

DIE MARXISMUS-KRITIK DES FRÜHEN HABERMAS'

RAINER HABERMEIER

I

Nach dem Scheitern des Sozialismus sind wir natürlich alle klüger, aber deswegen ist der Kapitalismus nicht seiner Widersprüche ledig geworden und darf nun im Vergleich mit den staatssozialistischen Diktaturen als das kleinere Übel auftreten, womöglich noch mit dem Monopol auf das 'neue Zeitalter' einer von UNO-Bürokratien und Weltbank behüteten Weltgesellschaft. Die Idee des Sozialismus (oder, als dessen höherer Stufe: des Kommunismus) bewahrt eine eigentümliche Leuchtkraft, vergleichbar der Kantschen Idee, ohne die als Postulat keine Vernunftethik vollendet ist und praktisch wirksam sein kann. Der Sozialismus ist die letzte theoretische Konsequenz des Modernismus, und schon in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und im Laufe der Französischen Revolution gab es Denker und Politiker, die kühn solche Konsequenz zogen. Im 19. Jahrhundert führte der Konservatismus von Donoso bis Nietzsche seine Angriffe auf den Liberalismus und bürgerlichen Demokratismus auch mit der damals beeindruckenden Behauptung, daß aus diesen tumben Larven der blutrote Sozialismus kriechen würde. 'Radikal' war ein Prädikat, mit dem sich die kleinbürgerlichen Demokraten zu schmücken pflegten, um sich von dem betulichen Liberalismus des vorsichtig lavierenden Großbürtums abzuheben.¹ Der noch radikalere proletarische Demokratismus löste sich in Deutschland vom bürgerlichen erst im Laufe der 1860er Jahre. In der Theorie stellen Hegel und Saint-Simon die Gipfel dar, wo, in je verschiedener Weise, der universalistische Gehalt des Modernismus dialektisch wird. Marx, beider Erbe, wendet einen radikalisierten Universalismus zur immanenten Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, indem er deren politische Ideale mit der kapitalistischen Wirklichkeit vergleicht. Noch der mittlere Habermas setzt seine Hoffnung darauf, daß das „Projekt der Moderne“ den kommunikativen Universalismus gegen den instrumentellen, kapitalistischen Universalismus verwirklichen wird.²

Die logische und historische Kontinuität der Modernismusstufen Liberalismus-Demokratismus-Sozialismus inspiriert auch schon Habermas' Habilitationsschrift über den Strukturwandel der Öffentlichkeit von 1961/62. Sie kreist um die Entwicklung der liberalen Öffentlichkeit des gebildeten Bürgertums, das gegen die Arkanpolitik der spätabolutisti-

¹ Vgl. G. Mayer: Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie, hg.v. H.U. Wehler, Frankfurt 1969. In Frankreich war 'radical' traditionell ein Parteiname des bürgerlichen Demokratismus.

² Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt 1973, S. 106 ff; Die Moderne—ein unvollendetes Projekt, in: Kleine politische Schriften (I–IV), Frankfurt 1981, S. 444–464. D. Bell hat diesen Gedanken in seinem Werk 'The Cultural Contradictions of Capitalism', New York 1976 aufgenommen.

schen Kabinetregierungen eine ebenso informelle wie inklusive Assoziation der frei rasonnierenden Kritiker bildet. Es handelt sich um die zentrale Idee und Institution des Modernismus³ neben dem Marktverkehr der Privateigentümer. Das säuberliche Nebeneinander ist allerdings ein ideologischer Euphemismus. Zwar repräsentiert die Idee die kulturelle und politische Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft, wo sich die universalistische Moral der praktischen Vernunft in die politische Gleichheit und Freiheit der diskutierenden Individuen übersetzt, in eine rational-dialogisch vermittelte, frei-konsensuelle Allgemeinheit, streng getrennt von der antagonistischen Kooperation der egoistischen Konkurrenten und arbeitsteiligen Tauschenden auf dem Markt und den daraus entspringenden Ungleichheiten des Eigentums und der wirtschaftlichen Macht. Die reale Institution freilich kann sich umso weniger davon getrennt halten, je mehr sie die Trennung dogmatisch und unreflektiert voraussetzt. Geld regiert die Welt, zumal die bürgerliche, also auch ihre Öffentlichkeit, und damit ist die Logik ihres Zerfalls so festgelegt, daß sie sich von der herrschaftsfreien Diskussion mit dem ausschließlichen Ziel der kooperativen Wahrheitssuche in eine Arena der Machtkonkurrenz und Interessenkompromisse verwandelt und im Spätkapitalismus in ihr Gegenteil, die von der Kulturindustrie manipulierte Scheinöffentlichkeit, umschlägt.

Habermas nimmt dies Thema auf, weil er im Kostüm einer historischen Untersuchung demonstrieren will, daß die liberale Öffentlichkeit, zuerst in der kulturellen Sphäre, wie Kunstkritik und Geschmacksdiskussion, entstanden, von dort in die politische hinübergewachsen, ein hauptsächlich, wenn nicht der Ursprung der modernen Demokratie gewesen ist und sich in der formalen Massendemokratie des 20. Jahrhunderts ihrem Untergang weihet, da sie nicht zur dialektischen Ideologiekritik an sich selbst vorstößt. Dies wäre nur braver Marxismus, enthält aber darüber hinaus noch zwei kritische Intentionen. Die erste kehrt ihre Spitze gegen den Sowjetmarxismus, dessen plumpe Tonnenideologie damals noch Triumphe des schwerindustriellen Wirtschaftswachstums feiern kann, Ausdruck einer Verkümmern des Sozialismus zur bürokratisch organisierten Schnellakkumulation: Vergötzung des Hochofens als Epiphanie Stalins, wie Adorno einmal sagte. Habermas erinnert daran, daß die primäre Sphäre des Sozialismus die politische ist, wo die Gesellschaft zur demokratisch verfaßten Öffentlichkeit zusammentritt, um in freier Diskussion sich über die Lage aufzuklären, Meinungen zu bilden und schließlich über alles von öffentlichem Interesse, vor allem natürlich über die wirtschaftlichen Mittel und Ziele zu beschließen. Der tatsächliche Primat der Politik gegenüber der Wirtschaft, in Gestalt der sozialistischen, d.h. alles Gesellschaftliche umfassenden Demokratie, unterscheidet sich vom scheinbaren

³ Habermas erwähnt im Vorwort noch eine Alternative zur liberalen Öffentlichkeit, um sie als quasi apokryph ad acta zu legen: „Die Untersuchung beschränkt sich auf Struktur und Funktion des *liberalen* Modells bürgerlicher Öffentlichkeit, auf dessen Entstehung und Wandlung; sie bezieht sich also auf die zur Dominanz gelangten Züge einer historischen Gestalt und vernachlässigt die im geschichtlichen gleichsam unterdrückte Variante einer *plebejischen* Öffentlichkeit. In jenem Stadium der Französischen Revolution, das mit dem Namen Robespierres verknüpft ist, tritt eine Öffentlichkeit, sozusagen für einen Augenblick, in Funktion, die ihr literarisches Gewand abgestreift hat—nicht mehr die „gebildeten Stände“ sind ihr Subjekt, sondern das ungebildete „Volk“. Gleichwohl bleibt auch diese plebejische Öffentlichkeit, die in der Chartistenbewegung ebenso untergründig fortlebt wie vor allem in den anarchistischen Traditionen der kontinentalen Arbeiterbewegung, an den Intentionen der bürgerlichen Öffentlichkeit orientiert—geistesgeschichtlich, wie diese, ein Erbe des 18. Jahrhunderts.“ (Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied 1962, S. 8) Ein Schüler Habermas', O. Negt, versuchte zusammen mit dem Filmregisseur und Schriftsteller A. Kluge die Struktur der proletarischen Öffentlichkeit in ihrem Zusammenhang mit der bürgerlichen Öffentlichkeit zu analysieren: Öffentlichkeit und Erfahrung, Frankfurt 1972.

