hatten bereits 1938 in den USA Bloch Unterstützung verweigert. So war für Kofler, der sich auf Marx, Lukacs, Marcuse und Bloch stützte und mit diesen die Perspektive in der Überwindung sowohl des Privateigentums, als auch des etatistischen Sozialismus sah, ein nicht leichter Weg vorgezeichnet -näheres kann der ihm gewidmeten Festschrift "Marxismus und Anthropologie" entnommen werden, die erstmals einen Gesamtüberblick zu Leben und Werk vermittelt'. Es genügt hier, auf das frühe "Die Wissenschaft von der Gesellschaft" und vor allem auf "Geschichte und Dialektik. Zur Methodenlehre dialektischer Geschichtsbetrachtung" hinzuweisen. Von diesen grundlagentheoretischen Schriften erschließen sich nicht nur Hauptarbeiten wie "Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft" von 1948, sondern auch neuere Beiträge ab den 70er-Jahren. Die theoretische Grundlinie, in der auch Bloch arbeitete, sowie den Unterschied zur Kritischen Theorie pointiert der Titel ..Perspektiven des revolutionären Humanismus" von 1968 2 . Die problematischen Existenzbedingungen dieses Ansatzes bringen die Initiatoren der bezeichneten Festschrift, darunter zu seinen Lebzeiten noch Bloch, im Vorwort so zum Ausdruck: "Dieses Buch ist für L. Kofler geschrieben, den bedeutenden marxistischen Theoretiker,

dessen unbequeme Konsequenz mit dem Ausschluß aus der öffentlichen wissenschaftlichen und politischen Diskussion beantwortet wurde. Bürokratisch-doktrinärer Stalinismus, spätbürgerliche Restauration, ignoranter Alleinvertretungsanspruch kritischer Theorie waren oder sind noch daran interessiert".

Den Frankfurter Vertretern einer kritischen Gesellschaftstheorie - Marcuse beschriftet bereits eigene Wege - erging es ganz anders. Ihr Start verdankte sie dem Einsatz der Frankfurter Stadtväter, der Unterstützung amerikanischer Besatzungsoffiziere und der Förderung durch eine Riege namhafter wissenschaftlicher Kollegen in Amerika, die sich davon die Unterweisung einer neuen Generation von deutschen Studenten in den modernen Sozialwissenschaften versprach. Das Institut siedelte 1949/50 in die Bundesrepublik über. Horkheimer wurde Institutsleiter und erhielt einen Lehrstuhl für Soziologie und Philosophie, fungierte für einige Jahre sogar als Rektor der Frankfurter Universität und nahm danach eine Gastprofessur an der Universität von Chicago wahr. Als er 1959 emeritiert wurde und in die Schweiz zurückzog, wo er bis zu seinem Tod 1973 lebte, löste ihn der vorherige Co-Direktor Adorno als Institutsleiter ab. Nach dessen Ableben wurde dessen ehemaliger Assistent A. Schmidt Nachfolger. Auch Habermas war 1956 Assistent bei Adorno geworden und lehrte später in Frankfurt Soziologie und Philosophie: Diese Kontinuität förderte den wachsenden Einfluß der Frankfurter Schule. Die konzeptionelle Grundlinie hatten Horkheimer und Adorno entwickelt. Die "Dialektik der Aufklärung" entstand in Zusammenarbeit nach dem Krieg. Zur gleichen Zeit erschien Horkheimers "Eclipse of reason", die "Kritik der instrumentellen Vernunft"³. Hier faßte sich Horkheimer vor seiner letzten geschichtspessimistischen Phase noch einmal zusammen. Adornos Hauptanliegen, den "Trug konstitutiver Subjektivität" zu durchbrechen, drückt sein "Anti-System" der "Negativen Dialektik"⁴ aus. Vranicki aus dem Umkreis der jugoslawischen Praxisphilosophen bemerkt dazu: "sie sind subtile und geistreiche Analysen, die jedoch zur Problemlösung nichts wesentliches beitragen" - Adorno entfernte sich "immer mehr von den kritischen Intentionen wie von den historischen Resonanzen, die die kritische Theorie einmal hatte und haben wollte"⁵. Es genügt hier zunächst festzuhalten, daß es in den Vorlagen der Frankfurter einen Argumentationskern gibt, der schulmäßig ausgeformt und institutionell verankert wurde. - Den Belangen der vorliegenden Untersuchung kam nun entgegen, daß die Frankfurter Schule 1961 in den Positivismusstreit hineingezogen und dadurch gezwungen wurde, ihre Kernpunkte herauszuarbeiten. Habermas war durch Vorstudien zu einer "in praktischer Absicht entworfenen Theorie der Gesellschaft" darauf vorbereitet, sich als Bundesgenosse gegen Poppers "Kritischen Rationalismus" einzuschalten.

