

Philosophie und kritische Theorie.

Vorbemerkung. An den Aufsatz über traditionelle und kritische Theorie im letzten Heft hatten sich ausführliche Besprechungen angeschlossen. Die Bedeutung der Philosophie, eigentlich die Frage nach der gegenwärtigen Rolle des Denkens bildete das wichtigste Thema. Unserer Erörterung lagen die folgenden Beiträge zugrunde.

M. H.

I

In meinem Aufsatz¹⁾ habe ich auf den Unterschied zweier Erkenntnisweisen hingewiesen; die eine wurde im Discours de la Méthode begründet, dessen Erscheinungsjubiläum man in diesem Jahr gefeiert hat, die andere in der Kritik der politischen Ökonomie. Theorie im traditionellen, von Descartes begründeten Sinn, wie sie im Betrieb der Fachwissenschaften überall lebendig ist, organisiert die Erfahrung auf Grund von Fragestellungen, die sich im Zusammenhang mit der Reproduktion des Lebens innerhalb der gegenwärtigen Gesellschaft ergeben. Die Systeme der Disziplinen enthalten die Kenntnisse in einer Form, die sie unter den gegebenen Umständen für möglichst viele Anlässe verwertbar macht. Die soziale Genesis der Probleme, die realen Situationen, in denen die Wissenschaft gebraucht, die Zwecke, zu denen sie angewandt wird, gelten ihr selbst als äusserlich. — Die kritische Theorie der Gesellschaft hat dagegen die Menschen als die Produzenten ihrer gesamten historischen Lebensformen zum Gegenstand. Die Verhältnisse der Wirklichkeit, von denen die Wissenschaft ausgeht, erscheinen ihr nicht als Gegebenheiten, die bloss festzustellen und nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit vorauszuberechnen wären. Was jeweils gegeben ist, hängt nicht allein von der Natur ab, sondern auch davon, was der Mensch über sie vermag. Die Gegenstände und die Art der Wahrnehmung, die Fragestellung und der Sinn der Beantwortung zeugen von menschlicher Aktivität und dem Grad ihrer Macht.

In der Beziehung des Materials scheinbar letzter Tatsachen, an das der Fachgelehrte sich halten muss, auf menschliche Produktion stimmt die kritische Theorie der Gesellschaft mit dem deutschen Idealismus überein; seit Kant hat er dieses dynamische Moment gegen die Tatsachenverehrung und den mit ihr verbundenen sozialen Konformismus geltend gemacht.

¹⁾ Vgl. den laufenden Jahrgang, S. 245 ff.

„So wie es .. in der Mathematik ist,“ heisst es bei Fichte,¹⁾ „so ist es in der ganzen Weltanschauung; der Unterschied ist nur der, dass man sich beim Konstruieren der Welt seines Konstruierens nicht bewusst ist, denn es ist nur notwendig und nicht mit Freiheit.“ Dieser Gedanke war im deutschen Idealismus allgemein. Die Tätigkeit, die im gegebenen Material zum Vorschein kommt, galt ihm jedoch als geistig, sie gehörte zum überempirischen Bewusstsein an sich, zum absoluten Ich, zum Geist, und die Überwindung ihrer dumpfen, bewusstlosen, irrationalen Seite fiel daher prinzipiell ins Innere der Person, in die Gesinnung. Nach der materialistischen Auffassung dagegen handelt es sich bei jener grundlegenden Tätigkeit um die gesellschaftliche Arbeit, deren klassenmässige Form allen menschlichen Reaktionsweisen, auch der Theorie, ihren Stempel aufprägt. Die rationale Durchdringung der Prozesse, in denen die Erkenntnis und ihr Gegenstand sich konstituieren, ihre Unterstellung unter die Kontrolle des Bewusstseins verläuft daher nicht im rein geistigen Bezirk, sondern fällt mit dem Kampf um bestimmte Lebensformen in der Wirklichkeit zusammen. Wenn die Aufstellung von Theorien im traditionellen Sinn einen gegen andere wissenschaftliche und sonstige Tätigkeiten abgegrenzten Beruf in der gegebenen Gesellschaft ausmacht und von historischen Zielsetzungen und Tendenzen, in die solches Geschäft verflochten ist, selbst gar nichts zu wissen braucht, folgt die kritische Theorie in der Bildung ihrer Kategorien und allen Phasen ihres Fortgangs ganz bewusst dem Interesse an der vernünftigen Organisation der menschlichen Aktivität, das aufzuhellen und zu legitimieren ihr selbst auch aufgegeben ist. Denn es geht ihr nicht bloss um Zwecke, wie sie durch die vorhandenen Lebensformen vorgezeichnet sind, sondern um die Menschen mit allen ihren Möglichkeiten.

Insofern bewahrt die kritische Theorie über das Erbe des deutschen Idealismus hinaus das der Philosophie schlechthin; sie ist nicht irgendeine Forschungshypothese, die im herrschenden Betrieb ihren Nutzen erweist, sie ist ein unablässiges Moment der historischen Anstrengung, eine Welt zu schaffen, die den Bedürfnissen und Kräften der Menschen genügt. Bei aller Wechselwirkung zwischen der kritischen Theorie und den Fachwissenschaften, an deren Fortschritt sie sich ständig zu orientieren hat und auf die sie seit siebenzig Jahren einen befreienden und anspornenden Einfluss ausübt, zielt sie nirgends bloss auf Vermehrung des Wissens als solchen ab, sondern auf die Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen. Darin entspricht sie der griechischen Philosophie, nicht so sehr in der hellenistischen Periode der Resignation als in ihrer Blüte unter Plato und Aristoteles. Wenn Stoiker und Epikuräer sich nach den vergeblichen politischen Entwürfen jener beiden Philosophen auf die Lehre individualistischer Praktiken zurückzogen, so hat die neue dialektische Philosophie die Erkenntnis festgehalten, dass die freie Entwicklung der Individuen von der vernünftigen Verfassung der Gesellschaft abhängt. Indem sie den gegenwärtigen Zuständen auf den Grund ging, wurde sie zur Kritik der Ökonomie.

¹⁾ Johann Gottlieb Fichte, Logik und Metaphysik. In : Nachgelassene Schriften, Bd. 2. Berlin 1937, S. 47.

Kritik jedoch ist nicht identisch mit ihrem Gegenstand. Aus der Philosophie hat sich nicht etwa die Volkswirtschaftslehre herauskristallisiert. Die Kurven der mathematischen Nationalökonomie unserer Tage vermögen den Zusammenhang mit dem Wesentlichen ebensowenig zu wahren wie die positivistische oder die existentielle Fachphilosophie. Die Begriffe jener Disziplin haben die Beziehung zu den grundlegenden Verhältnissen der Epoche verloren. Wenn strenge Untersuchung seit je die Isolierung von Strukturen erfordert hat, so bilden heute nicht mehr wie bei Adam Smith bewusste, weitertreibende, historische Interessen dabei den Leitfaden, die Zugehörigkeit moderner Analysen zu irgendeinem auf die wirkliche Geschichte zielenden Ganzen der Erkenntnis ist verschwunden. Man überlässt es andern oder einer späteren Zeit oder dem Zufall, die Beziehung zur Wirklichkeit und zu irgendwelchen Zwecken herzustellen. Solange für sie selbst gesellschaftliche Nachfrage und Anerkennung vorhanden ist, beunruhigen sich die Wissenschaften darüber nicht, oder sie schieben die Sorge auf andere Disziplinen, zum Beispiel auf Soziologie und Fachphilosophie, die ihrerseits wieder dasselbe tun. Die Kräfte, die in der Gesellschaft den Ausschlag geben, die jeweilige Herrschaft wird damit stillschweigend von der Wissenschaft selbst als Richter über ihren Sinn und Wert bestätigt und die Erkenntnis für ohnmächtig erklärt.

Im Unterschied zum Betrieb der modernen Fachwissenschaft ist jedoch die kritische Theorie der Gesellschaft auch als Kritik der Ökonomie philosophisch geblieben: ihren Inhalt bildet der Umschlag der die Wirtschaft durchherrschenden Begriffe in ihr Gegenteil, des gerechten Tausches in die Vertiefung der sozialen Ungerechtigkeit, der freien Wirtschaft in die Herrschaft des Monopols, der produktiven Arbeit in die Festigung produktionshemmender Verhältnisse, der Erhaltung des Lebens der Gesellschaft in die Verelendung der Völker. Es handelt sich hier nicht so sehr um das, was gleichbleibt, als um die geschichtliche Bewegung der Epoche, die zum Abschluss kommen soll. Das „Kapital“ ist in seinen Analysen nicht weniger genau als die kritisierte Nationalökonomie, doch bis in die subtilsten Berechnungen isolierter, sich periodisch wiederholender Vorgänge bleibt die Erkenntnis des historischen Verlaufs des Ganzen das treibende Motiv. Der Hinblick auf die Tendenzen der gesamten Gesellschaft, der noch in den abstraktesten logischen und ökonomischen Erwägungen entscheidend ist, nicht ein spezieller philosophischer Gegenstand bezeichnet den Unterschied zu rein fachlichen Betrachtungen.