Primat der Politik in der bürgerlichen Gesellschaft und der ideologisch behaupteten Trennung der Politik von der Wirtschaft. Aber dies meint nicht die Herrschaft eines Politbüros der Staatspartie. Die demokratisch verfaßte Öffentlichkeit *ist* das souveräne Volk—auch das Parlament ist nur ein Moment der Öffentlichkeit, die formelle Beschlußfassung, sozusagen das Siegel auf dem zuvor geklärten Volkswillen. Die Autonomie der Individuen vermittelt sich durch die souverän-demokratische Öffentlichkeit, in der über das Allgemeine in der Wirtschaft, der Politik, der Soziokultur (Konsumtion, Generation und Sozialisation) und Kultur vorentschieden wird, während das Besondere den wirtschaftsdemokratischen Institutionen in Betrieben und Branchen überlassen ist und so entsprechend in der Soziokultur und Kultur, in die kollektive Selbstbestimmung und den Selbstgenuß der Souveränität, so daß sich die Freiheit der Einzelnen in die Freiheit des Allgemeinen aufhebt. Dies ist das Medium, in dem Bedürfnisse nicht nur öffentlich definiert und lizenziert, sondern auch viele, zum politischen Interesse „an sich“ sublimiert, befriedigt werden. Eifer und Euphorie, Megalopsychia (Hochgesinntheit) und Megaloprepeia (Großzügigkeit) in der athenischen Demokratie zu ihren Glanzzeiten hat, in ihrer wie auch immer läuternden Fokussierung auf die dramatischen Aspekte der Politik bei Thukydides, H. Arendt mit einem demokratisierten Aristotelismus eingefangen, dem Habermas eine kritische Rezeption bereitet, die mit Sympathie für den Primat der demokratischen Politik und ihre „kommunikative Macht“ nicht geizt.⁴ Insofern ist die sowjetische Entwicklungsdiktatur der Schwer- und Rüstungsindustrie nicht ohne antisozialistische Züge und läßt sich der auf Konsumismus und Rüstungskonjunktur abgedrängten Formaldemokratie des Spätkapitalismus zur Seite stellen wie eine Vorstufe dem Ziel.⁵

Die zweite Spitze, freilich ganz implizit, kehrt die Habilitationsschrift gegen die geistigen Väter in Frankfurt. Habermas' Versuche, den Marxismus aus dem Geiste des ursprünglichen Marxschen Radikalismus zu rekonstruieren oder sogar Marx selbst zu überbieten, stießen bei Horkheimer und Adorno in den 50ern auf wenig Gegenliebe, und insbesondere Horkheimer, der den fragilen Rudimentärliberalismus des Restaurationsdeutschlands im Kalten Krieg nicht von links her gefährden lassen wollte (oder die politische Einstellung der 'Kritischen Theorie' nicht exponieren wollte), führte die Auseinandersetzungen so, daß Habermas das Frankfurter Institut für Sozialforschung verließ und seine Habilitation bei dem orthodoxen, aber parteiunabhängigen Marxisten W. Abendroth in Marburg durchzog. Die Schrift erinnert die Frankfurter Schulhäupter nicht nur an die Selbstzerstörung des Liberalismus, auf dessen Resterhaltung Horkheimer in der Ära des Kalten Kriegs bei aller Distanz viel setzte. Die Idee der „herrschaftsfreien Diskussion“, die der politische Liberalismus ursprünglich meint, im Vergleich zu seiner degenerierten Form in der Gegenwart, setzt sich in Kontrast zu dem linkshegelianischen Subjekt-Objekt-Paradigma, in dem

⁴ Habermas hat H. Arendt zwei Rezensionen gewidmet, 1966 kurz und eher kritisch, 1976 lang und eher zustimmend. Die insgesamt doch spärliche Explikation seiner Arendt-Rezeption sucht er im Vorwort des Buches, in dem die Rezensionen wieder abgedruckt worden sind, durch eine kurze Charakteristik seiner Einstellung zu ihr ein wenig zu kompensieren; „die faszinierte Bewunderung für den wegweisenden Geist“ wird allerdings im selben Atemzug auch G. Scholem und E. Bloch zugeteilt (Philosophisch-Politische Profile. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt 1981, S. 10).

⁵ So auch 1977 in einem Interview: „Wir haben in Ost und West moderne, d.h. in Staat und Wirtschaft ausdifferenzierte Klassengesellschaften [. . .] Die politisch elitäre und die privilegierte private Verfügung über die Produktionsmittel sind verschiedene Varianten von Klassenverhältnissen auf der Entwicklungsstufe moderner Gesellschaften.“ (Kleine politische Schriften I–IV, Frankfurt 1981, S. 474 f).

die Lehrer ihre aporetischen Nachkriegspositionen ausgebaut haben. Während Horkheimer in öffentliches Schweigen und monologische Tagebuchnotizen im Schatten Schopenhauers verfällt und Adorno unter dem Einfluß Benjamins seine Theorie zwischen der kritisch-allegorischen und der utopisch-mimetischen Einstellung des Subjekts gegen die herrschaftliche Subsumtion des Einzelobjekts unter den imperialen Begriff ausspannt, bedient sich Habermas eines kommunikativistischen Modells der neuzeitlichen Vernunft, um nicht nur aus ihrer praktischen Verengung durch das produktivistische Paradigma, sondern ebenso aus ihrer theoretischen durch das Subjekt-Objekt-Paradigma hinauszuführen. Der politische Primat der Vernunft ist nur zu verteidigen, wenn die Vernunft sich als die Idealstruktur der herrschaftsfreien Diskussion (oder, wie Habermas später formuliert, der idealen Sprechsituation und des Diskurses) begreift. Das subjektivistische Paradigma der Vernunft führt hingegen in Sackgassen hinein, deren Ende für Habermas die aporetischen Theorien oder Nicht-Theorien Adornos und Horkheimers repräsentieren.

Die Kritik kämpft scheinbar an zwei Fronten. Erstens zeigt sie der neuzeitlichen Vernunft, daß sie über ihre liberale Anfangsgestalt durch die Reflexion auf ihre geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen hinausgehen muß, will sie nicht in ihr Gegenteil, die Massenmanipulation im Interesse einer Klassenherrschaft, umschlagen. Damit erneuert Habermas Thesen, in denen gerade ein Hauptwerk seiner Lehrer, die 'Dialektik der Aufklärung', kulminiert, was Horkheimer und Adorno aber in der Restaurationsphase des Nachkriegskapitalismus zu verheimlichen vorzogen. Zweitens deutet Habermas' Kritik indirekt an, daß das produktivistische wie das damit verwandte theoretische Paradigma des Subjekt-Objekt-Schemas die politische bzw. theoretische Kritik des Kapitalismus ins Dilemma geführt haben. Der spätere Habermas wird den weiteren Schritt wagen, jene zwei Paradigmen in eine solche Perspektive zu stellen, daß sie selbst noch dem von ihnen Kritisierten angehören, nämlich der Grundeinstellung der instrumentell-nomologischen Vernunft gegenüber der Welt. Sie gehören sozusagen als zahnlose Kritik oder stabilisierende Opposition zur bürgerlichen Modernität. Wie diese sich selbst, ihr grandioses Programm von Freiheit, Gleichheit und Glückseligkeit in das Gegenteil verkehrt, so enden ihre Kritiken in Aporie bzw. in noch schrecklicherer Unfreiheit.

Der frühe Habermas bohrt sich zurück zur ursprünglichen Struktur der modernen Aufklärung, zur Selbstaufklärung des Publikums durch zwangloses Gespräch. Opfert die reale Geschichte der Modernität ihr kulturelles und politisches Prinzip, die öffentliche Selbstaufklärung, ihrem wirtschaftlichen Prinzip, dem Marktverkehr der Privateigentümer und ihrer Kapitalakkumulation, so entwickelt sich die Kritik der realen Modernisierung über den Demokratismus zum Sozialismus, indem die Selbstaufklärung das wirtschaftliche Prinzip der Modernität aufhebt. Sozialismus ist die aufgeklärte öffentliche Entscheidung aller Betroffenen über alle ihre Angelegenheiten von öffentlichem Belang—und die Wirtschaft, besonders von einer bestimmten Stufe der Akkumulation und Konzentration an, gehört dazu, denn wirtschaftliche Macht setzt sich, oft genug unmittelbar, in politische und kulturelle Macht um, deren Antagonismen die Gesellschaft in allen Bereichen, Wirtschaft, Politik und Soziokultur, in Krisen und Katastrophen stürzen können.

II

Das Verhältnis zu Marx spielt in den meisten Werken Habermas' eine Hauptrolle. Die 'Rekonstruktion des historischen Materialismus'⁶ ist sein oberstes theoretisches Ziel schon zu Zeiten gewesen, als der Osten einer aus dem Marxismus herausgedrehten Ideologie huldigt, die das spätstalinistische Terrorregime zu seiner Rechtfertigung als Monopol institutionalisiert hat, und als der Westen einerseits in angelsächsischen Ländern im Zeichen des Neopositivismus die Metaphysik überwunden zu haben glaubt, als deren letzte Niedergangsgestalt der Marxismus angesehen wird, und andererseits auf dem europäischen Kontinent der Historismus und die daraus entspringende, kryptometaphysische Ontologie Heideggers die Philosophie beherrscht. Für Habermas handelt es sich um falsche Aufhebungen oder scheinhafte Wiederbelebungen der Philosophie, Symptome dafür, daß die echte Aufhebung im Marxismus mißlungen ist.