Es oblag aber Adorno, Frankfurter Positionen noch einmal zusammenfassend in der umfangreichen "Einleitung" zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie⁶ darzustellen: Der Text gibt in konzentrierter Weise Aufschluß, welche Transsubstantiation marxistisches Gedankengut in der Kritischen Theorie vor ihrer heute noch aktuellen dritten Phase bzw. der "sprachanalytischen Wende" durchgemacht hatte. Dem kontrastiert auf der Seite des revolutionären Humanismus der Versuch, das genuin Marx'sche Praxisdenken wieder aufzugreifen und zu entwickeln. Aber die Wirkungsgeschichte des "Prinzip Hoffnung" stand noch am Anfang⁷. Es war im Exil entstanden und wurde in der BRD erst nach der Erstveröffentlichung in der DDR 54155159 herausgegeben. Bloch hatte im 19. Kapitel seines Werks⁸ die bislang beste Gesamtinterpretation zu den Marx'schen Feuerbachthesen

vorgelegt, die im Kern des Marxschen Praxisdenkens die Dimension konkreter Utopie wiederentdeckt und den universalen Charakter der Philosophie der Praxis sichtbar macht. Aber eine adäquate Resonanz war nicht zu verzeichnen, und auch die Frankfurter wurden, nach eher spärlichen Stellungnahmen von Adorno, A. Schmidt und vor allem Habermas, schnell mit dem angeblichen "marxistischen Schelling" fertig'. In dieser Situation steht daher Koflers Versuch einzig da, in "Geschichte und Dialektik" eine der Blochschen Sichtweise verwandte praxiswissenschaftliche Gesellschaftstheorie und Methode konkreter zu entfalten. Als "vulgosophistischer Denker" wurde von dieser Seite Habermas eingestuft, der den "marxistischen Schelling" erfunden hatte. Den hier aufbrechenden Gegensätzen soll im Folgenden mit exemplarischen Bezugnahmen und im Durchgang durch ein Spektrum konstitutionstheoretischer Grundfragen nachgegangen werden.

Konstitutionstheoretische Positionen des revolutionären Humanismus

Koflers Initiative zielt darauf, den praxiszentrierten Ansatz in die schon von Marcuse vormals geforderte "konkrete Soziologie" zu wenden und vor allem die Bewußtseinsproblematik in diesem Kontext zu entwickeln". "Gesellschaftlichkeit wird immer und in jeder Hinsicht als auf dem Boden des Bewußtseins sich vollziehend erkannt, und nirgends wird der Rahmen des rein Menschlichen überschritten. Die Gesellschaft muß demnach auch als bewußtseinsbegabte (geistige) Einheit, oder was das gleiche bedeutet: als Praxis' gefaßt werden". Es soll die natürliche Genesis der Denkfähigkeit verfolgt und von da der praktischen Funktion und 11konstituierenden Qualität" des Bewußtseins Rechnung getragen werden; ohne in materialistische oder idealistische Einseitigkeiten zu verfallen. Kofler nähert sich damit der Konzeption von G. H. Mead an, der in dieser Hinsicht als missing link der Praxisphilosophie betrachtet werden kann 12 . Er zieht wie dieser gegen dualistische Ansätze zu Felde: Praxis als bewußte Lebenstätigkeit bewerkstelligt durch sich selbst eine Ausgleiche von zweckgerichteter Tätigkeit und objektivem Prozeß, so daß es sich verbietet, eine "starre Trennung von naturhaftem Leben und freigesetztem Ideal" vorzunehmen. Implizit werden damit bereits Argumente gegen den von Habermas konstruierten Dualismus von technischem und normengeleitetem Handeln vorgelegt, der wie andere Dualismen in den Vermittlungen des Praxisprozesses zur realen Aufhebung kommt. Entsprechend findet sich "Natur" als in die Praxis, als deren "allgemeine Voraussetzung" und "Objekt" hineingezogene, so daß der Rahmen des "Gesellschaftlich-Tätigen" nirgends überschritten ist. "Arbeit" weist die allgemeine Form von Praxis auf, ganzheitliche Aurch das Bewußtsein hindurchgehende" "Subjekt-Objekt-Beziehung" zu sein. Der kleinste Baustein der sozialen Realität kann daher "immer nur Tätigkeit und zwar gesellschaftliche Tätigkeit" sein. "Die Komplizierung der gesellschaftlichen Beziehungen.. kann nichts an diesem Prinzip ändern. Gerade die Herausarbeitung der konkreten Beziehung von Sein und Bewußtsein im Begriff der Praxis begründet jenen echten und nicht bloß leeren, der Realität wirklich adäquaten Begriff der gesellschaftlichen Totalität_". Diese ist ein "widerspruchsvoller Prozeß", kein funktionell-geschlossenes Gesamt. Die "alle Dialektik" begründete Vorstellung ist die "der Einheit des Gegensatzes zwischen der in der Bewegung sich setzenden Einheit der Gegensätze und der durch diese Gegensätze erzeugten Bewegung", also des "Widerspruchs", an dessen Stelle man "hölzerne Trichotomien" setzte. In der widersprüchlichen Praxis durchschaut die "bewußtseinsmäßige" Tätigkeit in