Der philosophische Charakter der kritischen Theorie tritt nicht bloss gegenüber der Nationalökonomie, sondern auch gegen den Ökonomismus in der Praxis hervor. Der Kampf gegen die harmonistischen Illusionen des Liberalismus, die Aufdeckung der ihm einwohnenden Widersprüche und der Abstraktheit seines Freiheitsbegriffs wird an den verschiedensten Orten der Welt dem Wortlaut nach übernommen und zur reaktionären Phrase verdreht. Dass die Wirtschaft, anstatt die Menschen zu beherrschen, ihnen dienen solle, führen eben die im Munde, die seit je unter der Wirtschaft bloss ihre eigenen Auftraggeber verstanden wissen wollten. Das Ganze und die Gemeinschaft werden dort verklärt, wo man sie ohne ausschliessenden Gegensatz zum Individuum, also ihrem schlichten Sinne nach, nicht

einmal denken kann, sie werden mit der verkommenen Ordnung, die man selbst vertritt, in eins gesetzt. Im Begriff des heiligen Egoismus und des Lebensinteresses der eingebildeten Volksgemeinschaft wird das Interesse der wirklichen Menschen auf ungehinderte Entfaltung und glückliche Existenz mit dem Machthunger der ausschlaggebenden Gruppen vertauscht. Der vulgäre Materialismus der schlechten Praxis, die der dialektische kritisiert ist, durch idealistische Phrasen verdeckt, deren Durchsichtigkeit für die zuverlässigsten Anhänger ihren Reiz ausmacht, zur wahren Religion des Zeitalters geworden.¹⁾ Wenn das Fachdenken in beflissenem Konformismus jede innere Verbindung mit sogenannten Werturteilen ablehnt und in unentwegter Sauberkeit die Trennung von Erkenntnis und praktischer Stellungnahme durchführt, so hat der Nihilismus der Machthaber in der Wirklichkeit mit solcher Illusionslosigkeit brutalen Ernst gemacht. Werturteile gehören nach ihm entweder in die nationale Dichtkunst oder vor das Volksgericht, jedenfalls nicht vor die Instanz des Denkens. Die kritische Theorie dagegen, die das Glück aller Individuen zum Ziel hat, verträgt sich, anders als die wissenschaftlichen Diener der autoritären Staaten, nicht mit dem Fortbestand des Elends. Die Selbstanschauung der Vernunft, die für die alte Philosophie die höchste Stufe des Glücks bildete, ist im neueren Denken in den materialistischen Begriff der freien, sich selbst bestimmenden Gesellschaft umgeschlagen; vom Idealismus bleibt dabei übrig, dass die Möglichkeiten des Menschen noch andere sind, als im heute Bestehenden aufzugehen, andere als die Akkumulation von Macht und Profit.

Erscheinen einzelne Momente der kritischen Theorie mit verkehrtem Sinn in der gegnerischen Theorie und Praxis, so hat sich seit der Niederlage aller fortschrittlichen Bestrebungen in hochentwickelten Ländern Europas die Verwirrung selbst unter ihren Trägern verbreitet. Die Aufhebung der gesellschaftlichen Verhältnisse, welche die Entwicklung gegenwärtig hemmen, ist in der Tat das nächste historische Ziel. Aufhebung ist jedoch ein dialektischer Begriff. Die Übernahme des individuellen in Staatseigentum, die Ausbreitung der Industrie, ja selbst die weitgehende Zufriedenheit von Massen sind Elemente, über deren geschichtliche Bedeutung erst die Natur des Ganzen entscheidet, dem sie zugehören. So wichtig sie gegenüber veralteten Zuständen sein mögen, können sie doch in eine rückläufige Bewegung mit hineingezogen werden. Die alte Welt geht an einem überholten wirtschaftlichen Organisationsprinzip zugrunde. Der kulturelle Verfall ist damit verknüpft. Die Ökonomie ist die erste Ursache des Elends, und die theoretische und praktische Kritik hat sich

¹⁾ Form und Inhalt des Glaubens sind nicht gleichgültig gegeneinander. Das Geglaubte wirkt auf den Akt des Fürwahrhaltens zurück. Die Inhalte der völkischen Ideologie, die dem Stand des Geistes in der industriellen Welt zuwiderlaufen, werden nicht wie eine Wahrheit gewusst. Selbst die Abhängigsten hegen sie nur im oberflächlichen Denken, alle wissen eigentlich, was es damit auf sich hat. Wenn die Zuhörer den Redner dahin verstehen, dass er nicht glaubt, was er sagt, wird seine Macht nur verstärkt. In seiner Bosheit sonnen sie sich. Wenn es sehr schlecht geht, hält freilich diese Gemeinschaft nicht stand.

zunächst auf sie zu richten. Aber es wäre mechanistisches, nicht dialektisches Denken, auch die Formen der zukünftigen Gesellschaft einzig nach ihrer Wirtschaft zu beurteilen. Die geschichtliche Veränderung lässt das Verhältnis der Kultursphären nicht unberührt, und wenn beim gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft die Wirtschaft die Menschen beherrscht und daher den Hebel bildet, durch den er umzuwälzen ist, so sollen in Zukunft die Menschen angesichts der natürlichen Notwendigkeiten ihre gesamten Beziehungen selbst bestimmen; abgelöste ökonomische Daten werden daher auch nicht das Mass bilden, an dem ihre Gemeinschaft zu messen ist. Dies gilt auch für die Periode des Übergangs, in der die Politik im Verhältnis zur Ökonomie eine neue Selbständigkeit gewinnt. An seinem Ende erst lösen die politischen Probleme sich in Fragen reiner Sachverwaltung auf. Vorher kann sich immer alles noch wenden, selbst der Charakter des Übergangs bleibt unbestimmt.

Der Ökonomismus, auf den die kritische Theorie mancherorts reduziert ist, wo man sich auf sie beruft, besteht nicht darin, das Ökonomische zu wichtig, sondern darin, es zu eng zu nehmen. Ihre ursprüngliche, aufs Ganze zielende Bedeutung verschwindet hinter der Berufung auf abgegrenzte Phänomene. Nach der kritischen Theorie ist die gegenwärtige Wirtschaft wesentlich dadurch bestimmt, dass die Produkte, welche die Menschen über ihren eigenen Bedarf hinaus erzeugen, nicht unmittelbar in die Hände der Gesellschaft übergehen, sondern privat angeeignet und umgesetzt werden. Mit der Aufhebung dieses Zustands ist in der Tat ein höheres wirtschaftliches Organisationsprinzip gemeint und keineswegs eine philosophische Utopie. Das alte Prinzip treibt die Menschheit in Katastrophen hinein. Aber der Begriff der Vergesellschaftung, welcher die Veränderung bezeichnet, enthält nicht bloss Elemente, die in der Nationalökonomie oder auch der Jurisprudenz aufgehen. Das Unterstellen der industriellen Produktion unter die Kontrolle eines Staats ist ein geschichtliches Faktum, dessen Bedeutung im Sinn der kritischen Theorie jeweils erst zu analysieren ist. Ob es sich um Vergesellschaftung in ihrem Sinn handelt, inwiefern also darin ein höheres Prinzip zur Entfaltung kommt, hängt nicht etwa bloss von der Änderung bestimmter Eigentumsverhältnisse, von der Steigerung der Produktivität in neuen Formen gesellschaftlicher Zusammenarbeit ab, sondern ebensosehr von Wesen und Entfaltung der Gesellschaft, in der sich all dies vollzieht. Es kommt darauf an, wie die neuen Verhältnisse der Produktion genau beschaffen sind. Auch wenn die durch individuelle Begabung und Leistungsfähigkeit bedingten „natürlichen Privilegien“ zunächst noch fortbestehen, so dürfen jedenfalls keine neuen gesellschaftlichen Privilegien an ihre Stelle treten. In diesem vorläufigen Zustand darf die Ungleichheit nicht fixiert, sie muss vielmehr in steigendem Mass überwunden werden. Das Problem, was und wie produziert wird, ob relativ feste Gruppen mit speziellen Interessen existieren, soziale Unterschiede festgehalten werden oder sich gar vertiefen, ferner die aktive Beziehung des einzelnen zur Regierung, das Verhältnis aller entscheidenden, die Individuen betreffenden Verwaltungsakte zu ihrem eigenen Wissen und Willen, die Abhängigkeit aller vom Menschen beherrschbaren Zustände von wirklicher Übereinkunft, kurz, der Entwicklungsgrad der wesentlichen Momente realer

Demokratie und Assoziation gehört mit zum Inhalt des Begriffs der Vergesellschaftung. Vom Ökonomischen ist keine dieser Bestimmungen abzulösen, und die Kritik des Ökonomismus liegt gar nicht in der Abkehr von ökonomischer Analyse, sondern darin, auf ihre Vollständigkeit und historisch angezeigte Richtung zu dringen. Die dialektische Theorie übt keine Kritik aus der blossen Idee. Schon in ihrer idealistischen Gestalt hat sie die Vorstellung von einem an sich Guten, das der Wirklichkeit bloss entgegengehalten wird, abgetan. Sie urteilt nicht nach dem, was über der Zeit, sondern nach dem, was an der Zeit ist. Indem die totalitären Staaten zur partiellen Nationalisierung des Eigentums schreiten, berufen auch sie sich auf Gemeinschaft und kollektive Praktiken. Bei ihnen liegt die Unwahrheit offen zutage. Aber auch dort, wo es ehrlich zugeht, hat die kritische Theorie die dialektische Funktion, jede historische Etappe nicht bloss an einzelnen isolierten Daten und Begriffen, sondern an ihrem ursprünglichen und ganzen Inhalt zu messen und dafür zu sorgen, dass er in ihr lebendig sei. Die richtige Philosophie besteht heute nicht darin, sich von den konkreten ökonomischen und sozialen Analysen zu entleerten, beziehungslosen Kategorien zurückzuziehen, sondern im Gegenteil, es zu verhüten, dass sich die ökonomischen Begriffe zu entleertem, beziehungslosem Detailwerk verflüchtigen, das auf allen Seiten die Realität zu verdecken geeignet ist. In ökonomischer Fachwissenschaft ist die kritische Theorie nie aufgegangen. Die Abhängigkeit der Politik von der Wirtschaft war ihr Gegenstand und nicht etwa ihr Programm.

Unter denen, die sich heute auf die kritische Theorie berufen, erniedrigen einige sie mit vollem Bewusstsein zur blossen Rationalisierung ihrer jeweiligen Unternehmungen; andere halten sich an verflachte, selbst dem Wortlaut nach fremd gewordene Begriffe und machen aus ihr eine ausgleichende Ideologie, die jeder versteht, weil er sich nichts dabei denkt. Aber seit seinem Ursprung bezeichnet das dialektische Denken den fortgeschrittensten Stand der Erkenntnis, und nur aus diesem kann letzten Endes die Entscheidung kommen. Seine Träger waren zu Zeiten des Rückschlags stets noch relativ isoliert, und auch dies haben sie mit der Philosophie gemein. Solange das Denken nicht endgültig gesiegt hat, kann es sich nie im Schatten einer Macht geborgen fühlen. Es erfordert Unabhängigkeit. Aber wenn seine Begriffe, die gesellschaftlichen Bewegungen entstammen, heute eitel klingen, weil nicht viel mehr hinter ihm steht als seine Verfolger, so wird sich die Wahrheit doch herausstellen, denn das Ziel einer vernünftigen Gesellschaft, das heute freilich nur in der Phantasie aufgehoben scheint, ist in jedem Menschen wirklich angelegt.