Die Verwirklichung des Guten, was immer die Philosophen dafür halten, ist ein uraltes Programm, so alt wie die Philosophie selbst, und schon Platon hat, sogar persönlich, in der Politik von Syrakus gepfuscht, um seine Staatsidee zu verwirklichen. Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts löst sich von der positiven Religion und dem Substanzdenken der Metaphysik, gründet das Gute in der Menschennatur und wendet sich an die als Vertreterin der Menschengattung verstandene Bürgerklasse direkt. Die Umsetzung der philosophischen Lehre in das Bewußtsein der Nichtphilosophen wird als genuiner Bestandteil der Philosophie selbst gesehen, nicht mehr als bloße äußerliche Konsequenz, daher ihr Name: Aufklärung. Marx nimmt diesen praktischen Humanismus auf und wendet ihn in einen radikal materialistischen um: das ganze Menschenwesen, das sinnlich-leibliche zuerst, aber nicht als Prinzip einer Metaphysik, wie sie in letzter Grenzgestalt bei Feuerbach auftritt, sondern nur in geschichtlichen Erscheinungen der Praxis vermittelt, deren noch nicht vollendete Totalität die Menschheit ausmacht—dies ist der zentrale Sinn des Marxschen Humanismus, ein Sinn, der noch der Vollendung harrt, mit der die Menschheit ihre geschichtliche Erscheinungen vernünftig-selbstbewußt zu machen beginnt. Ein Ansich gibt es nicht, weder theoretisch noch praktisch, sondern nur als Abstraktum, dessen Abstraktion sich als Moment der Geschichte erkennen muß. Schon die Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts hat das religiös-idealistische Vertrauen auf die Macht des Guten in die Universalgeschichte objektiviert. Die Menschheit verwirklicht selbst das Gute, indem sie sich an die Stelle des göttlichen Herrn der Geschichte schiebt, und die Aufklärung lehrt die irdische Verwirklichung des höchsten Gutes. Hegel verknüpft dies zur Dialektik dreier Bewegungen: der objektive Geist entwickelt die Gesellschaft zur Reife der Freiheit, der subjektive Geist erreicht im Rahmen dieser Gesellschaftsentwicklung die Vernunft, welche sich kritisch gegen ihre eigene Gesellschaft wendet und deren Revolution fordert, und im absoluten Geist erkennen einander die objektive und die subjektive Vernunft als strukturell identisch an und feiern ihre Versöhnung. Die Philosophie hat damit um den Preis der Integration der Geschichte und Gesellschaft in den Kreis der theoretischen Gegenstände ihre idealistische Würde, autonom

⁶ So lautet der Titel einer Aufsatzsammlung, von Habermas 1976 veröffentlicht, die auf eine marxistische Version der neuen Theorien über die gesellschaftliche Evolution abzielt.

und autark zu sein, noch einmal gerettet. Die Linkshegelianer weisen den philosophischen Anspruch auf theoretisch und praktisch vollendete Totalität zurück, Marx hält jedoch gleichwohl an der Dialektik fest: das Gute der Vernunft wird durch den sinnlichen Antrieb einer am schlechten Bestehenden verzweifelnden Klasse in einer Revolution verwirklicht, deren Subjekte sich durch den politischen Kampf zur Vernunft, zum menschheitlich-universalen Interesse, erziehen, das erst vollkommen von der befreiten Klasse und Menschheit bestimmt werden kann. Es ist eine der schwierigsten Denkaufgaben, eine, deren schiefe Lösung desaströse Folgen in der Weltgeschichte hatte, diese Dialektik als geschichtliche zu begreifen und nicht als Rekurs eines metaphysischen Prozesses, in dem die Theorie das Privilegium der Einsicht und damit der Anteilhabe genießt, so daß sie der Geschichte enthoben ist. Die Theorie ist vielmehr selbst so geschichtlich wie die kontingente Dialektik, die auch ihre ist. Wie weit Marx und Engels ursprünglich sich dessen klar sind, wie weit sie das Erbe des Hegelschen Absolutismus im Schatten des naturwissenschaftlichen Objektivismus richtig einschätzen, ist heute trotz der jahrzehntelangen intensiven Marx-Forschung immer noch nicht deutlich auszumachen.⁷ Unbestreitbar ist jedoch, daß Marx und besonders Engels, je später umso mehr, in eine materialistische Metaphysik zurücksinken, die den breiten, aber durchaus kurvenreichen theoretischen Irrweg über Kautsky und Lenin zur Sowjetideologie eröffnet. Die erste Phase der Versuche, den Marxismus abseits von diesem mit den Insignien der erfolgreichen Sowjetmacht gesäumten Irrweg zu erneuern, d.h. sowohl auf seine Ursprünge zurückzugreifen als auch seine schon in den Ursprüngen enthaltenen Fehler und Defizite zu korrigieren sowie die neuen Fakten der Gegenwart zu verarbeiten, erstreckt sich in den Zwanziger und Dreißiger Jahren und ist durch die Neuhegelianisierung bei Lukács und Korsch, die Verbindung mit der Psychoanalyse bei Bernfeld, Fromm und Reich und mit religiös-utopischen Gehalten bei Bloch gekennzeichnet. Die frühe Frankfurter Schule sucht, diese Impulse zusammenfassend, den historischen Materialismus aus den Resultaten der zeitgenössischen Einzelwissenschaften wieder aufzubauen. Diese erste Welle des sog. kritischen oder westlichen Marxismus reagiert, historisch gesehen, auf das Ausbleiben der sozialistischen Revolutionen in den Gesellschaften des fortgeschrittensten Kapitalismus, als dieser in die Konvulsionen des Ersten Weltkrieges fällt und die proletarischen Massen samt ihren Arbeiterbewegungen den Internationalismus vergessen und einander millionenfach abschlachten. Das Versagen der II. Internationalen spiegelt sich, so die Ansicht der Erneuerer, nicht nur im Revisionismus, der seit den Neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts den orthodoxen Marxismus attackiert, sondern auch in dem verweltanschaulichten, zur Vulgärmetaphysik deformierten und verflachten Marxismus der Kautsky und Plechanow selbst. Die zweite Phase beginnt in den Sechziger Jahren unseres Jahrhunderts aus verschiedenartigen Quellen in Frankreich, Polen, der Tschechoslowakei und Italien und richtet sich gegen den Stalinismus und die Versteinierung des Marxismus zum scholastischen System des Diamat. In Westdeutschland, wo sich infolge der Teilung der Nation der Kalte Krieg am schärfsten auswirkt, beschränkt sich die Beschäftigung mit dem Marxismus, wofern sie nicht vom quasi amtlichen Antikommunismus absorbiert wird, auf die akademische Philosophiegeschichtsschreibung. Die wenigen Ansätze, die Marx systematisch ernst nehmen, wie bei L. Landgrebe und E. Thier, E. Metzke, H. Popitz und

⁷ Habermas: *Theorie und Praxis*, Neuauflage 1963; zitiert wird nach der Taschenbuchausgabe Frankfurt 1971, die einige Veränderungen und Zusätze enthält.

J. Hommes, werfen keine größeren Wellen. Horkheimer und Adorno, die zwei remigrierten Theoretiker der Frankfurter Schule, akkomodieren sich bald an die kulturellen Folgen des Kalten Krieges und umgehen die fällige Erneuerung des Marxismus. Adorno, von bedeutender Produktivität, begnügt sich damit, den kritischen Marxismus der Dreißiger Jahre, zumeist stillschweigend, vorauszusetzen. Dies ist die theoretische Situation, in der Habermas, nachdem er sich von Heidegger abgewandt hat, am Frankfurter Institut in den 50ern sich mit dem Marxismus zu beschäftigen beginnt.⁸

Die erste Frucht ist die untertreibend „Literaturbericht“ betitelte kritische Reflexion der „philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus“ von 1957. Darin arbeitet Habermas die originären Grundzüge der Marxschen Theorie gegen ihre zahllosen Mißdeutungen und Verfälschungen heraus, und dies in immanenten Kritiken mit bewundernswürdigem Scharfsinn und geduldiger Akkuratess, die schon die künftige Entwicklung zu einem der bedeutendsten Denker der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts ankündigen. Habermas legt dar, daß der ursprüngliche Marxismus eine humanistische Geschichtstheorie der Revolution entfremdeter und verelendeter Gesellschaftsverhältnisse ist. Marx hebt die traditionelle, Autonomie und Autarkie beanspruchende Philosophie in eine dialektische, durch die Geschichte und Gesellschaft thematisierenden Einzelwissenschaften geführte Theorie auf und gibt ebenso die Autarkie in praktischer Hinsicht auf, da seine Theorie eine politische Lage im Interesse ihrer Veränderung analysiert und sich in konkrete Aufklärung und politische Strategie übersetzt, durch deren reale Erfüllung die Theorie erst ihre volle Bestätigung erfährt. Die Autonomie und Autarkie der Philosophie sind ideologischer Schein, den die Theorie selbst noch als notwendiges Moment aus dem gesellschaftlichen Prozeß erklären muß.⁹ Habermas gibt dem Marxschen Materialismus eine Bedeutungswendung zur *Kritik*, wie Marx die dialektische Aufhebung der philosophischen Ansprüche auf autonome Selbstbegründung und autarke Selbsterfüllung im Gefolge der linkshegelianischen Erneuerung des Kantschen Terminus cardinalis nennt, wobei sich dessen Bedeutung jedoch auch gegen die noch idealistische Kants abheben soll. In vier „Andeutungen“ skizziert Habermas in Anlehnung an den Horkheimer der Dreißiger Jahre, was die Grundzüge des kritischen Materialismus ausmacht¹⁰:

- (1) wie schon angeführt: Kritik der traditionellen Philosophie, woraus folgt,
- (2) daß die Philosophie sich als Verselbständigung im Kontext der Gesellschaft, d.h. als Ideologie durchschaut, die bestimmte, klassenbezogene Funktionen in der Gesellschaft erfüllt. Marx' Ideologienlehre ist kritisch nicht nur in Bezug auf die traditionelle Philosophie, sondern auf den Überbau insgesamt. Ideologie entspringt der durch Klassenherrschaft zerrissenen Einheit der Gesellschaft und spiegelt eine Einheit vor, die zur Legitimation der Herrschaft dient, während die Ideologie Autonomie gegen die gesellschaftlichen Interessen behauptet. Die revolutionäre Einheit der Theorie und Praxis hingegen „würde den ideologi-

⁸ Vgl. seine autobiographischen Bemerkungen in 'Kleine polit. Schriften', a.a.O., S. 467 ff und 511 ff.

