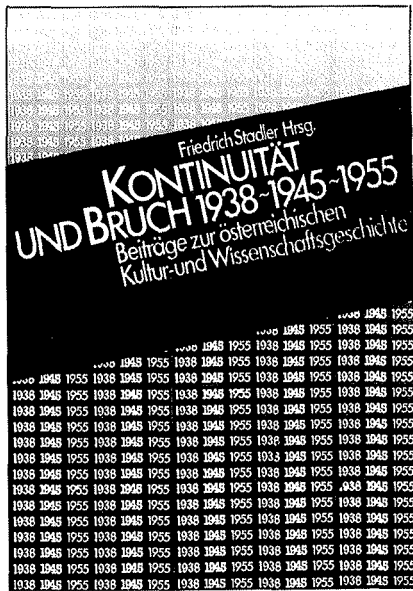


iwk

# MITTEILUNGEN

DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST





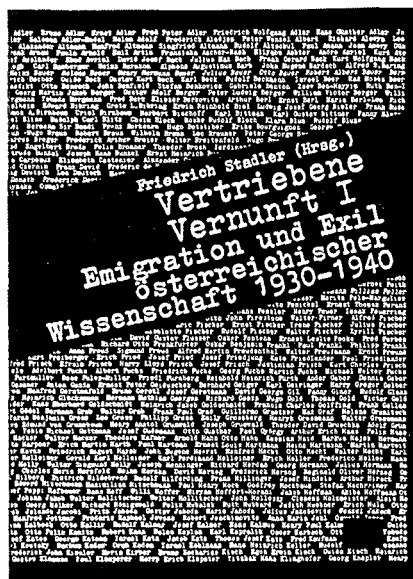
**KONTINUITÄT UND BRUCH**  
1938 - 1945 - 1955

**Beiträge zur österreichischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte**

Seminarreihe des Instituts für Wissenschaft und Kunst

Herausgegeben von Friedrich Stadler

Verlag Jugend & Volk  
IWK-Mitgliederpreis: S 265,-

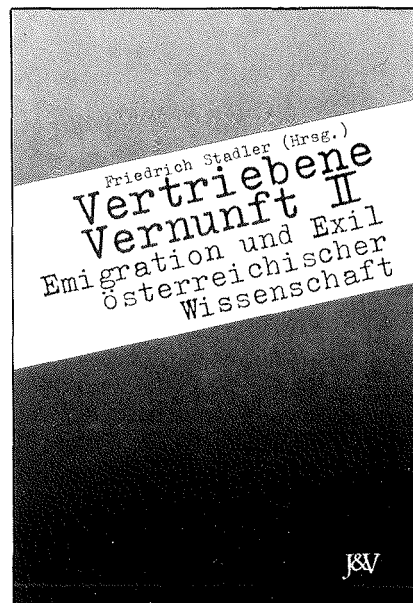


**VERTRIEBENE VERNUNFT I**

**Emigration und Exil österreichischer Wissenschaft 1930-1940**

Seminarreihe des Instituts für Wissenschaft und Kunst

IWK-Mitgliederpreis: S 330,-



**VERTRIEBENE VERNUNFT II**

**Emigration und Exil österreichischer Wissenschaft**

Symposium des Instituts für Wissenschaft und Kunst

Herausgegeben von Friedrich Stadler

Verlag Jugend & Volk  
IWK-Mitgliederpreis: S 650,-



## INHALT

### PROBLEME DES MATERIALISMUS

Franz Wimmer Typen und Theorien von Geschichtsphilosophie .....	2
Günter Fellner Materialismus und Geschichts- wissenschaft. Einige Fragen anhand des Konzepts von Ludo M. Hartmann .....	5
Karl H. Müller Die großen Ideen vor 1914: Materialistische Einholungen .....	11
Gerald Kertesz Materialismus und Kulturtheorie. Theodor W. Adorno .....	19
Reinhard Kager Theorie der Ästhetik – Ästhetik der Theorie: Über Theodor W. Adorno .....	25
Johann Dvořak Materialismus und Kulturtheorie: Walter Benjamin .....	31
Gerald Kertesz Westlicher Marxismus, Materialismus und Kultur – Georg Lukács .....	38

#### Umschlagbild:

„Walter Benjamin: Einbahnstraße“, Ernst Rowohlt  
Verlag, Berlin 1928. Fotomontage von Sascha Stone

## EDITORIAL

Fragen materialistischer Methoden in den Wissen-  
schaften sind insbesondere in Zusammenhang  
mit marxistischen Theorien immer wieder von  
Bedeutung. Die 1986 begonnene IWK-Seminar-  
reihe „Probleme des Materialismus“ beschäftigt  
sich mit den historischen Veränderungen und Ent-  
wicklungen materialistischer Positionen in den  
einzelnen Wissenschaften, diskutiert ihre aktuelle  
Bedeutung und hinterfragt, warum der wissen-  
schaftliche Materialismus immer wieder mit gro-  
ßem Aufwand bekämpft wurde.

In Heft 4/1987 der IWK-Mitteilungen wurde  
bereits der Vortrag von Peter Ulrich Lehner über  
materialistische Geschichtsauffassung bei Engels  
und Marx unter dem Titel „Der Zusammenbruch  
von Natur, Mensch und Gesellschaft“ veröffent-  
licht. Ein weiterer Teil der in dieser Seminarreihe  
gehaltenen Referate ist nun in diesem Heft abge-  
druckt.