der Regel das durch sie mitbeförderte Prozeßgeschehen mit seinen rückschlagenden Konsequenzen nicht, so daß der, Prozeß den Praktikanten über die Köpfe wächst. "Der Widerspruch zwischen dem Durch-die-Köpfe-hindurch und Über-die-Köpfe-hinweg, zwischen Subjektivität und Objektivität, zielstrebigem Tätigkeit und gesetzlicher Abhängigkeit kommt zur dialektischen Aufhebung in der allgemeinen Bewegung der gesellschaftlichen Totalität". Wo die historische Selbsterkenntnis der darin Situierten nicht durch diese konkrete Totalität hindurchgeht, bleibt das Bewußtsein auf "ideologischem Niveau" und trotz aller interessierten Kalkulationen ein wesentlich fremdbestimmtes Funktionselement. Es entgeht dann die Chance, "als subjektiver Träger der historischen Selbsterkenntnis des objektiven Prozesses an der Geschichte unmittelbar teilzunehmen". Insbesondere im Alltagsleben in einer entfremdeten Gesellschaft bewegt sich die atomisierte Praxis im "Gegensatz Versubjektivierung-Verdinglichung". Wirklichkeit ist hier in einer "kategorialen Scheinexistenz" präsent. Diese muß von einer dialektischen Soziologie destruiert werden, der "Tatsachen" zunächst als "Ausdruck der .. primitivsten Stufe der Erscheinungsweise der geschichtlichen Wirklichkeit" gelten. Das von Kofler hervorgehobene "Umschlagen" von Subjektivität und Objektivität ineinander erklärt, warum der menschlichen Subjektivität im sozialen Prozeß eine entscheidende, produktive Zentralfunktion zukommt.

Kofler schließt mit einem Verweis auf die methodische Bedeutung der umrissenen Realitätskonzeption: "Jin Grunde ist diese Methode die allein revolutionäre Methode, denn nur mit ihrer Hilfe läßt sich die Menschheitsgeschichte als umwälzende Praxis', als ein von tieferen zu höheren Formen der gesellschaftlichen Existenz hinaufführender Prozeß begreifen". "Nur die Dialektik überwindet das Dilemma zwischen dem leeren bürgerlichen Objektivismus und dem die Geschichte bloß phrasenhaft-revolutionär umdeutenden Subjektivismus, auf den das Wort von Marx paßt, daß nichts langweiliger und trockener ist, als der phantasierende locus communis".