⁹ Theorie und Praxis, a.a.O., S. 433 f.

¹⁰ Theorie und Praxis, a.a.O., S. 434 ff. Im übrigen rührt der Terminus 'Materialismus' hauptsächlich aus der linkshegelianischen und dann Marxschen Opposition gegen den historischen Idealismus Hegels her, wobei natürlich das provokatorische Zitieren des verrufen-radikalen französischen Materialismus der Aufklärung mitspielt. Die erste und zehnte Feuerbach-These verraten die kritische Konnotation des Terminus 'Materialismus'. Im übrigen wäre es besser bei diesem relativen Sinn geblieben, betrachtet man die Folgen der 'Materialismus'-Äquivokation. Auch Habermas fühlt sich mit dem Terminus ersichtlich unwohl, s. S. 439.

schen Schleier zerrissen haben [. . .] Einheit von Theorie und Praxis bezeichnet die Wahrheit, die herzustellen ist, und zugleich den obersten Maßstab der Vernunft, soweit innerhalb der Entfremdung bereits alle die Anstrengungen vernünftig heißen dürfen, die auf die Herstellung der Wahrheit zugehen—Vernunft ist der Zugang zur künftigen Wahrheit. Und Kritik bemißt sich an einer Rationalität, die in diesem Sinne 'Methode' ist. Sie kann den ideologischen Schein reflektieren, wie Kants Kritik den transzendentalen, aber so wenig wie diese die Voraussetzungen beseitigen, auf Grund deren der Schein sich stets erneuert. Erst die kritisch-praktische Tätigkeit, in der Philosophie sich aufhebt, um sich zu verwirklichen, wird den Bann der Ideologie als solchen brechen können.¹¹

(3) Die materialistische Dialektik ist weder ein Vorgang des Bewußtseins oder Klassenbewußtseins (à la Lukács) noch die Struktur der Naturentwicklung (à la Engels). Vielmehr rekonstruiert sie den Prozeß der Klassengesellschaft, in dem Menschen einander strategisch, d.h. in Kampf und Herrschaft/Ausbeutung, wie lebendige Dinge behandeln. „Wenn Dinge kategorial, Menschen aber in ihrem Verhältnis zu den Dingen wie auch untereinander nur dialogisch angemessen gefaßt werden können, darf Dialektik aus dem Dialog begriffen werden; nicht zwar selber als Dialog, sondern als Folge seiner Unterdrückung. Sie ist objektiv und subjektiv zugleich. Objektiv, sofern sich in ihr, wie in aller Logik, Naturzwang durchsetzt; subjektiv, sofern sie an die Unverhältnismäßigkeit von Naturzwang einerseits, Bedürfnis der Individualität andererseits gemahnt.“¹² Im antagonistisch-kooperativen Austausch der Menschen mit der Natur entfaltet sich die Dialektik primär als solche zwischen den Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, aber sie bleibt so kontingent wie ihr historischer Kontext, die Klassengesellschaft, die sie zu ihrem Ende vorantreibt, in dem auch sie selbst verschwinden wird. Die wahre Geschichte, die von einer ihrer selbst mächtigen Menschheit, beginnt durch das Ende der Dialektik in der Revolution.

(4) Der Marxismus ist die dialektische Reflexion der Wissenschaften, insofern die Wissenschaften durch ihre methodische Objektivierung den Prozeß der Dialektik zerschneiden und eine gesellschaftliche Situation nicht als Moment in der Dynamik ihrer objektiven Widersprüche begreifen können. Die Geschichts- und Sozialwissenschaften sind also für sich nur Produzenten verdinglichter Daten und neigen dazu, sich als selbstgenügsame Wahrheit zu mißdeuten (wie die Metaphysik ihrerseits), wodurch sie sich in Ideologie verwandeln. Der Marxismus andererseits muß seine Darstellung der Geschichte mit den Daten, die von den Einzelwissenschaften geliefert werden, konkret entfalten—ohne oder gar gegen die Wissenschaften fällt er in die schlechte Spekulation zurück, die er aufgehoben zu haben beansprucht.

„Die marxistische These, daß die existente Unwahrheit der antagonistischen Gesellschaft, mit einem Wort: Entfremdung, praktisch aufzuheben sei und aufgehoben werden könne, unterliegt demnach einer doppelten Kontrolle. Die These ist richtig, wenn sich die objektiven Bedingungen der Möglichkeit solcher Aufhebung historisch-soziologisch nachweisen lassen; die These ist wahr, wenn zu diesen objektiven Bedingungen die subjektiven hinzutreten und nach kritischer Vorbereitung die Aufhebung praktisch vollzogen wird.“¹³

Mit dieser Skizze der Grundzüge der Marxschen Theorie ist Habermas zweifellos über

¹¹ A.a.O., S. 438.

¹² A.a.O., S. 440.

¹³ A.a.O., S. 443 f.

sein angegebenes Ziel einer Vergegenwärtigung des originären Sinnes weit hinausgegangen. Es handelt sich auch nicht nur um eine detaillierende Explikation oder konsequente Weiterentwicklung, etwa Ausbreitung und Ergänzung oder Anwendung der Marxschen Theorie auf neue Gebiete oder solche, die Marx zu Lebzeiten nicht mehr bearbeiten konnte. Habermas rekonstruiert vielmehr durch Korrekturen und mit durchdringenden Disambiguierungen aus der Frankfurter Retrospektive. Marx erscheint in diesem rosigen Licht wie die Perfektion der Kritischen Theorie. Insofern steckt schon in der ersten „Rekonstruktion“ des Marxismus durch Habermas entschiedene Kritik. Daß sie im Gewande der Vergegenwärtigung und Klärung auftritt, verrät nicht nur die Bescheidenheit, sondern ehrt auch den Oppositionsgeist des jungen Autors zu einer Zeit, als der Kalte Krieg im Westen schwere Tabus um den Marxismus auftürmt.

In die Richtung auf eine explizite Kritik schreitet Habermas mit einigen Hinweisen fort, die er am Ende der langen Untersuchung hinzufügt:

(1) Marx nimmt seltsamerweise nicht Überlegungen nach dem Muster der selfdestroying prophecy in seine Theorie auf. Daß er die möglichen, ja wahrscheinlichen Gegenwirkungen seiner wirkungsmächtigen Theorie nicht im geringsten in Erwägung zieht, spricht eher für den Einfluß des Objektivismus Engels'. Die herrschende Klasse der Kapitalisten und ihre Staatsbürokratie haben in Reaktion auf die revolutionstheoretische Deutung der Konjunkturkrisen und der damit anwachsenden Arbeitslosigkeit „höchst differenzierte Methoden der Krisenbehandlung und -vorbeugung entwickelt“,¹⁴ die schließlich den Massen im fortgeschrittensten Kapitalismus einen affluenten Lebensstandard beschert haben, so daß sich das revolutionäre Klassenbewußtsein zersetzt hat. Aus der Gesellschaft der rohen und manifesten Klassenherrschaft ist eine „hochbürokratische Gesellschaft“ geworden, „an deren anonymgewordener Herrschaft die Menschen gleichsam wie Dienstpersonal teilnehmen—obschon damit der Klassenunterschied nicht etwa aufgehoben ist.“¹⁵

(2) Das proletarische Bewußtsein, darin folgt Habermas einer phänomenologischen Generalhypothese J. P. Sartres,¹⁶ ist strukturell analog dem einfachen deterministischen Materialismus und verfehlt „die einzigartige Chance, die gesellschaftlichen Verhältnisse zum ersten Mal in der Geschichte ganz, und das heißt frei von ideologischer Befangenheit, zu reflektieren und zu revolutionieren.“¹⁷ Marx schreibt solche Chance des dialektisch-revolutionären Klassenbewußtseins, das sich auf die Höhe der Menschengattung erhebt, dem Proletariat zu, weil der Kapitalismus es in die tiefste Entmenschlichung stoße: „Es kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. Es kann seine eigenen Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne alle unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben.“¹⁸ Aber

¹⁴ A.a.O., S. 451.