Dies ist keine befriedende Affirmation. Die Erfüllung der Möglichkeiten hängt von geschichtlichen Kämpfen ab. Die Wahrheit über die Zukunft ist nicht eine Feststellung über Gegebenes, die bloss einen besonderen Index hätte. Der eigene Wille spielt eine Rolle dabei, er darf sich nicht beruhigen lassen, wenn die Prognose wahr sein soll. Und selbst nach Errichtung der neuen Gesellschaft böte das Glück ihrer Mitglieder kein Äquivalent für die Not derer, die in der heutigen zugrundegehen. Die Theorie verschafft ihren Trägern nicht das Heil. Mit einem bestimmten Trieb und Willen unlösbar verknüpft, predigt sie doch keinen psychischen

Zustand wie die Stoa oder das Christentum. Die Märtyrer der Freiheit haben nicht ihre Seelenruhe gesucht. Ihre Philosophie war Politik. Wenn ihre Seele im Angesicht des Schreckens ruhig blieb, hat dies doch nicht ihr Ziel gebildet. Auch ihre Angst könnte nicht gegen sie zeugen. Die Apparatur der Macht ist wahrlich seit Galileis Busse und Widerruf nicht gröber geworden; war sie im neunzehnten Jahrhundert gegen andere Maschinerien zurückgeblieben, so hat sie ihren Rückstand in den letzten Jahrzehnten reichlich aufgeholt. Auch hierin erweist sich das Ende der Epoche als Rückkehr des Anfangs auf höherer Stufe. Wenn die Persönlichkeit nach Goethe als Glück gilt, so hat ein anderer Dichter eben erst hinzugefügt, dass auch ihr Besitz sozial gestiftet ist und jederzeit verloren gehen kann. Besser, als er ahnte, hat der Faschist Pirandello seine Zeit gekannt. Unter der totalitären Herrschaft des Schlechten dürfen die Menschen nicht bloss ihr Leben, sondern auch ihr Ich nur aus Zufall behalten, und Widerrufe besagen heute noch weniger als in der Renaissance. Die Philosophie, die bei sich selbst, bei irgendeiner Wahrheit, Ruhe zu finden meint, hat daher mit kritischer Theorie nichts zu tun. Max Horkheimer

II

Die kritische Theorie der Gesellschaft war seit ihren Anfängen stets auch mit philosophischen Auseinandersetzungen beschäftigt. Zur Zeit ihrer Entstehung: in den dreissiger und vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts, war die Philosophie die fortgeschrittenste Gestalt des Bewusstseins; die wirklichen Zustände waren in Deutschland noch hinter dieser Gestalt der Vernunft zurückgeblieben. Die Kritik des Bestehenden begann hier als eine Kritik jenes Bewusstseins, weil sie sonst ihren Gegenstand noch unter dem Niveau der Geschichte ergriffen hätte, das die ausser-deutschen Länder schon in der Realität erreicht hatten. Nachdem die kritische Theorie die ökonomischen Verhältnisse als für das Ganze der bestehenden Welt verantwortlich erkannt und den gesellschaftlichen „Gesamtzusammenhang“ der Wirklichkeit erfasst hatte, wurde nicht nur die Philosophie als eigenständige Wissenschaft dieses Gesamtzusammenhangs überflüssig, sondern es konnten nun auch diejenigen Probleme, welche die Möglichkeiten des Menschen und der Vernunft betrafen, von der Ökonomie aus in Angriff genommen werden.

So erscheint die Philosophie in den ökonomischen Begriffen der materialistischen Theorie. Jeder einzelne von ihnen ist mehr als ein ökonomischer Begriff im Sinne der Fachwissenschaft von der Wirtschaft. Er ist mehr kraft des Totalitätsanspruchs der Theorie, das Ganze des Menschen und seiner Welt aus dem gesellschaftlichen Sein zu erklären. Es wäre aber falsch, unter Berufung hierauf die ökonomischen Begriffe wieder in philosophische aufzulösen. Vielmehr sind umgekehrt die philosophischen Sachverhalte, welche für die Theorie relevant werden, aus dem ökonomischen Zusammenhang zu entwickeln. Sie enthalten Hinweise auf Verhältnisse, deren Vergessen die Theorie als Ganzes bedroht.

Nach der Überzeugung ihrer Begründer ist die kritische Theorie der Gesellschaft wesentlich mit dem Materialismus verbunden. Dies meint

nicht, dass sie sich damit als ein philosophisches System gegen andere philosophische Systeme stellt. Die Theorie der Gesellschaft ist ein ökonomisches, kein philosophisches System. Es sind vor allem zwei Momente, die den Materialismus mit der richtigen Theorie der Gesellschaft verbinden: die Sorge um das Glück der Menschen, und die Überzeugung, dass dieses Glück nur durch eine Veränderung der materiellen Daseinsverhältnisse zu erreichen sei. Der Weg der Veränderung und die grundlegenden Massnahmen für die vernünftige Organisation der Gesellschaft sind durch die jeweilige Analyse der ökonomischen und politischen Verhältnisse vorgezeichnet. Die weitere Ausgestaltung der neuen Gesellschaft kann nicht mehr Gegenstand irgendeiner Theorie sein: sie soll als das freie Werk der befreiten Individuen geschehen. Wenn die Vernunft — eben als die vernünftige Organisation der Menschheit — verwirklicht worden ist, dann ist auch die Philosophie gegenstandslos. Denn die Philosophie, sofern sie mehr als ein Geschäft oder ein Fach innerhalb der gegebenen Arbeitsteilung war, lebte bisher davon, dass die Vernunft noch nicht Wirklichkeit war.

Vernunft ist die Grundkategorie philosophischen Denkens, die einzige, wodurch es sich mit dem Schicksal der Menschheit verbunden hält. Die Philosophie wollte die letzten und allgemeinsten Gründe des Seins erforschen. Unter dem Titel Vernunft hat sie die Idee eines eigentlichen Seins gedacht, in dem alle entscheidenden Gegensätze (zwischen Subjekt und Objekt, Wesen und Erscheinung, Denken und Sein) vereinigt sind. Mit dieser Idee war die Überzeugung verbunden, dass das Seiende nicht unmittelbar schon vernünftig sei, sondern erst zur Vernunft gebracht werden müsse. Die Vernunft soll die höchste Möglichkeit des Menschen und des Seienden selbst darstellen. Beides gehört zusammen. Wird die Vernunft als die Substanz in Anspruch genommen, so heisst dies, dass auf seiner höchsten Stufe: als eigentliche Wirklichkeit, die Welt dem vernünftigen Denken der Menschen nicht mehr als blosse Gegenständlichkeit gegenübersteht, sondern von ihm begriffen, ihm zum Begriff geworden ist. Die Welt gilt als ihrer Struktur nach der Vernunft zugänglich, auf sie angewiesen, von ihr beherrschbar. So ist die Philosophie Idealismus; sie stellt das Sein unter das Denken. Durch jenen ersten Satz, der die Philosophie zur Vernunftphilosophie und zum Idealismus machte, wurde sie aber auch zur kritischen Philosophie. Wenn die gegebene Welt mit dem vernünftigen Denken verbunden, ja ihrem Sein nach auf es angewiesen war, dann war damit alles, was der Vernunft widersprach, was nicht vernünftig war, als etwas zu Überwindendes hingestellt. Die Vernunft war als kritische Instanz ausgerichtet. In der Philosophie des bürgerlichen Zeitalters hat die Vernunft die Gestalt der vernünftigen Subjektivität angenommen: dass der Mensch, das Individuum alles Gegebene an der Kraft und Macht seiner Erkenntnis zu prüfen und zu beurteilen habe. So enthält der Vernunftbegriff auch den Freiheitsbegriff, denn solche Prüfung und Beurteilung wäre sinnlos, wenn es dem Menschen nicht frei stünde, nach seiner Einsicht zu handeln und das Vorhandene zur Vernunft zu bringen. „Die Philosophie lehrt uns, dass alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, alle nur Mittel für die Freiheit sind, alle nur diese suchen und hervorbringen; es ist dies eine Erkenntnis der spekulativen Philosophie, dass die Freiheit

das einzig Wahrhafte des Geistes sei.“¹⁾ Hegel hat nur die Konsequenz der ganzen philosophischen Tradition gezogen, wenn er Vernunft und Freiheit identifizierte : Freiheit ist das „Formelle“ der Vernünftigkeit, die Form, unter der allein Vernunft sein kann.²⁾

Mit dem Begriff der Vernunft als Freiheit scheint die Philosophie ihre Grenze erreicht zu haben : was noch aussteht, die Verwirklichung der Vernunft, ist keine philosophische Aufgabe mehr. Hegel sah die Geschichte der Philosophie an diesem Punkt als endgültig abgeschlossen. Aber dieser Abschluss meinte nicht eine bessere Zukunft, sondern die schlechte Gegenwart der Menschheit, die durch ihn verewigt wird. Kant hatte zwar Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht und zum ewigen Frieden geschrieben. Seine Transzendentalphilosophie konnte jedoch die Überzeugung erwecken, dass die Verwirklichung der Vernunft durch faktische Veränderung unnötig sei, da die Individuen innerhalb des Bestehenden vernünftig und frei werden können. In ihren entscheidenden Begriffen bleibt diese Philosophie der Ordnung der bürgerlichen Epoche verfallen. Die Vernunft ist nur der Schein der Vernünftigkeit in einer vernunftlosen Welt, und die Freiheit nur der Schein des Frei-seins in der allgemeinen Unfreiheit. Der Schein kommt zustande, indem der Idealismus verinnerlicht wird : Vernunft und Freiheit werden zu Aufgaben, die das Individuum in sich selbst zu erfüllen hat und erfüllen kann, in welchen äusseren Verhältnissen auch immer es sich befinden mag. Freiheit widerspreche nicht der Notwendigkeit, sondern verlange sie als ihre Voraussetzung. Frei sei, wer das Notwendige als notwendig erkennt, damit seine blosse Notwendigkeit überwindet und es in die Sphäre der Vernunft erhebt. Wenn einer als Krüppel geboren ist und nach dem gegebenen Stande der medizinischen Wissenschaft keine Möglichkeit einer Heilung besteht, so hat er diese Notwendigkeit überwunden, indem er seine Vernunft und Freiheit nur innerhalb seines verkrüppelten Daseins spielen lässt, d. h. seine Bedürfnisse, Ziele und Handlungen von vornherein immer nur als Bedürfnisse, Ziele und Handlungen eines Krüppels setzt. Die idealistische Vernunftphilosophie hat den vorgefundenen Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit so aufgehoben, dass die Freiheit nie über die Notwendigkeit hinauskommt, sondern sich gleichsam bescheiden in der Notwendigkeit häuslich einrichtet. Hegel hat einmal gesagt, dass diese Aufhebung der Notwendigkeit „die Verklärung der Notwendigkeit zur Freiheit“ sei.³⁾

Freiheit könnte aber nur dann die Wahrheit der Notwendigkeit sein, wenn die Notwendigkeit schon „an sich“ wahr ist. Die Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit kennzeichnet die Bindung der idealistischen Vernunftphilosophie an die bestehende Ordnung. Diese Bindung ist der Preis, um den allein ihre Erkenntnisse wahr sein konnten.