Zur Realitäts- und Wissenschaftskonzeption der Kritischen Theorie

Die Vertreter der Kritischen Theorie argumentierten im Positivismusstreit mit dem Anspruch, das Erbe der von Hegel über Marx verlaufenden Tradition kritischer Philosophie in ihren Konzepten zu bewahren. In Adornos Resümee wird jedoch, ganz im Unterschied zu Kofler und auch Bloch, die Traditionslinie des Praxis-zentrierten Marxismus völlig ignoriert. Der Praxisbegriff hat seine Schlüsselfunktion und sein spezifisches Profil verloren. Nicht eine differenzielle Praxis-Totalität schwebt vor, sondern "soziale Lebenswelt", in der mancherlei "Lebenspraxis" statthat. Die spezifische Akzentuierung der von Habermas variationsreich vorgetragenen Marxkritik - z. B. die Unterstellung, das Praxiskonzept sei philosophisch so mangelhaft, daß Marx die Idee der Wissenschaft vom Menschen nicht entfaltet, sondern "durch die Gleichsetzung der Kritik mit Naturwissenschaft sogar desavouiert" habe - ist durch Adornos Marxrezeption vorgeprägt, der diesem ein simpel politisches Aktionsdenken unterschiebt: "... der in seiner Jugend die Feuerbachthesen verfaßte", d. h. die weltverändernde Aktion forderte, blieb angeblich "sein Leben lang" nur "theoretischer Nationalökonom". Horkheimer und Adorno kamen bezeichnenderweise auf die Jariser Manuskripte nur selten zurück: Diese Einstellung und der Mangel an einem eigenen entsprechenden Angelpunkt macht den späteren Versuch von Habermas verständlich, mit dem vermeintlich "holistischen" Praxiskonzept abzurechnen und durch die Erfindung des

neuen Dualismus von instrumentalem und kommunikativen Handeln weiterzukommen.

Die Vertreter der Kritischen Theorie mußten daher jedenfalls eine Wirklichkeitsauffassung ohne die konstitutionstheoretische Schlüsselkategorie mit ihren erkenntnistheoretischen Implikationen entwickeln. Ohne von der Zellenform Praxis aus die Probleme einer Praxis-Synthesis zu verfolgen, setzt der Zugriff unvermittelt auf der Ebene einer "Totalität des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs" ein¹⁴. Adorno zieht Marx und Hegel heran, um ein Konzept der Totalität zu verdeutlichen, das in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen rückt. Aus der Marxschen Theorie wird die Grundthese herausgeboren, daß sich die Bewegung der real bestehenden kapitalistischen

Gesellschaft gegenüber den Subjekten, deren entfremdetet Praxis sie sich verdankt, verselbstständigt hat. Während aber die Marxsche Analytik auf die widersprüchliche Bewegung, die Öffnungen der Praxistotalität und letztlich einen Praxisform-Wechsel zielte, deutet Adorno solche Möglichkeiten nur zaghaft an. Er überzeichnet den Charakter der bestehenden sozialen Totalität als ein repressives Kontinuum - eine geschichtspessimistische Perspektive prägt das Totalitätskonzept. Die Totalität ist eine "blind herrschende" und "nichts hat innerhalb der verdinglichten Gesellschaft eine Chance, zu überleben, was nicht seinerseits verdinglicht wäre". Dem anlagemäßig "sich abdichtenden System" eignet ein "naturwüchsiger Charakter". Um dieses reduktionistische Konzept zu untermauern, greift Adorno auch Kategorien der Hegelschen Logik auf. Aber wenn von einer "Widersprüchlichkeit der gesellschaftlichen Realität" die Rede ist, gilt "Widersprüchlichkeit" nicht als das wichtigste spezifische Konstitutionskriterium einer Lebensform, sondern als eine "strukturelle Beschaffenheit", als Antagonismus im landläufigen Sinn. Die Hegel-Marxsche Zentralkategorie hat damit ihr Profil und die darin liegende praxisanalytische Anweisung verloren. Dies schlägt kategorial auch auf den Begriff der "Totalität" zurück. Sie erscheint als ein allseitiger funktioneller Vermittlungszusammenhang: Ohne eine explizite Theorie der "Widersprüche" bzw. Reziprozitätsbeziehungen der gesellschaftlichen Praxis muß das Totalitätskonzept funktionalistisch geraten, was auch die Bemerkung erhellt, daß "Gesellschaft aus Subjekten sich zusammensetzt und durch ihren Funktionszusammenhang sich konstituiert". Während Kofler ein durch den Einsatz von immer neuer Praxis vermitteltes Umschlagen von Objektivität und Subjektivität ineinander registriert, begnügt sich Adorno mit dem Hinweis, nunmehr seien Individuum und Gesellschaft "auseinandergetreten". So erscheint soziale Totalität immer mehr als eine zum selbstregulativen "Gesamtsystem" entartete "soziale Lebenswelt", und nicht als eine durch spezifische Widersprüche über sich hinaustreibende Praxisform. Dieses "Allerwirklichste" ist aber zunächst nicht unmittelbar, von partikulären Standorten her zu registrieren, sondern "das die Erscheinungen prägende, in ihnen erscheinende und in ihnen sich verbergende gesellschaftliche Wesen, das sich mit Ideologie panzert". Die Verdinglichung des Bewußtseins läßt "Ideologie als gesellschaftlich falsches Bewußtsein", als einen Verblendungszusammenhang entstehen: Ideologie erscheint weniger als durchaus funktionelle Praxislogizität, denn als "Verblendung", die in theoretischer Anstrengung zu überwinden wäre. Adorno konzipiert "Totalität" immer mehr als automatisches System, fügt aber warnend hinzu, daß die Lebensprozesse bei aller Dinghaftigkeit doch Ausdruck von Herrschaftsverhältnissen sind. "Der ausweglose Bann der Tierwelt reproduziert sich in der brutalen Herrschaft stets noch naturgeschichtlicher Gesellschaft. Dieser Herrschaftsbegriff verweist freilich kaum auf die Adresse einer repressiven Praxis, sondern auf ein Geflecht mehr oder weniger anonymer