¹⁵ A.a.O., S. 452.

¹⁶ Habermas bezieht sich hier zwar explizit auf Sartre, aber dahinter steckt natürlich die Frankfurter Kritik der instrumentellen Vernunft. Schon 1955 schreibt er in einer Rezension von Literatur über Marx, in seiner vermutlich frühesten Marx betreffenden Veröffentlichung: „Nie hat Marx begriffen, daß diese 'Maschinerie' (und das ganze gesellschaftliche System in ihrem Gefolge), daß die Technik selbst, und nicht erst eine bestimmte Wirtschaftsverfassung, unter der sie arbeitet, die Menschen, die arbeitenden wie die konsumierenden, mit 'Entfremdung' überzieht.“ (Marx in Perspektiven, Merkur 9 (1955), S. 1184) Ein Rest von Heidegger-scher Technikverdammung läßt sich hier übrigens nicht ausschließen, denn der junge Habermas war in den ersten Fünfziger Jahren ein begeisterter Anhänger Heideggers.

¹⁷ Theorie und Praxis, a.a.O., S. 454.

¹⁸ Marx, MEW 1, S. 382.

diese Zuschreibung e negativo, deren Herkunft aus der Spekulation nicht zu verleugnen ist, bringt keine Empirie für sich auf. Was der junge Marx noch in linkshegelianischer Spekulation mit unverhohlener Lust am dialektischen Formalismus verknüpft, die Revolutionsphilosophie mit dem Proletarierbewußtsein, den spekulativen Kopf mit der politischen Faust, ist für den reifen Marx eine Selbstverständlichkeit geworden. Als Problem drängt es sich nicht mehr auf—als Problem erscheint vielmehr, wie die Entwicklung des Kapitalismus selbst das proletarische Klassenbewußtsein, also das erste Moment seiner bestimmten Negation, hervorbringe und nicht, ob dies Klassenbewußtsein eben das dialektisch-revolutionäre sei. Habermas konstatiert lapidar die geringe Wahrscheinlichkeit: „Die Vollendung des Selbstbewußtseins der Menschheit in den Köpfen der erniedrigsten, ausgehungertsten und dumpfsten Individuen ist fragwürdig. Läßt sich die Vernunft in Parolen umsetzen und durch Parolen verwirklichen?“¹⁹

(3) Besteht diese Fragwürdigkeit bei Marx von Anfang an, so kommt sie doch in vollem Umfang erst in der Affluenz des Spätkapitalismus zum Tragen. Das proletarische Bewußtsein zerfällt dann in den Autoritarismus der stalinistisch organisierten und in Marsch gesetzten Massen des Ostens und den konformistischen Konsumismus der von Reklame und Kulturindustrie manipulierten Massen des Westens. Habermas stellt daher die entscheidende Frage, mit der die Relativierung des Materialismus und die Abwendung von der Klassentheorie beginnt: „Sollte sich nicht das Selbstbewußtsein der Gattung als eine Reaktion gegen die Unwahrheit des Reichtums innerhalb einer ohnehin auf hohes Bewußtsein gespannten Gesellschaft eher herstellen, denn als eine Reaktion gegen die Unwahrheit eines Elends innerhalb einer Klasse, deren körperliche Ausbeutung alle Anstrengungen des Bewußtseins von vornherein zu einer gesellschaftlich zufälligen macht?“²⁰ Die Abwendung von der Klassentheorie und Hinwendung zur Sozialpsychologie werden damit eingeleitet, weil es nicht das Proletariat ist, das das Menschheitsinteresse an Demokratie und Solidarität erfüllen wird, sondern Schichten, die durch einen Sozialcharakter definiert werden, der für eine praktisch folgenreiche Rezeption der universalistischen Kerne in der bürgerlichen Kultur aufgeschlossen ist und infolge einer liberalen Sozialisation im Milieu selbstverständlicher Affluenz zu entstehen pfllegt.

III

Der längste Aufsatz der Sammlung 'Theorie und Praxis' von 1963 stellt den Marxismus in die Mitte des Buches und behandelt ihn systematisch am Leitfaden des Theorie-Praxis-Problems, das die vorausgehenden Aufsätze an einigen klassischen Philosophien vor Marx exponieren. Sogleich zu Beginn führt Habermas vier starke Fakten gegen Marx ins Feld:

(1) Nach der kurzen liberalen Phase hat sich der anarchische Hochkapitalismus zu einem organisierten (Hilferding) oder geplanten (Shonfield) Spätkapitalismus (Sombart) entwickelt. Dessen Warenwirtschaft läuft nicht mehr nach rein immanenten Prozeßgesetzen ab, wie sie Marx' 'Kapital' analysiert. Dieser konnte stillschweigend voraussetzen, daß die Wirtschaft und die Politik dem liberalen Ideal gemäß institutionell getrennt sind. Daher

¹⁹ Theorie und Praxis, a.a.O., S. 454.

²⁰ A.a.O.

geben sie sich dem kritischen Blick als Basis und Überbau zu erkennen: die Politik steht in einer, wie auch immer konkret zu bestimmenden, Abhängigkeit von der Wirtschaft. Der spätkapitalistische Staat greift jedoch durch Wirtschafts-, Finanz-, Forschungs- usw. Politik aktiv und zunehmend systematisch in die Wirtschaftsvorgänge ein, um die kapitalistische Akkumulation gegen Konjunkturerinbrüche und Branchenkrisen abzusichern. Die Arbeitswertanalyse des Kapitalismus durfte „nur so lange beanspruchen, schlechthin den Lebenszusammenhang der Gesellschaft in seinen wesentlichen Kategorien zu erfassen, als Politik von der ökonomischen Basis abhängig ist, und diese nicht umgekehrt auch schon als eine Funktion der mit politischem Selbstbewußtsein ausgetragenen Konflikte begriffen werden muß.“²¹

(2) Als Ergebnis dieses auf Dauer gestellten Wirtschaftswachstums und der daher erfolgreichen Umverteilungskämpfe der reformistischen Arbeiterbewegung hat sich der Lebensstandard der Massen so sehr verbessert, daß sich die Entfremdung nicht mehr in materiellem Elend ausdrückt, sondern nur mehr durch indirekte Symptome wie Bevormundung und Manipulation, psychische Störungen und kulturelle Öde, die „sublimere und nicht einmal klassenspezifische Form“²² der Entfremdung. Auf der anderen Seite hat sich die Klassenherrschaft aus ihrer profilierten Wirtschaftsform, der über den Lohnarbeitsvertrag fixierten Ausbeutung, die oft genug mit direkter, militärischer oder polizeilicher Gewalt ergänzt und stabilisiert worden ist, in die Funktionszwänge eines Riesensystems verwandelt. Die Einzelnen erfahren sich darin unpersönlichen Steuerungen und sachlichen Anforderungen objektivierter Rollen unterworfen, so daß die Klasse der kapitalistischen Ausbeuter verschwunden zu sein scheint.

(3) Obwohl die überwiegende und weiterhin wachsende Mehrheit der Bevölkerung, objektiv gesehen, proletarisiert ist, da sie keine nennenswerte Verfügung über die Produktionsmittel innehat, ist unter den Bedingungen (1) und (2) das revolutionäre Klassenbewußtsein verblaßt und hat der Marxismus den Klassenadressaten verloren. Somit „müßte Marx seine Hoffnung, daß auch die Theorie zur materiellen Gewalt werde, sobald sie die Massen ergreift, heute fahrenlassen.“²³

(4) Das stärkste Argument gegen den Marxismus liefern das Mißlingen der russischen Revolution und die Entwicklung des bolschewistischen Staatssozialismus zur stalinistischen Terrorsdiktatur. Dem lassen sich die ähnlichen Entwicklungen in den Gesellschaften zur Seite stellen, die nach dem Zweiten Weltkrieg infolge sowjetischer Invasionen oder eigener Revolutionen zum Sozialismus übergingen. Während Habermas 1963 mit H. Marcuse noch die schwache Hoffnung teilt, daß sich die sozialistischen Ideen, als Staatsideologie in die östlichen Systeme eingebaut, nicht auf die Dauer verfälschen lassen, sondern irgendwann einen korrigierenden Einfluß ausüben werden, müssen wir heute hinzufügen, daß solche Hoffnung vergeblicher Idealismus war. Der Staatssozialismus ist nicht an einer immanenten Kritik zugrunde gegangen, sondern unter Bedingungen der Systemkonkurrenz mit der überlegenen Wirtschafts- und Rüstungskraft des Spätkapitalismus.