¹⁾ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Einleitung. Werke, Originalausgabe, Bd. IX, S. 22.

²⁾ Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einleitung. a. a. O., Bd. XIII, S. 34.

³⁾ Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, § 158, Zusatz. a. a. O., Bd. VI, S. 310.

Sie ist schon mit dem Ansatz des Subjekts der idealistischen Philosophie gegeben. Dies Subjekt ist vernünftig nur, sofern es sich ganz auf sich selbst stellt. Alles „andere“ ist ihm ein Fremdes, Äusseres und als solches zunächst verdächtig. Damit etwas wahr sein kann, muss es sicher sein; und um sicher zu sein, muss es vom Subjekt als dessen eigene Leistung gesetzt sein. Das gilt in gleicher Weise von dem fundamentum inconcussum des Descartes wie von den synthetischen Urteilen a priori bei Kant. Und die Selbstgenügsamkeit, die Unabhängigkeit von allem anderen, Fremden garantiert allein auch die Freiheit des Subjekts. Frei ist, was von keinem anderen und von nichts anderem abhängig ist, was sich selbst zu eigen hat. Das Haben schliesst den anderen aus. Die Beziehung auf den anderen, in der das Subjekt wirklich zu dem anderen kommt, sich mit ihm vereinigt, gilt schon als ein Verlieren, Abhängig-werden. Wenn Hegel der Vernunft als der eigentlichen Wirklichkeit die „bei-sich-selbst-bleibende“ Bewegung zuschrieb, so konnte er sich auf Aristoteles berufen. Von Anfang an stand es der Philosophie fest, dass die höchste Seinsweise ein Bei-sich-selbstsein sei.

Diese Identität in der Bestimmung der eigentlichen Wirklichkeit weist auf eine tiefer liegende Identität zurück: auf das Eigentum. Etwas ist eigentlich erst, wenn es eigenständig ist, sich selbst erhalten kann, auf nichts anderes angewiesen ist. Und ein solches Sein ist für den Idealismus erreicht, wenn ein Subjekt die Welt so hat, dass sie ihm nicht genommen werden kann, dass es allgegenwärtig über sie verfügt und sie sich so zu eigen gemacht hat, dass es auch in allem anderen immer nur bei sich selbst ist. Die Freiheit jedoch, zu der das Ego cogito Descartes', die Monade Leibnizens, das Ich der Kategorien bei Kant, das Subjekt der ursprünglichen Tathandlung bei Fichte und der Weltgeist Hegels kommen, ist nicht die Freiheit des geniessenden Besitzes, mit der sich der aristotelische Gott in seinem eigenen Glück bewegte. Es ist vielmehr die Freiheit einer nie endenden, mühsamen Arbeit. Die Vernunft, wie sie in der neueren Philosophie zum eigentlichen Sein wird, hat sich und ihre Wirklichkeit immer aufs neue im widerstrebenden Material zu produzieren: sie ist nur in dieser Leistung. Was die Vernunft leisten soll, ist nicht mehr und weniger als die Konstitution der Welt für das Ich. Sie soll die Allgemeinheit schaffen, in der das vernünftige Subjekt sich mit anderen vernünftigen Subjekten findet. Sie soll der Grund der Möglichkeit sein, dass sich nicht bloss eigenständige Monaden treffen, sondern dass ein gemeinsames Leben in einer gemeinsamen Welt entsteht. Aber auch diese Leistung hat den Charakter über das, was schon ist, nicht hinauszuführen: sie verändert nichts. Die Konstitution der Welt ist vor allem faktischen Handeln des Individuums immer schon geleistet: das Individuum kann seine eigenste Leistung nie in die Hand bekommen. Dieselbe eigentümliche Bewegtheit, die gleichsam Angst hat, aus dem einen wirklich etwas anderes zu machen, durchherrscht alle Bestimmungen dieser Vernunftphilosophie. Man proklamiert die Entwicklung, aber die wahre Entwicklung ist „nicht eine Veränderung, ein Werden zu einem anderen“.¹⁾ An ihrem Ende kommt sie zu nichts, als

¹⁾ Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einleitung. a. a. O., Bd. XIII, S. 41.

was nicht „an sich“ schon am Anfang gewesen wäre. Solcher Mangel erschien dieser Philosophie als höchster Gewinn. Gerade auf ihrer reifsten Stufe wird die innere Statik aller ihrer scheinbar so dynamischen Begriffe deutlich.

Alle diese Bestimmungen machen die idealistische Vernunftphilosophie zweifellos zur bürgerlichen Philosophie. Und doch ist sie, schon durch den einzigen Begriff der Vernunft, mehr als Ideologie, und die Beschäftigung mit ihr ist mehr als ein Kampf gegen eine Ideologie. Der Ideologiebegriff ist sinnvoll nur, wenn er auf das Interesse der Theorie an der Veränderung der gesellschaftlichen Struktur bezogen bleibt. Er ist weder ein soziologischer noch ein philosophischer, sondern ein politischer Begriff.¹⁾ Er behandelt eine Lehre nicht in Bezug auf die gesellschaftliche Bedingtheit jeder Wahrheit oder in Bezug auf eine absolute Wahrheit, sondern ausschliesslich in Bezug auf jenes Interesse. Es gibt zahllose philosophische Lehren, die blosse Ideologie sind und sich als Illusion über gesellschaftlich relevante Sachverhalte bereitwillig in den allgemeinen Beherrschungsapparat einfügen. Die idealistische Vernunftphilosophie gehört nicht dazu, und gerade nicht, insofern sie wirklich idealistisch ist. Der Gedanke der Herrschaft der Vernunft über das Sein ist schliesslich nicht nur eine Forderung des Idealismus. Mit sicherem Instinkt bekämpft der autoritäre Staat den klassischen Idealismus. Die Vernunftphilosophie hat entscheidende Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft gesehen : das abstrakte Ich, die abstrakte Vernunft, die abstrakte Freiheit. Insofern ist sie richtiges Bewusstsein. Die reine Vernunft soll die von allem Empirischen „unabhängige“ Vernunft sein : das Empirische scheint die Vernunft abhängig zu machen ; es hat den Charakter des ihr „Fremdartigen“.²⁾ In der Beschränkung der Vernunft auf die „reine“ theoretische und praktische Leistung liegt das Eingeständnis der schlechten Faktizität. Aber es liegt darin auch die Sorge um das Recht des Individuums, um das, was es mehr ist als Wirtschaftssubjekt, um das, was in dem universalen Tauschverkehr der Gesellschaft zu kurz kommt. Wenigstens das Denken hat der Idealismus sauber zu halten versucht. Es ist seine eigentümliche Doppelrolle, sowohl dem wahren Materialismus der kritischen Gesellschaftstheorie wie dem falschen Materialismus der bürgerlichen Praxis entgegenzustehen. Im Idealismus protestiert das Individuum gegen die Welt, indem es sich und die Welt im Gedanken frei und vernünftig macht. Er ist in einem ganz wesentlichen Sinne individualistisch. Allerdings versteht er die Einzigkeit des Individuums im Hinblick auf dessen Selbstgenügsamkeit, „Eigentum“, und alle Bestrebungen, von dem so verstandenen Subjekt aus eine intersubjektive Welt zu konstruieren, blieben fragwürdig. Das andere Ich konnte immer nur abstrakt mit dem Ego verbunden werden : es blieb ein Problem der reinen Erkenntnis oder der reinen Ethik. Auch die Reinheit des Idea-

¹⁾ Vgl. Max Horkheimer, Ein neuer Ideologiebegriff ? In : Grünbergs Archiv, Jahrgang XV (1930), S. 38 f.

²⁾ Kant, Nachlass Nr. 4728. Ausgabe der preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XVIII.

lismus ist doppeldeutig : die höchsten Wahrheiten der theoretischen wie der praktischen Vernunft sollen rein sein, sie dürfen nicht in der Faktizität gründen ; aber die Rettung solcher Reinheit bedingt, dass die Faktizität in der Unreinheit belassen wird : das Individuum bleibt ihrer Unwahrheit ausgeliefert. Immerhin bewahrte die Sorge um das Individuum den Idealismus lange davor, zu der Aufopferung des Individuums im Dienste falscher Kollektivitäten seinen Segen zu geben.

Der Protest der Vernunftphilosophie ist ein idealistischer Protest und ihre Kritik eine idealistische : auf die materiellen Daseinsverhältnisse erstrecken sie sich nicht. Hegel bezeichnete das Verbleiben der Philosophie in der Gedankenwelt als eine „wesentliche Bestimmung“ : die Philosophie versöhne die Gegensätze in der Vernunft, aber als eine „Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt.“¹⁾ Der materialistische Protest und die materialistische Kritik erwachsen im Kampf der unterdrückten Gruppen um bessere Lebensverhältnisse und bleiben dauernd mit dem faktischen Verlauf dieses Kampfes verbunden. Die abendländische Philosophie hatte die Vernunft als eigentliche Wirklichkeit aufgestellt. In der bürgerlichen Epoche wurde die Wirklichkeit der Vernunft zu der Aufgabe, die das freie Individuum leisten sollte. Das Subjekt war die Stätte der Vernunft : von ihm aus sollte die Objektivität vernünftig werden. Die materiellen Daseinsverhältnisse liessen der autonomen Vernunft jedoch nur im reinen Denken und im reinen Wollen ihre Freiheit. Nun ist aber eine gesellschaftliche Situation erreicht worden, in der die Verwirklichung der Vernunft nicht mehr auf das reine Denken und Wollen beschränkt zu werden braucht. Wenn Vernunft die Gestaltung des Lebens nach der freien Entscheidung der erkennenden Menschen meint, so weist die Forderung der Vernunft nunmehr auf die Schaffung einer gesellschaftlichen Organisation, in der die Individuen nach ihren Bedürfnissen gemeinsam ihr Leben regeln. In einer solchen Gesellschaft wäre mit der Verwirklichung der Vernunft auch die Philosophie aufgehoben. Die Theorie der Gesellschaft hatte diese Möglichkeit aufzuzeigen und die Grundzüge einer Veränderung der ökonomischen Struktur darzulegen. Sie konnte den Kampf jener Schichten, welche ihrer geschichtlichen Lage nach den Umschlag herbeiführen sollen, theoretisch führen. Das Interesse der Philosophie : die Sorge um den Menschen, hat in dem Interesse der Theorie seine neue Form gefunden. Neben dieser Theorie gibt es nicht noch eine Philosophie. Die philosophische Konstruktion der Vernunft wird durch die Schaffung der vernünftigen Gesellschaft erledigt. Das philosophische Ideal, die bessere Welt und das wahre Sein, geht in das praktische Ziel der kämpfenden Menschheit ein. So bekommt es auch einen menschlichen Inhalt.