Instanzen: Jaken", die "Gewalt angenommen" haben, "sich selbst verbor-gene" herrschende Interessen. Adornos Gedanken führen schließlich in das historische Entwicklungsschema der "Dialektik der Aufklärung" zurück. Der bestehende Gesellschaftszustand ist "in Wahrheit die Summa jenes geschichtlichen Prozesses, in dem die sich loslösende und sich vergegenständlichende Subjektivität als totale Herrscherin der Natur sich aufwarf, das Herrschaftsverhältnis vergaß und es verblendet in die Schöpfung des Beherrschten durch den Herrscher umdeutete", so daß Geschichte dem Menschen als "verlängerte Naturgeschichte" widerfährt.

Geschichte als solche Universalgeschichte, in der die fatale Dialektik der Aufklärung stattfand, ist wohl ein Leitfaden für eine glänzende und tiefeschürfende kulturkritische Essayistik. Sie vermag aber den an der Prozeßfront Stehenden wenig Hoffnung zu machen. Sie beinhaltet keine konkrete Analyse der im Praxisformwandel erreichten Entwicklungsstufe und kann nicht melden, wo im Vollzug der alten sich neue Verhältnisse und neue Praxis abzeichnen, die zu ergreifen sind. Wie ist in dieser problematischen Lage wenigstens theoretisch aus dem Verblendungszusammenhang heraus zu kommen? Dies soll sich der relativ autonomen Kraft "kritischer Vernunft" verdanken. Adorno spricht von einem Akt "emphatischer Erkenntnis", für die kein "Phantasieverbot" gilt. Habermas zufolge kann die Verblendung in Anknüpfung an die natürliche Hermeneutik der sozialen Lebenswelt unter Zugrundelegung eines Interesses an historischer Emanzipation durchbrochen werden. Beide Konzepte sind insofern kongruent, als es nicht um das praxiswissenschaftlich geforderte Jergreifen der Praxis" innerhalb eines doppelt dimensionierten historischen Raums bzw. vollen Praxisformwechsels geht. Gemeint ist, daß ein allgemeines Emanzipationsinteresse einen Gesellschaftszustand denken läßt, der überlegenen Vernunftkriterien genügt. In diesem könnte die Gesellschaft, ein "wesentlich intersubjektives", wieder als reales "Gesamtsubjekt" fungieren. Diese abstrakte Projektion, die praktisch eine unendliche Aufgabe markiert, dient als Interpretationsfolie, von der her das Bestehende mit seinen Mängeln transparent gemacht werden soll. Damit ist aber die "kritische" Funktion der Erkenntnis aus der praxisimmanenten Einheit analytischer, kritischer und konzeptiver Erkenntnisfunktionen herausgebrochen. Einer projektgebundenen, konkret-utopischen Praxis fehlt die Angabe der Einsatzmöglichkeit. Die Realitäts- und Wissenschaftskonzeption der Frankfurter läßt also einen leeren Raum zwischen dem Bestehenden und dem Noch-Nicht. Dieses tritt als Vernunftkonzeption und Interpretationsfolie auf. Demgegenüber muß es für den revolutionären Humanismus als Realität in Latenz, in seinen vielleicht schon vorhandenen Vorgestalten, schließlich als konkretes Projekt der Praxis identifiziert werden. Auch heben sich für die Praxisdenker die widersprüchlichen historischen Totalisierungen nicht in einer Universalgeschichte auf. Vielmehr treten verschiedene Vernunftgestalten und Weltansichten, unvereinbare Praxisperspektiven in einen Kampf darum ein, was als soziale Wahrheit gelten und sich verwirklichen soll. Naiv klingt daher die von Habermas in der Diskussion mit den "Positivistern" vorgetragene Ansicht: "Da gleichwohl beide Parteien von der Einheit der menschlichen Vernunft, somit von der Möglichkeit eines vernünftig zu erzielenden Konsensus, überzeugt sind und die umfassende Rationalität einer vorbehaltlosen Kritik als den Horizont einer möglichen Verständigung nicht willentlich leugnen, läßt sich eine Diskussion auch zwischen ihnen führen". Warum hat keiner der Vertreter einer solchen dialektisch-kommunikativen Vernunft jemals eine angemessene Diskussion mit Kofler geführt? Zu Bloch lieferte selbst Habermas nur Marginalien, die den praxisphilosophischen Kern verfehlen und auf dieser