Im Blick auf die angeführten Tatsachen macht Habermas damals die Zukunftsmöglichkeit aus, daß sich auf beiden Seiten, im Westen wie im Osten, Formen der wohlfahrtsstaat-

²¹ A.a.O., 228.

²² A.a.O.

²³ A.a.O., S. 229.

lichen Massendemokratie auf lange Frist herausbilden werden, die mehr oder weniger in den wesentlichen Strukturen konvergieren—so die bekannte, in den Sechziger und Siebziger Jahren viel diskutierte These der Weberianer—aber die falsche Harmonie mit tiefsten Störungen der Identität und mit indirekten Dysfunktionen bezahlen werden. Mit dieser düsteren Prognose setzt sich Habermas von der 'Industriegesellschafts'-Theorie ab und erinnert an die „Gefahren einer Gesellschaft, die sich 'wohl fühlt in der Entfremdung', ja, im stimulierten Wohlgefühl einer hygienisch perfektionierten Entfremdung deren Stachel aus dem Bewußtsein vollständig und dauerhaft verdrängt, Gefahren, die sich im Vexierbild der negativen Utopien vom Typ der 'brave new world' spiegeln.“²⁴

Nachdem sich somit die meisten Vorhersagen des Marxismus zum Schicksal des Kapitalismus als unzutreffend erwiesen haben, unterzieht Habermas nun die zugrundeliegenden Kernstücke der Marxschen Theorie einer ziemlich summarischen Kritik. Er geht auf die axiomatische und auf die theoretische Ebene des Marxismus zurück, um dort die tieferen Gründe für die Fehlprognosen zu suchen. Die Strategie seiner Kritik ist so angelegt, daß nur Marx' Begriff „einer explizit in politischer Absicht entworfenen, dabei wissenschaftlich falsifizierbaren Geschichtsphilosophie“²⁵ übrig bleibt und in Habermas' Sinne entfaltet wird,²⁶ wogegen die Prinzipien und Axiome des historischen Materialismus und der politischen Ökonomie verworfen oder weitgehend reduziert werden.

(1) Der krönende Abschluß der politischen Ökonomie ist das Theorem vom Gesetz des tendentiellen Falls der Profitrate, das dem Kapitalismus die finale Wirtschaftskrise vorhersagt, in der einerseits die Kapitalverwertung endgültig erlahmt und andererseits das verelendende Proletariat sich zum revolutionären Klassenbewußtsein erhebt, so daß die Revolution der Produktionsverhältnisse unausweichlich wird. Die politische Ökonomie bildet insofern die unmittelbare Grundlage für die politische Revolutionslehre.²⁷ Habermas faßt die jahrzehntelangen Kontroversen um das Zusammenbruchsgesetz so zusammen, daß die Marxsche Theorie schon im Ansatz ihrer Arbeitswertlehre als kategorial unzureichend erscheint. Es fehlt ihr eine Größe, in der sich die wissenschaftlich-technische Produktivitätssteigerung als Wertquelle ausdrückt: „Der spezifische Einfluß der Vorbereitungs- und Entwicklungsarbeiten auf den Prozeß der Wertbildung fällt durch die Kategorien der Marxschen Arbeitswerttheorie hindurch.“²⁸ Daher kann die Theorie des Profitratenfalls nicht erklären, warum auch der fortgeschrittenste Kapitalismus, sogar trotz wachsender Lohnquoten, keinen eindeutigen Schwund seiner Profitrate erlebt hat.²⁹ Umgekehrt vermag ein expansiver Kapitalismus, in dem die wissenschaftlich-technische Produktivitätssteigerung auf Dauer organisiert ist, „eine angemessene Profitrate und ein steigendes Niveau der Reallöhne

²⁴ A.a.O., S. 230. Habermas gibt keine Quelle für sein Zitat „wohl fühlt in der Entfremdung“ an. Vermutlich zitiert er Adorno.

²⁵ A.a.O., S. 244.

²⁶ Er scheue sich nicht, schreibt Habermas, „die Chance des Nachgeborenen zu nützen: Marx besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat.“ (A.a.O., S. 244)

²⁷ Das Attribut im Namen der 'politischen Ökonomie' meint ursprünglich nur 'öffentlich' oder 'gesellschaftlich' im Gegensatz zur privaten 'Haus'-Wirtschaft und erhält erst seit dem späten 19. Jahrhundert durch den Marxismus die Nebenbedeutung, die sich kritisch gegen die liberalistische Behauptung der Trennung der Wirtschaft von der Politik richtet.

²⁸ A.a.O., S. 257.

²⁹ A.a.O., S. 258. Habermas läßt hier unter anderem Erklärungen außer acht, die Kondratieffs Theorie der langen Konjunkturwellen heranziehen, und stützt sich nur auf die Labour-Ökonomen J. Robinson und J. Strachey.

zugleich zu sichern,³⁰ wenn eine sozialdemokratische, von Keynes beratene Wirtschaftspolitik die Arbeitswerttheorie in diesem Sinne praktisch korrigiert. Ob die politische Regulierung der Konjunkturzyklen erfolgreich ist, hängt von der Klugheit und Macht der demokratisch verfaßten proletarischen Mehrheit ab. „Wir kommen so zu der paradoxen Folgerung, daß es gerade der Kampf der demokratischen Kräfte gegen den Kapitalismus war, der dem System das Fortbestehen ermöglichte. Denn nicht nur machte er die Lebensbedingungen der Arbeiter erträglich. Zugleich hielt er jene Absatzmärkte für die Fertigprodukte offen, die ein selbstmörderischer Vorstoß des Kapitalismus in eine zunehmend ungleichheitliche Volkseinkommensverteilung mehr und mehr zerstört hätte. Die Demokratie hat demnach weitreichende wirtschaftliche Wirkungen gehabt.“³¹ Die demokratische Wirtschaftspolitik, insbesondere die Konjunktur- und umverteilende Einkommenspolitik, kann die Dialektik des Kapitalismus, seine wirtschaftliche Selbstzerstörung und politische Revolutionierung durch den Klassenkampf, aufhalten. Es ist das Programm des Sozialdemokratismus, das Habermas hier als Alternative zur Dialektik ins Auge faßt: „eine fortschreitende Demokratisierung der Gesellschaft ist auch innerhalb der kapitalistischen Wirtschaftsordnung nicht von vornherein ausgeschlossen—eine Version von demokratischem Sozialismus, die freilich von Marx genug gelernt und auch behalten hat, um nicht über der Entfaltung und Sicherung des sozialen Rechtsstaates die widerstrebenden Tendenzen aus dem Auge zu lassen, die sich im Verwertungsprozeß des Kapitals je von neuem und mit wachsenden Gefahren für die junge und verwundbare Regierungsform der sozialstaatlichen Massendemokratie erneuern.“³²

Allerdings traut Habermas dem Frieden der Sozialpartnerschaft nicht ganz, die faschistischen Problemlösungen der sich stets erneuernden Krisen der kapitalistischen Wirtschaft sind noch in frischer Erinnerung. Darum hält er gegen den Verdrängungswunsch der damaligen Frankfurter Schulhäupter zugleich an der Perspektive auf einen echten Sozialismus fest, der sich in einer vollständigen Demokratisierung der Gesellschaft und damit in der Umschaltung von der Profitmaximierung von Tauschwerten auf eine demokratisch gelenkte Produktion und Verteilung von Gebrauchswerten verwirklicht. Dafür sieht er schon in der Gegenwart zwei Tendenzen, die nicht dialektisch im Sinne des orthodoxen Marxismus sind, also nicht die immanent-wirtschaftliche Krisenspirale antreiben. Die erste Tendenz besteht darin, daß die Entfaltung der Produktivkräfte die Schwelle überschreitet, hinter der die produzierten Mengen der Gebrauchswerte alle sinnvollen Bedürfnisse befriedigen können und schließlich tatsächlich befriedigen. Wenn die Massenkonsumtion einen solchen Grad der Sättigung erreicht, daß eine wachsende Mehrheit die Aufrechterhaltung der kapitalistischen Zwangsstrukturen für überflüssig und in Anbetracht der sozialen, psychischen und umweltlichen Kosten für widersinnig hält, kann die Wirtschaft von der ständig erweiterten Akkumulation in den Kreislauf der einfachen stabilisiert werden: „In dieser Lage wäre die objektive Möglichkeit einer Emanzipation gegeben, die den Individuen den Überfluß eines von notwendiger Arbeit wie von gelenktem Verbrauch weithin entlasteten Lebens gewährt.“³³ Vermutlich steht Habermas hier auch unter dem Einfluß Adornos,

³⁰ A.a.O., S. 261.

³¹ J. Strachey: Kapitalismus heute und morgen, dt. Übersetzung, Düsseldorf 1957, S. 152, von Habermas zustimmend zitiert.

³² Theorie und Praxis, a.a.O., S. 262.