Wie aber, wenn die von der Theorie vorgezeichnete Entwicklung nicht eintritt, wenn die Kräfte, die den Umschlag herbeiführen sollten, zurückgedrängt werden und zu unterliegen scheinen ? So wenig dadurch die Wahrheit der Theorie widerlegt wird, so sehr erscheint sie in neuem Licht

¹⁾ Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, a. a. O., Bd. XIII, S. 67.

und erhellt neue Seiten und Teile ihres Gegenstandes. Viele Forderungen und Hinweise der Theorie erhalten ein verändertes Gewicht. Die gewandelte Funktion der Theorie in der neuen Situation gibt ihr in einem verschärften Sinn den Charakter der „kritischen Theorie“.¹⁾ Ihre Kritik richtet sich auch gegen das Ausweichen vor ihren vollen ökonomischen und politischen Forderungen an manchen Orten, wo man sich auf sie beruft. Diese Situation zwingt die Theorie wieder zu einer schärferen Betonung der in allen ihren Analysen enthaltenen Sorge um die Möglichkeiten des Menschen, um Freiheit, Glück und Recht des Individuums. Es sind für die Theorie ausschliesslich Möglichkeiten der konkreten gesellschaftlichen Situation : sie werden nur als ökonomische und politische Fragen relevant und betreffen als solche die Beziehungen der Menschen im Produktionsprozess, die Verwendung des Produkts der gesellschaftlichen Arbeit, die aktive Teilnahme der Menschen an der ökonomischen und politischen Verwaltung des Ganzen. Je mehr Stücke der Theorie Wirklichkeit geworden sind, so dass nicht nur die Entwicklung der alten Ordnung die Voraussagen der Theorie bestätigt, sondern auch der Übergang zur neuen Ordnung in Angriff genommen wird, desto dringender wird die Frage nach dem, was die Theorie als ihr Ziel gemeint hat. Denn anders als in den philosophischen Systemen ist die menschliche Freiheit hier kein Phantom und keine unverpflichtende Innerlichkeit, welche in der äusseren Welt alles beim alten lässt, sondern eine reale Möglichkeit, eine gesellschaftliche Beziehung, von deren Verwirklichung das Schicksal der Menschheit abhängt. Auf dem gegebenen Stadium der Entwicklung zeigt sich aufs neue der konstruktive Charakter der kritischen Theorie. Von jeher war sie mehr als ein blosses Registrieren und Systematisieren von Tatsachen, kam ihr Antrieb gerade aus der Kraft, mit der sie gegen die Tatsachen sprach, der schlechten Faktizität ihre besseren Möglichkeiten vorhielt. Wie die Philosophie steht sie gegen die Realitätsgerechtigkeit, gegen den zufriedenen Positivismus. Aber anders als die Philosophie gewinnt sie ihre Zielsetzungen immer nur aus den vorhandenen Tendenzen des gesellschaftlichen Prozesses. Daher hat sie keine Angst vor der Utopie, als die man die neue Ordnung denunziert. Wenn die Wahrheit nicht innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung realisierbar ist, hat sie ohnehin für diese den Charakter einer blossen Utopie. Solche Transzendenz spricht nicht gegen, sondern für die Wahrheit. Das utopische Element war in der Philosophie lange Zeit das einzige fortschrittliche Element : so die Konstruktionen des besten Staates, der höchsten Lust, der vollkommenen Glückseligkeit, des ewigen Friedens. Der Eigensinn, der aus dem Festhalten an der Wahrheit gegen allen Augenschein kommt, hat in der Philosophie heute der Schrullenhaftigkeit und dem ungehemmten Opportunismus Platz gemacht. In der kritischen Theorie wird der Eigensinn als echte Qualität philosophischen Denkens festgehalten.

Die gegenwärtige Situation lässt diese Qualität noch schärfer hervor-

¹⁾ Vgl. Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie. In : Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang VI (1937), S. 245.

treten. Der Rückschlag ist in einem Stadium erfolgt, wo die ökonomischen Bedingungen für die Veränderung vorhanden waren. Die neue gesellschaftliche Lage, deren Ausdruck die autoritären Staaten sind, liess sich bruchlos mit den von der Theorie erarbeiteten Begriffen verstehen und voraussagen. Nicht aus einem Versagen der ökonomischen Begriffe kamen die Antriebe, welche zu einer neuen Betonung des Anspruchs der Theorie führten: dass sich mit der Veränderung der ökonomischen Verhältnisse das Ganze des menschlichen Daseins verändere. Der Anspruch richtete sich vielmehr gegen eine in der Praxis sowohl wie in der theoretischen Diskussion zum Ausdruck kommende verzerrte Auffassung und Anwendung der Ökonomie. Die Diskussion führt zurück auf die Frage nach dem, was die Theorie mehr ist als Nationalökonomie. Dies Mehr war von Anfang an schon dadurch gegeben, dass die Kritik der politischen Ökonomie das Ganze des gesellschaftlichen Seins kritisierte. In einer Gesellschaft, die in ihrer Totalität durch die wirtschaftlichen Verhältnisse bestimmt und so bestimmt war, dass die unbeherrschte Wirtschaft alle menschlichen Verhältnisse beherrschte, war auch alles Nicht-Ökonomische in der Ökonomie enthalten. Wenn diese Herrschaft gebrochen wird, zeigt es sich, dass die vernünftige Organisation der Gesellschaft, auf welche sich die kritische Theorie bezieht, mehr ist als eine neu geregelte Wirtschaftsform. Das Mehr betrifft das Entscheidende, wodurch die Gesellschaft erst vernünftig wird: die Unterordnung der Wirtschaft unter die Bedürfnisse der Individuen. Mit der Veränderung der Gesellschaft hebt sich das ursprüngliche Verhältnis zwischen Überbau und Unterbau auf. In der vernünftigen Wirklichkeit soll ja nicht mehr der Arbeitsprozess schon über das allgemeine Dasein der Menschen entscheiden, sondern die allgemeinen Bedürfnisse über den Arbeitsprozess. Nicht dass der Arbeitsprozess planvoll geregelt ist, sondern welches Interesse die Regelung bestimmt, ob in diesem Interesse die Freiheit und das Glück der Massen aufbewahrt sind, wird wichtig. Die Vernachlässigung dieses Elements nimmt der Theorie etwas Wesentliches: sie eliminiert aus dem Bilde der befreiten Menschheit die Idee des Glücks, durch das sie sich von aller bisherigen Menschheit unterscheiden soll. Ohne die Freiheit und das Glück in den gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen bleibt auch die grösste Steigerung der Produktion und die Abschaffung des individuellen Eigentums an den Produktionsmitteln noch der alten Ungerechtigkeit verhaftet.

Die kritische Theorie hat allerdings verschiedene Phasen der Verwirklichung unterschieden und auf die Unfreiheiten und Ungleichheiten hingewiesen, mit denen die neue Epoche zunächst noch belastet sei. Das veränderte gesellschaftliche Dasein soll jedoch schon im Anfang vom Endziel bestimmt sein. Die kritische Theorie hat mit diesem Endziel nicht etwa anstelle des theologischen Jenseits ein gesellschaftliches Ideal ersonnen, das in der neuen Ordnung infolge seines ausschliessenden Gegensatzes zum Anfang und seiner stets hinausgerückten Ferne wieder nur als ein Jenseits erschiene. Indem sie der Mutlosigkeit und dem Verrat die gefährdeten und geopfertten Möglichkeiten des Menschen entgegenhält, ergänzt sich die kritische Theorie nicht etwa durch eine Philosophie. Sie stellt nur das heraus, was von jeher allen ihren Kategorien zugrunde

lag : den Anspruch, dass durch die Aufhebung der bisherigen materiellen Daseinsverhältnisse das Ganze der menschlichen Verhältnisse befreit werde. Wenn die kritische Theorie, inmitten der heutigen Verzweiflung, darauf hinweist, dass es in der von ihr gemeinten Gestalt der Wirklichkeit um die Freiheit und das Glück der Individuen geht, so folgt sie nur dem Anspruch ihrer ökonomischen Begriffe. Sie sind konstruktive Begriffe, welche nicht nur die gegebene Wirklichkeit, sondern zugleich deren Aufhebung und die neue Wirklichkeit begreifen. In der theoretischen Nachkonstruktion des gesellschaftlichen Prozesses sind auch diejenigen Elemente, welche sich auf die Zukunft beziehen, notwendige Bestandteile der Kritik der gegenwärtigen Verhältnisse und der Analyse ihrer Tendenzen. Die Veränderung, zu der dieser Prozess tendiert, und das Dasein, welches die befreite Menschheit sich schaffen soll, bestimmen schon die Aufstellung und Entfaltung der ersten ökonomischen Kategorien. Für das Festhalten jener theoretischen Elemente, die sich auf die zukünftige Freiheit richten, kann sich die Theorie auf keine Tatsachen berufen. Denn alles schon Erreichte ist ihr nur als Verschwindendes und Bedrohtes gegeben und ist ein positives Faktum, ein Element der kommenden Gesellschaft nur dann, wenn es als zu Veränderndes in die Konstruktion hineingenommen wird. Diese Konstruktion ist weder eine Ergänzung noch eine Erweiterung der Ökonomie. Sie ist diese selbst, sofern sie Inhalte ergreift, die über den Bereich der bestehenden ökonomischen Verhältnisse hinausgehen.