Grundlage gewonnene höchst zeitgemäße Problemsichten beiseiteschieben. Es heißt, der "marxistische Schelling" habe im wesentlichen nur eine "Montage" aus "Naturphilosophie und Marxismus" vollbracht. Leider sei er, wie Marcuse, als "ahnungsvoller Verächter" der Strukturen der "modernen" Wissenschaft und Technik der "romantischen" Idee einer diesbezüglichen substanziellen Veränderung aufgesessen. Demgegenüber gelte es geradezu, die "Unschuld der Technik" und die Notwendigkeit "instrumentalen, überhaupt zweckrationalen Handelns" zu verteidigen 16 : Die technisch-ökologischen Katastrophen und sich zunehmend meldenden sozialen Bedürfnisse nach konkret-utopischer Praxis werfen heute ein neues Licht auf die Qualität dieser vormaligen Einschätzungen und der dahinterstehenden grundlagentheoretischen Leitkonzepte.

Thesen zur Fortführung der Diskussion

Im Rückblick zeigte sich eine unglückliche Gesamtkonstellation, in der die theoretische Potentialität des Praxiskonzepts nicht zur Geltung kommen konnte, während die Präponderanz der Kritischen Theorie ihre konstitutionstheoretischen Mängel zurücktreten ließ. Auf der Seite des revolutionären Humanismus suchte man dies genuin Marxsche Praxiskonzept zu entwickeln, das auf Seiten der Kritischen Theorie verkannt, verworfen und vor allem auch für die interessierte Öffentlichkeit verdunkelt wurde. Diese negative Kontinuität der Frankfurter Schule war bereits in den grundlagentheoretischen Differenzen zwischen Horkheimer und Marcuse wirksam. Sie trat unübersehbar bei Adorno hervor: Marx hat nie eine "These vom Primat der praktischen Vernunft" vertreten, diese gar "von Kant und dem deutschen Idealismus empfangen" und dann nur "geschärft" zu der Forderung, "die Welt zu verändern anstatt sie bloß zu interpretieren", womit er auch noch ein urbürgerliches "Programm absoluter Naturbeherrschung" unterschrieben habe 17. Mit Wortmusik und Gerüchteküche läßt sich der im philosophisch-originiären Präzisionssinn gemeinten Auffassung nicht beikommen, daß "widersprüchliche gesellschaftliche Praxis" - mit Natur als "anorganischem Leib" des Menschen in ihrem universellen Horizont - die Konstitution der Lebenswirklichkeit des Menschen enthüllt, und daß der soziale Auftrag der Erkenntnis in Alltag und Wissenschaft nur durch ein "konkret-utopisches Begreifen der Praxis" erfüllt werden kann. Die grundlagentheoretische Rechtfertigung für die Abwendung von diesem Konzept lieferte der Habermassche "Holismus"-Vorwurf, auf den die Erfindung des neuen Dualismus von "Arbeit und "Interaktion" folgte, der seitdem in immer neuen Potenzen variiert wurde. Heute stiftet der Anspruch, mit dem Begriff des "kommunikativen Handelns" den "endlich unverfälschten Begriff der Praxis" gefunden zu haben", neue Begriffsverwirrung. Die im Zusammenhang damit und trotz aller inzwischen zum Praxisproblem vorgelegten Argumentationen" fortgeschleppten Mißverständnisse zum Marxschen Grundansatz bedeuten in ihrer Summe eine Marxfälschung - und zwar die vielleicht wirksamste Marxfälschung der Nachkriegszeit. Es ist daher an der Zeit, die schon in der ersten Nachkriegsperiode bestehende emanzipationstheoretische Alternative als solche wahrzunehmen und den auch heute noch bestehenden Gegensatz endlich in einem angemessenen philosophischen, wissenschaftlichen und politischen Diskurs zu klären und auszufeuchten. Der 100. Geburtstag von E. Bloch gibt dazu Gelegenheit und Richtschnur zugleich: "So verdient genau das Denken den Namen Humanismus, das kritisches und antizipierendes Bewußtsein umwälzender