³³ A.a.O., S. 263.

der bei aller Anpassung an die Tabus des Kalten Kriegs privat und später, vor allem in den Sechziger Jahren, wieder öffentlich an der Idee des Sozialismus festhält. Ansatzweise nimmt Habermas zugleich die auf A. Maslows Bedürfnissequenz gestützte These von R. Inglehart über den sozialen Wandel zum Postmaterialismus vorweg. Die sozialdemokratische Zähmung der kapitalistischen Dialektik ist für Habermas' moralischen Realismus des kleineren Übels zweifellos die erste Option—dennoch hält er sich eine zweite offen, der ja auch die Sozialdemokratie in ihrer klassischen Ära nie ganz abschwor: das friedliche Hinüberwachsen in den Sozialismus auf dem komfortablen Wege des materiellen Überflusses, den die kapitalistische Wirtschaft unter sozialdemokratischer Korrektur selbst erzeugt—also auch eine Dialektik des Kapitalismus, aber keine gewaltsame, sondern eine 'silent revolution', wie Inglehart sein Buch betitelt.

Die zweite Tendenz gedeiht hingegen unter weniger friedlichen Auspizien, nämlich in der staatlichen Verstärkung der Konkurrenzfähigkeit der nationalen Wirtschaft auf dem Weltmarkt. Dies fügt sich der Gesamtentwicklung des Spätkapitalismus ein, für welche die systematische Staatsintervention, um den sich erweiternden Zyklus der Verwertung und Akkumulation des Kapitals in Gang zu halten, seit dem letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts charakteristisch ist. Diese These entnimmt Habermas der Erbmasse der Imperialismustheorien und mischt sie mit Elementen aus den Theorien des organisierten Kapitalismus—eine etwas flüchtige und nicht sehr überzeugende Ansicht, um die zunehmende Einbettung der Wirtschaft in die Politik zu beleuchten. Es geht ihm dabei vor allem um den Nachweis, daß das orthodoxe Axiom vom Primat der Wirtschaft nicht mehr aufrechterhalten werden kann, weil die kapitalistische Wirtschaft kein rein immanent-dynamisches System mehr ist, sondern mit politischen, sozialpsychischen und kulturellen Faktoren vermittelt ist, so daß die scharfe, revolutionserzeugende Dialektik suspendiert wird.

Es ergibt sich daraus eine ambivalente, für die Frankfurter und insbesondere Habermas typische Konzeption der Zukunft des Kapitalismus. Einerseits haben die Selbstreflexions- und Selbstkorrekturkräfte im Überbau als Reaktion auf oder in Synthese mit der marxistischen Systemkritik und deren Sozialbewegung einen Reformkapitalismus zu Wege gebracht, der den Massen einen affluenten Lebensstandard bietet, wodurch nicht nur die Dialektik des Klassenkampfes verblaßt, sondern auch der Kritik die Stacheln gezogen werden. Andererseits setzt sich damit der Primat der entfremdeten, blind ablaufenden Wirtschaft des Privateigentums und Warentauschs fort und damit eine Unmoralität, die sich noch durch den Verlust der Entfremdungskritik zu einem Wohlgefühl *in* der Entfremdung steigert. Versagt die Dialektik der Wirtschaft, dann treten die der Politik und Soziokultur, also die Eigendynamiken des Überbaus in ihr Recht ein und führen zu einer sanften Revolutionierung des Spätkapitalismus im Geiste der Universalmoral und der mimetischen Ästhetik.

Wenn Habermas freilich die Orthodoxie vom Thron stößt, weil die kapitalistische Wirtschaft nicht mehr ein rein immanent-dynamisches Prozeßsystem ist, so gilt solches Argument gegen seine Ersatztheorie gleicherweise. Die Politik, Soziokultur und Kultur bilden noch viel weniger als je die Wirtschaft immanent-dynamische Systeme. Zum einen sind sie viel mehr und tiefer mit den anderen Bereichen vermittelt, und zum anderen über ihre Entwicklungsdynamiken einen viel schwächeren Druck aus als die auf die materiellen Bedürfnisse direkt bezogene Wirtschaft.³⁴

³⁴ Habermas rezipiert deswegen später eifrig den Strukturalismus (Godelier, Piaget, Kohlberg) und die

Nachdem derart das Kernstück der Marxschen Kapitalismustheorie sozusagen kaltgestellt worden ist, nimmt sich der Autor die nächsthöhere Ebene des historischen Materialismus, das Basis-Überbau- und Ideologie-Axiom, vor. Der historische Materialismus vergißt, so Habermas, seinen Wesenscharakter als Kritik und verfällt einem Selbstmißverständnis, wenn er sich mit objektivierender Wissenschaft verwechselt, indem er die Abhängigkeit des Bewußtseins vom gesellschaftlichen Sein als quasi-natürliche Kausalität ansieht, anstatt sie als historische Dialektik zu begreifen. „In diesem platten Verstande unterscheidet sich dann die richtige Ideologie von der falschen nur mehr nach Kriterien einer realistischen Erkenntnistheorie. Die sozialistische 'Weltanschauung' ist die einzig richtige deshalb, weil sie das Weltgesetz in Natur und Geschichte dialektisch richtig 'abbildet'.“³⁵ In Wahrheit aber steht der historische Materialismus als Krisentheorie innerhalb des Krisenzusammenhangs selbst und kann weder noch will ontologische Prinzipien über die Beziehungen zwischen den Seinsarten aufstellen. Sein Interesse ist die Bewußtsein verzerrende Abhängigkeit von der Basis und die daraus resultierende krisenhafte Dialektik der Klassen durch revolutionäre Praxis abzuschaffen.

Habermas schwingt sich von dieser befreienden Einsicht sogleich zu einer weiteren Behauptung, die ihrerseits einen ontologischen Charakter nicht verleugnen kann, und zwar zu einem der Diamat-Metaphysik entgegengesetzten Quasi-Idealismus. Er suggeriert, daß nach der Abschaffung der Klassenstruktur und schon vor ihr, durch die kritische Reflexion, die Vernunft wieder Vernunft im traditionellen Sinne werde, die Kultur wieder geistige Autonomie beanspruchen könne. Wenn aber der historische Materialismus in der Tat sich so begreift, daß er immanente Theorie der Krise, auf Praxis, Krisenbeseitigung abzielende und sich darin erfüllende Theorie, ist und nur dies und nichts anderes sein kann und will, dann darf er auch nicht unterstellen, daß nach der gelungenen Beseitigung der Krise ein Zustand einkahre, in dem das Bewußtsein vom gesellschaftlichen Sein gänzlich unabhängig, einfach ontologisch gesehen oder durch die Kraft seiner eigenen Selbstreflexion, sei. Wir können, gefangen in der Krise und entsprechend befangen, eben nichts Bestimmtes über den Zustand nach der Krise voraussagen, am allerwenigsten schon eine Ontologie welcher Art auch immer entwerfen.³⁶

Habermas geht aber noch einen Schritt weiter, um Blochs und Adornos Entzifferung der utopischen und kritischen Gehalte des Überbaus eine erkenntnistheoretische Grundlage gegen einen totalitär verstandenen Ideologieverdacht zu verschaffen, den Lukács in den Marxismus eingeführt und im übrigen auch Adorno selbst sich angeeignet hat. „Weil sich Ernst Bloch im Rückgang auf Marx' Thesen über Feuerbach ausdrücklich des praktischen Sinnes von Kritik versichert, kann er über die in denselben Thesen resümierte Ideologiekritik hinausgehen.“³⁷

Der Einsicht in den praktischen Sinn der Marxschen Krisenkritik braucht es aber gewiß nicht, um anzuerkennen, daß der Überbau auch Elemente enthält, die den streng funk-

Luhmannsche Systemtheorie. Die Entwicklungslogiken sollen dem Überbau die nötige Eigendynamik verschaffen. Was er dagegen trotz seiner Ausflüge in die Anthropologie und Psychoanalyse von Anfang an ablehnt oder ignoriert, ist die angemessene Berücksichtigung der Triebe und Bedürfnisse, insbesondere der Hierarchie ihrer physisch-psychischen, biologischen und geschichtlich veränderlichen Priorität. Dies macht sich in Mängeln schon auf der kategorialen Ebene seiner späteren Evolutionstheorie bemerkbar.

³⁵ A.a.O., S. 266 f.

³⁶ Vgl. auch a.a.O., S. 438.

³⁷ A.a.O., S. 267.

tionalen Bezug zur Basis transzendieren. Denn Marx' Ideologielehre ist weder totalitär noch deterministisch, auch der von Habermas zum diabolus metaphysicus stilisierte Engels hat dies bekanntlich eingeräumt. Es scheint Habermas eher darum zu gehen, dem Überbau eine solche Macht der Eigendynamik und damit des Einflusses auf die Gesamtgesellschaft zu sichern, daß ihm der Primat der gesellschaftlichen Entwicklung zugeschrieben werden kann, nun da die Basis durch Vermittlung mit dem Überbau ihn verloren hat—wenn sie ihn denn je besessen hat.