Das unbedingte Festhalten an ihrem Ziel, das selbst nur im gesellschaftlichen Kampfe erreicht werden kann, lässt die Theorie immer wieder dem schon Erreichten das noch nicht Erreichte und aufs neue Bedrohte entgegenhalten. Das Interesse der Theorie an der grossen Philosophie steht in eben diesem Zusammenhang als ein Stück ihrer Gegenstellung zu dem Bestehenden. Aber die kritische Theorie hat es nicht mit der Verwirklichung von Idealen zu tun, die an die gesellschaftlichen Kämpfe herangetragen werden. Sie erkennt in diesen Kämpfen auf der einen Seite die Sache der Freiheit, auf der anderen die Sache der Unterdrückung und der Barbarei. Wenn die letztere in der Realität zu siegen scheint, mag es leicht so aussehen, als setze die kritische Theorie ein philosophisches Ideal gegen die faktische Entwicklung und gegen deren wissenschaftliche Analyse. Die traditionelle Wissenschaft war allerdings dem Bestehenden in stärkerem Masse ausgeliefert als die grosse Philosophie. Nicht in der Wissenschaft, wohl aber in der Philosophie hat die traditionelle Theorie die Begriffe ausgearbeitet, welche sich auf die Möglichkeiten des Menschen jenseits seines faktischen Status beziehen. Am Ende der Kritik der reinen Vernunft hat Kant die drei Fragen angeführt, in denen sich „alles Interesse“ der menschlichen Vernunft „vereinigt“ : Was kann ich wissen ? Was soll ich tun ? Was darf ich hoffen ?¹⁾ Und in der Einleitung zu seiner Vorlesung über Logik hat er diesen drei Fragen die vierte, sie alle umschliessende hinzugefügt : Was ist der Mensch ?²⁾ Die Antwort auf die Frage ist

¹⁾ Kant, Werke, hrsg. v. E. Cassirer. Berlin 1911 ff., Bd. III, S. 540.

²⁾ Kant, a. a. O., Bd. VIII, S. 344.

nicht gedacht als die Beschreibung des je vorhandenen Menschenwesens, sondern als der Aufweis der je vorhandenen menschlichen Möglichkeiten. In der bürgerlichen Periode hat die Philosophie die Frage sowohl wie die Antworten um ihren Sinn gebracht, indem die Möglichkeiten des Menschen als immer schon reale innerhalb des Bestehenden angesetzt wurden. So konnten sie nur Möglichkeiten des reinen Erkennens und des reinen Wollens sein.

Nun ist die Veränderung eines gegebenen Status allerdings nicht Sache der Philosophie. An den gesellschaftlichen Kämpfen kann der Philosoph nur teilnehmen, sofern er nicht Fach-Philosoph ist : auch diese „Arbeitsteilung“ ist das Resultat der modernen Trennung der geistigen von den materiellen Produktionsmitteln. Nicht die Philosophie kann sie aufheben. Dass die philosophische Arbeit eine abstrakte war und ist, gründet in den gesellschaftlichen Daseinsverhältnissen. Das Festhalten an der Abstraktheit in der Philosophie ist der Sachlage entsprechender und kommt der Wahrheit näher als jene pseudo-philosophische Konkretheit, die sich von oben zu den gesellschaftlichen Kämpfen herablässt. Was in den philosophischen Begriffen an Wahrheit steckt, war unter Abstraktion von dem konkreten Status des Menschen gewonnen und ist nur in solcher Abstraktheit wahr. Vernunft, Geist, Moralität, Erkenntnis, Glückseligkeit sind nicht nur Kategorien bürgerlicher Philosophie, sondern Angelegenheiten der Menschheit. Als solche sind sie zu bewahren, ja neu zu gewinnen. Wenn sich die kritische Theorie mit den philosophischen Lehren beschäftigt, in denen noch vom Menschen gesprochen werden durfte, beschäftigt sie sich zunächst mit den Verdeckungen und Missdeutungen, unter denen vom Menschen in der bürgerlichen Periode die Rede war.

In solcher Absicht sind einige philosophische Grundbegriffe in dieser Zeitschrift erörtert worden : Wahrheit und Bewährung, Rationalismus und Irrationalismus, die Rolle der Logik, Metaphysik und Positivismus, der Begriff des Wesens. Niemals handelte es sich dabei nur um eine soziologische Analyse, um die Zuordnung philosophischer Lehrmeinungen zu gesellschaftlichen Standorten. Niemals wurde auch versucht, bestimmte philosophische Inhalte in gesellschaftliche Sachverhalte aufzulösen. Sofern die Philosophie mehr als Ideologie ist, muss jeder derartige Versuch scheitern. Die Auseinandersetzung der kritischen Theorie mit der Philosophie ist an dem Wahrheitsgehalt der philosophischen Begriffe und Probleme interessiert : sie setzt voraus, dass Wahrheit wirklich in ihnen enthalten ist. Das Geschäft der Wissenssoziologie dagegen betrifft immer nur die Unwahrheiten, nicht die Wahrheiten der bisherigen Philosophie. Freilich sind selbst die höchsten philosophischen Kategorien mit gesellschaftlichen Sachverhalten verbunden, und sei es auch nur mit jenem allgemeinsten Sachverhalt, dass die Auseinandersetzung zwischen Mensch und Natur nicht von der Menschheit als freiem Subjekt geführt wurde, sondern sich in der Klassengesellschaft vollzog. In vielen „ontologischen Differenzen“, welche die Philosophie statuiert hatte, kommt diese Tatsache zum Ausdruck. Ihre Spur findet sich vielleicht noch in den Formen selbst des begrifflichen Denkens, wenn etwa die Logik wesentlich als Aussagen-Logik bestimmt wurde, als Urteile über vorhandene Gegenstände, denen Prädikate in

verschiedenen Weisen zu- und abgesprochen wurden. Die dialektische Logik hat zuerst auf die Mängel hingewiesen, die in solcher Fassung des Urteils stecken : die „Zufälligkeit“ der Prädizierung, die „Äusserlichkeit“ des Prozesses der Beurteilung, so, dass das Subjekt des Urteils „als draussen“ für sich bestehend und das Prädikat als in unserem Kopfe befindlich erscheint.¹⁾ Mehr als das : viele philosophische Begriffe sind blosse „Nebelvorstellungen“, aus der Herrschaft der unbewältigten Ökonomie über das Dasein erwachsen und als solche exakt aus den materiellen Lebensverhältnissen zu erklären. Aber in ihren geschichtlichen Formen enthält die Philosophie auch Einsichten in menschliche und gegenständliche Verhältnisse, deren Wahrheit über die bisherige Gesellschaft hinausweist und daher auch nicht restlos aus ihr zu erklären ist. Nicht nur die unter Begriffen wie Vernunft, Geist, Freiheit, Moralität, Allgemeinheit, Wesen abgehandelten Inhalte, sondern auch wichtige Errungenschaften der Erkenntnistheorie, Psychologie und Logik gehören hierher. Ihr die gesellschaftliche Bedingtheit überragender Wahrheitsgehalt setzt kein ewiges Bewusstsein voraus, das das individuelle Bewusstsein der geschichtlichen Subjekte transzendental konstituierte. Er setzt vielmehr nur jene besonderen geschichtlichen Subjekte voraus, deren Bewusstsein in der kritischen Theorie sich ausdrückt. Erst für es kann dieser „überschiessende“ Gehalt in seiner wirklichen Wahrheit sichtbar werden. Die Wahrheit, welche es in der Philosophie erkennt, ist nicht auf vorhandene gesellschaftliche Verhältnisse reduzierbar. Dies wäre erst in einer Gestalt des Daseins der Fall, wo das Bewusstsein nicht mehr vom Sein getrennt ist, wo aus der Vernünftigkeit des gesellschaftlichen Seins die Vernünftigkeit des Denkens hervorgehen kann. Bis dahin ist die Wahrheit, die mehr als eine Tatsachenwahrheit ist, gegen die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse gewonnen und gemeint worden ; dieser negativen Bedingtheit ist sie allerdings unterworfen. Die gesellschaftlichen Verhältnisse verdeckten den Sinn der Wahrheit : sie bildeten gleichsam den Horizont von Unwahrheit, der die Wahrheit um ihre Wirkung brachte. Ein Beispiel : der Begriff des allgemeinen Bewusstseins, um den sich der ganze deutsche Idealismus bemühte, enthält das Problem der Beziehung des Subjekts zum Ganzen der Gesellschaft : wie kann die Allgemeinheit Subjekt sein, ohne die Individualität aufzuheben ? Die Einsicht, dass hier weit mehr als ein erkenntnistheoretisches oder metaphysisches Problem vorliegt, kann aber nur ausserhalb des bürgerlichen Denkens gewonnen und ausgewertet werden. Die philosophischen Lösungen, die das Problem gefunden hat, ergeben sich aus der philosophischen Problemgeschichte. Es bedarf keiner soziologischen Analyse, um Kants Lehre von der transzendentalen Synthesis zu verstehen. Sie enthält eine erkenntnistheoretische Wahrheit. Die Interpretation, welche die kritische Theorie der kantischen Problemstellung gibt,²⁾ greift in die innerphilosophische Problematik selbst nicht ein. Wenn sie die Frage nach der Allgemeinheit der Erkenntnis mit der

¹⁾ Hegel, Encyclopädie I, § 166. a. a. O., Bd. VI, S. 328.

²⁾ Vgl. Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang VI (1937), S. 257 ff.

Frage nach der Gesellschaft als allgemeinem Subjekt verbindet, so will sie damit nicht eine bessere philosophische Lösung vorlegen. Sie will vielmehr zeigen, in welchen bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen es gründete, wenn die Philosophie an eine weitertragende Problemstellung nicht herankommen konnte, und dass eine andere Lösung ausserhalb der Reichweite dieser Philosophie lag. Die Unwahrheit, die aller transzendentalen Behandlung des Problems anhaftet, kommt so gleichsam von aussen in die Philosophie hinein, so ist sie auch nur ausserhalb der Philosophie zu überwinden. Mit dem „Ausserhalb“ ist nicht gemeint, dass die gesellschaftlichen Sachverhalte von aussen auf das Bewusstsein einwirken, welches selbst eine eigenständige Daseinsform habe. Es ist vielmehr auf eine Trennung innerhalb des jeweils gegebenen gesellschaftlichen Ganzen abgezielt. Die Bedingtheit des Bewusstseins durch das gesellschaftliche Sein ist in der Masse äusserlich, wie eben in der bürgerlichen Gesellschaft die gesellschaftlichen Daseinsverhältnisse des Individuums äusserlich sind, es gleichsam von aussen überwältigen. Solche Äusserlichkeit ermöglicht eben die abstrakte Freiheit des denkenden Subjekts. Erst mit der Aufhebung dieser Äusserlichkeit würde zugleich mit der allgemeinen Veränderung der Beziehung zwischen gesellschaftlichem Sein und Bewusstsein auch die abstrakte Freiheit verschwinden.