Praxis zugleich ist. Kritisch zur objektiven Gewalt des Tatsachenscheins und konkret-utopisch bezogen auf objektiv-reale Möglichkeit und ihre Tendenzen aufs erhoffbare Alles statt des drohenden Nichts".

Anmerkungen

* Müller, Horst: *Kritische Theorie und revolutionärer Humanismus*, S. 153-163 in: *Universitas, Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, Nr. 477 Februar 1986.

- 1) Bloch, E. (Hrsg.): *Marxismus und Anthropologie*. Bochum 1980.
- 2) Kofler, L.: *Perspektiven des revolutionären Humanismus*. Reinbek 1968.
ders.: *Die Wissenschaft von der Gesellschaft*. Frankfurt 1971.
ders.: *Geschichte und Dialektik*. Darmstadt/Neuwied 1973.
ders.: *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Darmstadt/Neuwied 1979.
- 3) Horkheimer, M.: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt 1974.
ders.: *Horkheimer, M./Adorno, Th. W.: Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt 1971.
- 4) Adorno, Th. W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt 1975.
- 5) Vranicki, P.: *Geschichte des Marxismus*. Frankfurt 1974 (S. 845).
- 6) Adorno, Th. W. (Hrsg.): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Darmstadt/Neuwied 1978. (S. 7-97).
- 7) Schmidt, B. (Hrsg.): *Materialien zu E. Blochs Prinzip Hoffnung*. Frankfurt 1978.
- 8) Bloch, E.: *Das Prinzip Hoffnung*. Gesamtausgabe Bd. 5. Frankfurt 1977.
- 9) Habermas, J.: *Ein marxistischer Schelling*, in: *Walser M. u. a. (Hrsg.): Über E. Bloch*. Frankfurt 1968. (S. 61-81).
- 10) Müller, H.: *Marx, Mead und das Konzept widersprüchlicher Praxis*, in: *Zeitschrift für Soziologie* Jg. 12, Heft 2. Stuttgart 1983.
ders.: *Anthropologie, Konstitutionstheorie und Praxiswissenschaft*, in: *Materialienband. Beiträge zum 22. Deutschen Soziologentag*. Opladen 1985.
- 11) Kofler, L.: *Geschichte und Dialektik*. Darmstadt/Neuwied 1973. (alle folgenden Zitate).
- 12) Vgl. Anm. 10.
- 13) Habermas, J.: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt 1975. (S. 36 ff., 85).
- 14) Vgl. Anm. 6. (alle folgenden Zitate).
- 15) Habermas, J.: *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus*, in: *Adorno, Th. W. (Hrsg.): Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Darmstadt/Neuwied 1978. (S. 265).
- 16) Habermas, J.: *Theorie und Praxis*. Frankfurt/M. 1978 (268, 348, 419).
- 17) Vgl. Anm. 4. (S. 242).
- 18) Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt 1981. (S. 485).
- 19) Schmied-Kowarzik, W.: *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*. Freiburg/München 1981.
- 21) Vgl. Anm. 1.