Habermas wiederholt hier auf höherer Allgemeinheitsstufe den Tenor der Argumente gegen die politische Ökonomie der Orthodoxie. Daß das „Untere“, die Wirtschaft, über das „Obere“, die Gesellschaft und Kultur, herrscht, wie er in philosophiegeschichtlicher Anknüpfung an Schellings pessimistische Weltalterlehre, sein Dissertationsthema, mit zwar ausdrücklicher, gleichwohl verräterischer Metaphorik sagt,³⁸ daß noch dazu eine Dialektik die Hyliker, die Insassen des Unten, die dumpfen Proleten, zu heroischen Befreiern des Oben, wo die Intellektuellen brillieren, ja der ganzen Menschheit erhebt—diese Kernstücke der Marxschen Theorie fügen seit jeher dem Geistesaristokratismus und Idealismus des bürgerlichen Intellektuellen eine schneidende narzißtische Kränkung zu.³⁹ Nicht ohne heimliches Aufatmen konstatiert Habermas daher jene Erscheinungen im Spätkapitalismus, die als Indikatoren für das Ende der Kapital- und Klassendialektik, für die politische Selbstreformierung und sozialdemokratische Stabilisierung des Kapitalismus dienen können—freilich konstatiert er sie nicht nur, er übertreibt auch ihr Ausmaß, ihre Tiefe sowie ihren Kontrast zu hochkapitalistischen Verhältnissen und überschätzt, nicht uninteressiert, ihre Dauer, indem er ihnen allzu eilig eine in der Gegenwart beginnende Permanenz zuspricht. Der Führungsrang in der Gegenwart und Zukunft, zumal im ruhmreichen Geschäft der Menschheitsbefreiung fällt an die bürgerlichen Intellektuellen zurück, ihre Theorie kann die akademische Lebensform wieder ohne schlechtes Gewissen genießen und muß sich nicht mehr die Finger schmutzig machen. Ihr Verhältnis zum Proletariat, das auch bei Marx und Engels nie ganz aus dem traditionellen Schatten der autoritären Lehre und des intellektuellen Mentortums hinaustrat,⁴⁰ orientiert sich wieder an karitativen oder humanitären Idealen von gefühlvollem Mitleid, edel-uneigennütziger Hilfe, sensiblem Verständnis und ähnlichen eitel-moralistischen Posen gegenüber der „Unterschicht“. Das Proletariat und insbesondere seine Partei haben Gottseidank als Konkurrenten für die bürgerlichen Intellektuellen abdanken müssen. Mit der erfolgreichen Reform des Kapitalismus haben sie auch automatisch ihre weltgeschichtliche Mission revidiert; indem sie dem Kapitalismus die Stacheln zogen, lösten sie auch die Dialektik auf, die das Proletariat auf den Gipfel der Menschheit gehoben hätte.

In der 'Phänomenologie des Geistes' führt Hegel aus, wie der Intellektuelle seine Kritik gegen die realen Mächte richtet, von denen er ausgeschlossen ist und die seiner Macht der Sprache nicht Tribut zollen. Es sind die Staatsmacht und der Reichtum, die politische und die kapitalistische Oligarchie, die abwechselnd Schmeichelei oder Haß der Intellektuellen auf sich ziehen. Der Marxismus ist zweifellos auch solchen Intentionen öfter dienlich

³⁸ A.a.O., S. 264.

³⁹ Marx steht insofern, um ein Wort Freuds zu variieren, in der Reihe der großen Menschheitsdesillusionisten: Kopernikus—Darwin—Marx—Freud.

⁴⁰ Vgl. R. Habermas: Preußen-Deutschland im Werk von Marx und Nietzsche, in: F. Rapp und H.-W. Schütt (Hg): Philosophie und Wissenschaft in Preußen, Berlin 1982, S. 287 ff.

gewesen wie andere Theorien, Künste oder Einstellungen, in denen sich der neuzeitliche Universalismus oder Subjektivismus verkörpern. Er hat aber dem moralistischen Narzißmus die kränkende Dialektik des „Unten“ zur Seite gestellt und sich damit als äußerst ambivalent präsentiert. Der Intellektuelle kann sich mit der marxistischen Revolutionstheorie und der proletarischen Revolutionspraxis an den bürgerlichen Oligarchien dafür rächen, daß sie ihn ignoriert, kommandiert oder geringgeschätzt haben. Je weiter sich jedoch die proletarische Politik entwickelt, umso mehr wird auch seine traditionelle Lebensform als autonomer, überlegener, lehrautoritativer Wissender eingeschnürt und schließlich unausweichlich als solche ganz in Frage gestellt: er wird selbst in den Sog der politischen Dialektik hineingezogen. Den Triumph über Kapital und Staat bezahlt er mit seiner Selbstauflösung.⁴¹

Die dritte Seite, von der sich der bürgerliche Intellektuelle bedroht zu fühlen pflegt, sind die von den Oligarchien in Dienst gestellten Riesensysteme der Technik und Bürokratie. Daß diese sich zu einem von Ingenieuren und Funktionären bedienten technisch-administrativen Moloch verselbständigen, daß schließlich die gesamte Gesellschaft und Kultur sich in ein selbststeuerndes Funktionalsystem der Ultrastabilität, Zwangsintegration und Pseudoharmonie verwandeln, diese negative Utopie des Totalitarismus ist seit jeher der Alptraum der Intellektuellen, vor allem, wenn der Phantasie suggeriert wird, daß noch der allerletzte Widerspruch erstickt und die leiseste Freiheitsregung in amtlicher Disziplinierung und plebejischem Massenkonsum untergegangen ist—kurz, wenn die Entfremdung sich rundherum wohlfühlt und der subtilste Intellektuelle aufs Spießersofa geschnallt wird, damit er die massentherapeutische Fernsehshow ansehen muß. Die konservative Modernitätskritik schlachtet bekanntlich diese Angst seit Kierkegaard und Nietzsche aus; der Spätliberalismus seit (dem noch schwankenden) M. Weber nutzt, an Comte anknüpfend, umgekehrt jene unbezweifelbaren Tendenzen, um sich den technokratischen Traum des vollkommen harmonischen Kapitalismus auszumalen.

Der frühe Habermas, zuerst von Heidegger eingestimmt, dann von Horkheimers und Adornos Kritik der instrumentellen Vernunft aufgeklärt, baut sich eine gestaffelte Antwort auf. Gegen die kapitalistisch-proletarische Revolutionsdialektik bietet er den Reformkapitalismus und die technisch-bürokratische Systemgesellschaft auf. Gegen den Alptraum der Technokratie besteht er auf der Brüchigkeit und Labilität des Systems und auf der systemsprengenden Eigendynamik der Psychostruktur und der Kultur, aus der neue, sanft-revolutionäre Wellen des Universalismus und Individualismus hervorraschen. Anders als die späten Frankfurter, die (mit Ausnahme von H. Marcuse) nur auf die Kraft der philosophischen Aufklärung und das gelehrsame Proletariat vertraut haben und daher verstummen oder in die Ästhetik abbiegen, behält Habermas das Hegelsche Theorie-Praxis-Modell im Auge: die objektive Sozialbewegung erzeugt sich auch aus der radikal sich reduzierenden Kultur selbst. Der postmaterialistische Sozialcharakter entsteht unter den Bedingungen der affluent-permissiven Sozialisation *und* des völlig entideologisierten, auf seine radikalen Kerne abgeschalteten Universalismus und Individualismus. Die kritischen Intellektuellen finden Nachwuchs und Gefolge in den postmaterialistischen Massen der neuen intellektuellen Aufgeschlossenheit, ästhetischen Sensibilität und demokratischen

⁴¹ Dieselbe Ambivalenz findet sich nicht nur bei den Frankfurtern, sondern in verschiedenen Varianten auch bei anderen marxistischen Theoretikern des obersten Ranges, z.B. bei Lukács, Bloch und Benjamin.

Universalsolidarität. Damit beschäftigt sich Habermas in den Sechziger und Siebziger Jahren.

Heute hat sich Habermas allerdings solcher Illusionen über einen gewissermaßen sozio-kulturell herbeigeführten Sozialismus ent schlagen. Der Kapitalismus wird mit Hegel-Weberschen Augen gesehen: als unabänderliche Basis der Modernität. In den Neunzigern kehrt Habermas wieder offen zur Idee der kommunikativen Macht der Intellektuellen in der bürgerlichen Öffentlichkeit zurück. Sie soll von außen die realen Mächte, Kapital und Staatsbürokratie, kontrollieren, indem sie ihnen durch Definitionen und Kritiken Anstöße gibt, sie sozusagen semantisch konditioniert.⁴² Eine Art linker Rechtshegelianismus, um es paradox zu sagen—ist dies das letzte Wort der Frankfurter Kritischen Theorie?

HITOTSUBASHI UNIVERSITÄT

⁴² Vgl. Habermas: Die nachholende Revolution, Frankfurt 1990, S. 195 ff.