Um an der Grundkonzeption der Theorie über das Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und Bewusstsein festzuhalten, muss dieses Ausserhalb berücksichtigt werden. Es gibt in der bisherigen Geschichte keine prästabilisierte Harmonie zwischen dem richtigen Denken und dem gesellschaftlichen Sein. Die ökonomischen Verhältnisse bestimmen das philosophische Denken in der bürgerlichen Periode zunächst einmal so, dass das emanzipierte, auf sich selbst verwiesene Individuum denkt. Wie es aber in der Wirklichkeit nicht in der Konkretion seiner Möglichkeiten und seiner Bedürfnisse zählt, sondern — unter Abstraktion von seiner Individualität — nur als Träger von Arbeitskraft, von nützlichen Funktionen im Verwertungsprozess des Kapitals, so erscheint es in der Philosophie nur als abstraktes Subjekt: unter Abstraktion von seiner vollen Menschlichkeit. Wenn es sich um die Idee des Menschen bemüht, muss es im Gegenzug gegen die Faktizität denken; wenn es sie in ihrer philosophischen Reinheit und Allgemeinheit denken will, muss es abstrahieren von dem vorhandenen Status. Diese Abstraktheit, dieses radikale Sich-Abziehen von dem Gegebenen eröffnet ihm in der bürgerlichen Gesellschaft immerhin einen Weg des ungestörten Suchens nach der Wahrheit, des Festhaltens am Erkannten. Mit dem Konkreten, mit der Faktizität lässt das denkende Subjekt freilich auch ihre Miserabilität „draussen“. Allerdings kann es nicht über sich hinauspringen. Schon in den Ansatz seines Denkens hat es die monadische Isolierung des bürgerlichen Individuums hineingenommen, und es denkt in jenen Horizont von Unwahrheit hinein, der ihm den wirklichen Ausweg versperrt.

Einige charakteristische Züge der bürgerlichen Philosophie sind aus diesem ihrem Horizont zu erklären. Einer von ihnen betrifft unmittelbar die Idee der Wahrheit selbst und scheint daher alle ihre Wahrheiten von vornherein „soziologisch“ zu relativieren: es ist die Verkoppelung von

Wahrheit und Sicherheit. Sie geht als solche bis auf die antike Philosophie zurück, aber erst in der neueren Periode nimmt sie die typische Form an, dass die Wahrheit sich als unverlierbares Eigentum des Individuums auszuweisen hat und dieser Ausweis erst dann als vollzogen gilt, wenn das Individuum die Wahrheit immer wieder als eigene Leistung erzeugen kann. Der Prozess der Erkenntnis ist nie abgeschlossen, weil das Individuum in jedem einzelnen erkennenden Akt die „Erzeugung der Welt“, die kategoriale Formung der Erfahrung aufs neue zu leisten hat, — aber der Prozess kommt auch nie weiter, weil die Einschränkung der „erzeugenden“ Erkenntnis auf die transzendente Sphäre jede neue Form von Welt unmöglich macht. Die Konstitution der Welt geschieht hinter dem Rücken der Individuen und ist doch ihr Werk.

Die entsprechenden gesellschaftlichen Sachverhalte sind deutlich. Die fortschrittlichen Momente dieser Konstruktion der Erkenntnis: die Begründung der Erkenntnis in der Autonomie des Individuums und der Ansatz des Erkennens als immer neu zu vollziehender Tat und Aufgabe werden im Lebensraum der bürgerlichen Gesellschaft um ihre Wirkung gebracht. Aber affiziert die soziologische Bedingtheit den wahren Gehalt der Konstruktion, den wesentlichen Zusammenhang zwischen Erkenntnis, Freiheit und Praxis? Nicht nur in der Abhängigkeit des Denkens, auch in der (abstrakten) Eigenständigkeit seiner Inhalte offenbart sich die Herrschaft der bürgerlichen Gesellschaft, die so das Bewusstsein bestimmt, dass dessen Tätigkeit und Inhalte in der Dimension der abstrakten Vernunft leben. Diese Abstraktheit rettet seine Wahrheit, ja sie macht sie allererst möglich. Sie ist nur Wahrheit, insofern sie nicht die Wahrheit über die gesellschaftliche Wirklichkeit ist. Und eben weil sie dies nicht ist, weil sie jene Wirklichkeit transzendiert, kann sie zur Angelegenheit der kritischen Theorie werden. Die Soziologie, welche sich nur mit den Bedingtheiten beschäftigt, hat es nicht mit der Wahrheit zu tun; ihr in manchem nützliches Geschäft verfälscht das Interesse und das Ziel der kritischen Theorie. Was an dem vergangenen Wissen auf Kosten der gesellschaftlichen Zuordnung geht, verschwindet ohnehin mit der Gesellschaft, der es zugeordnet war. Nicht das ist die Sorge der kritischen Theorie, sondern dass die Wahrheiten nicht verloren gehen, auf die das vergangene Wissen schon hingearbeitet hatte.

Damit ist nicht gemeint, dass es ewige Wahrheiten gäbe, die sich in wechselnden geschichtlichen Formen entfalten, so dass man die Schale nur abstreifen müsse, um den Kern in Händen zu halten. Wenn Vernunft, Freiheit, Erkenntnis, Glückseligkeit wirklich erst aus abstrakten Begriffen zur Wirklichkeit geworden sind, dann werden Vernunft, Freiheit, Erkenntnis, Glückseligkeit auch etwas völlig anderes sein. Sie werden so viel und so wenig miteinander gemein haben wie die Assoziation freier Menschen mit der warenproduzierenden Konkurrenzgesellschaft gemein hat. Allerdings entspricht der Identität der gesellschaftlichen Grundstruktur in der bisherigen Geschichte auch eine Identität bestimmter allgemeiner Wahrheiten. Gerade ihr allgemeiner Charakter gehört zu ihrem Wahrheitsgehalt: eine Tatsache, welche der Kampf der autoritären Ideologie gegen abstrakte Allgemeinheiten wieder deutlich vor Augen geführt hat. Dass der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, dass dieses Wesen Freiheit erfordert,

dass Glückseligkeit sein höchstes Gut ist : all das sind Allgemeinheiten, die eben durch ihre Allgemeinheit eine vorwärtstreibende Kraft sind. Die Allgemeinheit gibt ihnen einen beinahe umstürzlerischen Anspruch : nicht nur dieser oder jener, sondern alle sollen vernünftig, frei, glücklich sein. In einer Gesellschaft, deren Wirklichkeit alle diese Allgemeinheiten Lügen straft, kann die Philosophie sie nicht konkretisieren. Das Festhalten an der Allgemeinheit ist unter solchen Umständen mehr als ihre philosophische Zerstörung.

Das Interesse der kritischen Theorie an der Befreiung der Menschheit verbindet sie mit bestimmten alten Wahrheiten, die sie festhalten muss. Dass der Mensch mehr sein kann als ein verwertbares Subjekt im Produktionsprozess der Klassengesellschaft, durch diese Überzeugung ist die kritische Theorie am tiefsten der Philosophie verbunden. Sofern die Philosophie sich dann doch dabei beruhigt hat, dass bislang die ökonomischen Verhältnisse tatsächlich über den Menschen entschieden haben, stand sie mit der Unterdrückung im Bunde. Das ist der schlechte Materialismus, der auf dem Grunde des ganzen Idealismus liegt : der Trost, dass in der materiellen Welt schon alles in Ordnung sei (ein Trost, der auch dann, wenn er nicht die persönliche Überzeugung des Philosophen ausmacht, durch die Denkweise des bürgerlichen Idealismus fast von selbst sich einstellt und dessen eigentliche Affinität zu seiner Zeit begründet), dass der Geist nicht in dieser Welt seine Ansprüche zu machen habe und sich in einer anderen einrichten solle, die mit der materiellen nicht in Konflikt gerät. Damit kann sich der Materialismus der bürgerlichen Praxis wohl abfinden. Der schlechte Materialismus der Philosophie wird in der materialistischen Theorie der Gesellschaft überwunden. Sie richtet sich nicht nur gegen die Produktionsverhältnisse, die diesen hervorrief, sondern gegen jede Gestalt der Produktion, die den Menschen beherrscht, anstatt von ihm beherrscht zu werden. Das ist der Idealismus, der auf dem Grunde ihres Materialismus liegt. Auch ihre konstruktiven Begriffe haben solange einen Rest von Abstraktheit, als die Wirklichkeit, auf die sie abzielt, noch nicht gegeben ist. Aber die Abstraktheit gründet hier nicht im Wegsehen von dem bestehenden, sondern im Hinsehen auf den zukünftigen Status des Menschen. Sie wird nicht mehr aufgehoben durch eine andere, richtige Theorie des Bestehenden (wie die idealistische Abstraktheit in der Kritik der politischen Ökonomie), — nach ihr gibt es keine neue Theorie mehr, sondern nur noch die vernünftige Wirklichkeit selbst. Der Abgrund zwischen ihr und dem Bisherigen kann durch kein begriffliches Denken überbrückt werden. Um in der Gegenwart das noch nicht Gegenwärtige als Ziel festzuhalten, bedarf es der Phantasie. Dass Phantasie etwas Wesentliches mit Philosophie zu tun hat, geht schon aus der Funktion hervor, welche ihr unter dem Titel „Einbildungskraft“ von den Philosophen zugewiesen wurde, besonders von Aristoteles und Kant. Kraft ihrer einzigartigen Fähigkeit, einen Gegenstand auch ohne dessen Vorhandensein „anzuschauen“, auf Grund des gegebenen Materials der Erkenntnis doch etwas Neues zu schaffen, bezeichnet die Einbildungskraft einen hohen Grad der Unabhängigkeit vom Gegebenen, der Freiheit inmitten einer Welt von Unfreiheit. Im Hinausgehen über das Vorhandene kann sie die Zukunft vorwegnehmen. Wenn Kant solches

„Grundvermögen der menschlichen Seele“ als aller Erkenntnis a priori zugrunde liegend bestimmt¹⁾, so wird allerdings durch diese Einschränkung auf das Apriori wiederum von der Zukunft auf das immer schon Vergangene abgelenkt. Die Einbildungskraft verfällt der allgemeinen Degradierung der Phantasie. Sie auf die Konstruktion einer schöneren und glücklicheren Welt frei zu lassen, blieb das Vorrecht der Kinder und Narren. Wohl kann man sich in der Phantasie alles mögliche einbilden. Aber in der kritischen Theorie gibt es keinen endlosen Horizont von Möglichkeiten mehr. Die Freiheit der Einbildung verschwindet in der Masse, wie die wirkliche Freiheit zur realen Möglichkeit gemacht wird. Die Grenzen der Phantasie sind so nicht mehr allgemeinste Wesensgesetze (als welche sie die letzte bürgerliche Erkenntnistheorie, die sich der Bedeutung der Phantasie bewusst war²⁾, festgesetzt hatte), sondern in striktem Sinne technische Grenzen: sie sind durch den Stand der technischen Entwicklung vorgeschrieben. Überhaupt aber handelt es sich in der kritischen Theorie nicht um das Ausmalen einer zukünftigen Welt, wenngleich die Antwort der Phantasie auf eine solche Herausforderung vielleicht nicht ganz so absurd wäre, wie man es glauben machen möchte. Wenn die Phantasie, unter genauer Verweisung auf das heute schon gegebene technische Material, für die Beantwortung der von Kant angeführten philosophischen Grundfragen freigelassen würde: alle Soziologie würde vor dem utopischen Charakter ihrer Antworten erschrecken. Und doch wären die Antworten, welche die Phantasie geben könnte, der Wahrheit sehr nahe, näher jedenfalls als jene, die durch die streng begrifflichen Analysen der philosophischen Anthropologie zustande gekommen sind. Denn was der Mensch ist, würde sie aus dem bestimmen, was er morgen wirklich sein kann. Bei der Frage: was darf ich hoffen? würde sie weniger auf eine ewige Seligkeit und eine innere Freiheit hinweisen als auf die schon jetzt mögliche Entfaltung und Erfüllung der Bedürfnisse. In einer Situation, wo solche Zukunft eine reale Möglichkeit darstellt, ist die Phantasie ein wichtiges Instrument bei der Aufgabe, das Ziel immer wieder vor Augen zu stellen. Die Phantasie verhält sich zu den anderen Erkenntnisvermögen nicht wie der Schein zur Wahrheit (der in der Tat, wenn sie sich als einzige Wahrheit aufspreizt, die zukünftige als Schein erscheinen muss). Ohne sie bleibt alle philosophische Erkenntnis immer nur der Gegenwart oder der Vergangenheit verhaftet, abgeschnitten von der Zukunft, die allein die Philosophie mit der wirklichen Geschichte der Menschheit verbindet.

Die starke Betonung der Rolle der Phantasie scheint in krassem Widerspruch zu stehen zu der strengen Wissenschaftlichkeit, die die kritische Theorie seit jeher für ihre Begrifflichkeit in Anspruch genommen hat. Solche Forderung nach Wissenschaftlichkeit hat die materialistische Theorie in eine merkwürdige Übereinstimmung mit der idealistischen Vernunftphilosophie gebracht: konnte diese die Sorge um den Menschen nur in der Abstraktion von den gegebenen Tatsachen festhalten, so hat sie die Abstraktheit dadurch zurückzunehmen versucht, dass sie sich so eng wie möglich

¹⁾ Kant, Kritik der reinen Vernunft, a. a. O., S. 625.

²⁾ Husserl, Formale und transzendente Logik. Halle 1929, S. 219.

an die Wissenschaften anschloss. Bei den Wissenschaften stand ja der Gebrauchswert ernsthaft nicht in Frage. In der Angst um Wissenschaftlichkeit ist der Neu-Kantianismus mit Kant, ist Husserl mit Descartes einig. Wie die Wissenschaften angewandt wurden, ob ihre Brauchbarkeit und Fruchtbarkeit auch schon ihre höhere Wahrheit verbürgten und nicht selbst wieder Zeichen der allgemeinen Unmenschlichkeit waren, darum hat sich die Philosophie ohnehin nicht gekümmert: sie war vornehmlich an der Methodenlehre der Wissenschaften interessiert. — Die kritische Theorie der Gesellschaft war zunächst der Ansicht, dass für die Philosophie nur die Verarbeitung der allgemeinsten Resultate der Wissenschaften übrig bleibe. Auch sie ging davon aus, dass die Wissenschaften zur Genüge ihre Fähigkeit gezeigt hätten, der Entfaltung der Produktivkräfte zu dienen, neue Möglichkeiten eines reicheren Daseins zu erschliessen. Aber während der Bund zwischen idealistischer Philosophie und Wissenschaft von Anfang an mit den Sünden belastet war, welche die Abhängigkeit der Wissenschaften von den bestehenden Herrschaftsverhältnissen mit sich brachten, ist in der kritischen Theorie der Gesellschaft die Lösung der Wissenschaften aus dieser Einordnung vorausgesetzt. So ist zwar die verhängnisvolle Fetischisierung der Wissenschaft hier im Ansatz vermieden, aber das enthebt die Theorie nicht einer ständigen, jede neue gesellschaftliche Situation berücksichtigenden Kritik der Wissenschaftlichkeit. Wissenschaftlichkeit als solche ist niemals schon eine Garantie für die Wahrheit, und erst recht nicht in einer Situation, wo die Wahrheit so sehr gegen die Tatsachen spricht und hinter den Tatsachen liegt wie heute. Nicht die wissenschaftliche Voraussagbarkeit kann ihre Zukünftigkeit ergreifen. Auch in der Entfaltung der Produktivkräfte und in der Entwicklung der Technik gibt es keinen ungebrochenen Fortschritt von der alten zur neuen Gesellschaft. Auch hier soll der Mensch selbst über den Fortschritt entscheiden, nicht „der“ Mensch, von dessen geistiger und moralischer Erneuerung man die Planung der Planenden erwartet (wobei man übersieht, dass das einzige Planen, was gemeint ist, das Verschwinden der abstrakten Trennung des Subjekts sowohl von seiner Tätigkeit wie des Subjekts als allgemeinen von jedem einzelnen Subjekt voraussetzt), sondern der Zusammenschluss der die Veränderung herbeiführenden Menschen. Da es erst von ihnen abhängt, was aus Wissenschaft und Technik werden soll, können Wissenschaft und Technik nicht a priori als begriffliches Modell der kritischen Theorie dienen.

Die kritische Theorie ist nicht zuletzt kritisch gegen sich selbst, gegen ihre eigenen gesellschaftlichen Träger. Das philosophische Element innerhalb der Theorie ist eine Form des Protestes gegen den neuen „Ökonomismus“: gegen eine Isolierung des ökonomischen Kampfes, gegen die festgehaltene Trennung des Ökonomischen vom Politischen. Ihr ist schon früh entgegengehalten worden, das Entscheidende sei die jeweilige Lage der Gesamtgesellschaft, die Beziehungen der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zueinander, die politischen Machtverhältnisse. Die Veränderung der ökonomischen Struktur müsste die Lage der Gesamtgesellschaft so verändern, dass mit der Aufhebung der ökonomischen Antagonismen zwischen den Gruppen und Individuen die politischen Verhältnisse in hohem Grade selbständig werden und die Entwicklung der Gesellschaft bestimmen. Mit

dem Verschwinden des Staates müssen dann die politischen Verhältnisse in einem bisher nicht gekannten Sinne allgemein menschliche Verhältnisse werden : die Organisation der Verwaltung des gesellschaftlichen Reichtums im Interesse der befreiten Menschheit.

Die materialistische Theorie der Gesellschaft ist ihrem Ursprung nach eine Theorie des neunzehnten Jahrhunderts. Wenn sie einmal ihr Verhältnis zur Vernunftphilosophie unter dem Bild des „Erbes“ dargestellt hat, so hat sie sich die Erbschaft nach dem Status gedacht, wie er im neunzehnten Jahrhundert vorlag. An diesem Status hat sich inzwischen einiges geändert. Damals hat zwar die Theorie die Möglichkeit einer kommenden Barbarei tief genug in sich aufgenommen, aber näher als solche Möglichkeit erschien ihr die bewahrende Aufhebung dessen, was das neunzehnte Jahrhundert noch repräsentierte. Die Erbschaft sollte auch das retten, was die Kultur der bürgerlichen Gesellschaft bei allem Elend und aller Ungerechtigkeit doch für die Entfaltung und für das Glück des Individuums beigebracht hatte. Was schon erreicht war und was getan werden konnte, lag deutlich genug vor aller Augen ; der ganze Antrieb der Theorie kam aus diesem Interesse an dem Individuum, und es war nicht nötig, es noch philosophisch zu diskutieren. Die Situation der Erbschaft hat sich inzwischen gewandelt. Zwischen der bisherigen Wirklichkeit der Vernunft und ihrer Verwirklichung in jener Gestalt, wie die Theorie sie meint, liegt heute schon nicht mehr ein Stück neunzehntes Jahrhundert, sondern die autoritäre Barbarei. Mehr und mehr gehört jene aufzuhebende Kultur der Vergangenheit an. Überdeckt von einer Tatsächlichkeit, in der die vollständige Opferung des Individuums beinahe schon selbstverständlich an der Tagesordnung ist, ist diese Kultur schon so verschwunden, dass die Beschäftigung mit ihr nicht mehr eine solche des trotzigsten Stolzes, sondern der Trauer ist. Die kritische Theorie hat es in bisher nicht gekanntem Masse mit der Vergangenheit zu tun, — gerade sofern es ihr um die Zukunft geht. — In einer veränderten Gestalt wiederholt sich gegenwärtig die Situation, welche die Theorie der Gesellschaft im neunzehnten Jahrhundert vorfand. Wieder liegen die wirklichen Zustände unter dem allgemeinen Niveau der Geschichte. Die Fesselung der produktiven Kräfte und die Niederhaltung des Lebensstandards kennzeichnen selbst die ökonomisch fortgeschrittensten Länder. Die Spiegelung, welche die zukünftige Wahrheit in der vergangenen Philosophie gefunden hat, zeigt Sachverhalte an, die über die anachronistischen Zustände hinausführen. So ist die kritische Theorie noch mit diesen Wahrheiten verbunden. Sie erscheinen in ihr als das Bewusstmachen der Möglichkeiten, zu denen die geschichtliche Situation selbst herangereift ist, und sie sind in den ökonomischen und politischen Begriffen der kritischen Theorie aufbewahrt.

Herbert Marcuse