Mit Literaturhinweisen möchten wir Sie auch  
auf die IWK-Bibliothek aufmerksam machen, die –  
mit einem Bestand von ca. 6.000 Titel – allen Inte-  
ressierten als Präsenzbibliothek zur Verfügung  
steht.

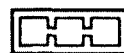
Helga Kaschl  
Generalsekretärin

## MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST 43.JG./NR. 4

Eigentümer, Herausgeber und Verleger: Institut für Wissenschaft  
und Kunst. Für den Inhalt verantwortlich: Dr. Helga Kaschl. Alle  
1090 Wien, Berggasse 17/1. Druck: J.H. Pospisil, 1170 Wien,  
Taubergasse 15.

1090 Wien, Berggasse 17/1  
1070 Wien, Museumstraße 5

Telefon 34 43 42  
Telefon 93 13 82



## Franz Wimmer TYPEN UND THEORIEN VON GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Denken über Geschichte betrifft nie nur Vergangenheit, immer auch Gegenwart und Zukunft. Die vergangene Geschichte ist nur ein Teil der wirklichen Geschichte, und vielleicht nicht der wichtigste. Wir kennen heute viele Einzelheiten sowohl aus der Geschichte der Erde und der Lebewesen, als auch aus der Vergangenheit der Menschheit. Was jedoch stets im Auge zu behalten ist, ist die Art und Weise, wie wir diese Kenntnis verwenden, was wir damit zu tun gedenken. Geschichtswissen muß praktische Bedeutung haben, oder es ist wertlos, denn die Vergangenheit läßt sich nicht ändern. Daß die Saurier unwiderwärtlich ausgestorben sind, läßt sich nicht ändern. Daß wir unsere Lebenschancen vertun, läßt sich hingegen vielleicht doch ändern. Wenn uns die Beschäftigung mit der Geschichte dazu verhilft, Lebenschancen zu erkennen und wahrzunehmen, so war sie nicht veran.

Geschichtsphilosophie überhaupt ist nicht immer in wohldefinierten Theorien gegeben und wirksam. Es handelt sich zuweilen nur um Trends im Denken, die unsere Beurteilung der Gegenwart und unsere Einschätzung der Zukunft jedoch beeinflussen. Ich möchte die wichtigsten Typen von geschichtsphilosophischen Entwürfen umreißen, die in der europäischen Geistesgeschichte entwickelt worden sind.

Die Geschichtsphilosophie gibt es nicht, auch dann nicht, wenn man mehrere *Richtungen* (wie z.B. marxistische, christliche etc.) unterscheiden will. Es gibt grundsätzlich zwei verschiedene Arten von Problemstellungen, die beide als philosophisch bezeichnet werden, und die sich beide mit Geschichte befassen. Die Unterschiede betreffen dann sowohl den Gegenstand, als auch die Bearbeitungsmethoden und das Ziel des Unternehmers.

Die erste Art ist dasjenige, wovon in den meisten Wörterbüchern steht, *Voltaire* (französischer Aufklärer des 18. Jahrhunderts) habe den Namen (*Philosophie de l'histoire*) dafür geprägt, *Vico*, *Herder*, *Hegel*, *Marx*, *Spengler*, *Jaspers*, *Toynbee* seien einige ihrer großen Repräsentanten. Es handelt sich dabei um eine **Fragestellung, in der nach dem Verlauf der Menschheitsgeschichte überhaupt gefragt wird**, nach deren wesentlichen Stadien, Erscheinungsformen, Faktoren und Gesetzmäßigkeiten.

Davon ist zu unterscheiden eine andere Fragerichtung, die ebenfalls den Namen *Geschichtsphilosophie* trägt und die meistens so alt ist wie die erstgenannte (tatsächlich finden wir für beide Frageformen bereits Vorbilder in der griechischen oder chinesischen Antike): **die Untersuchung der Frage, auf welche Weise sicheres Wissen über Vergangenheit gewonnen und wie dieses angemessen mitgeteilt werden könne**. Einige Vertreter der erstgenannten Art, Geschichtsphilosophie zu betreiben, haben auch in dieser zweiten Fragerichtung Bedeutendes geleistet oder angeregt, z.B. *Ibn Khaldun*, *Vico* und

*Marx*. Stets haben professionelle Historiker sich mit dieser Frage befaßt: *Droysens Historik* ist ein ebenso herausragendes Beispiel dafür wie die Geschichtsmethodologie des gegenwärtigen polnischen Historikers *Topolski*.

Wenn wir die beiden Arten von „Geschichtsphilosophie“ näher betrachten, so sehen wir, daß sie wirklich Unterschiedliches wollen, daß nicht die erste sich aus den Ergebnissen der zweiten folgerichtig einfach ergibt oder die zweite bloß eine vielleicht anspruchslosere Spielart der ersten ist.

Die erste Art, in der heutigen englischen Literatur meist als „spekulative Geschichtsphilosophie“ bezeichnet, fragt nach dem (Gesamt)Verlauf der Menschheitsgeschichte, nach dessen Stadien und Faktoren (oder Akteuren). Die zweite hingegen – Dray nennt sie „kritische Geschichtsphilosophie“ – will nicht eine Theorie über den Geschichtsverlauf liefern, sondern Bedingungen für eine zuverlässige Beschreibung und Erklärung der historischen Wirklichkeit angeben. Es handelt sich also hierbei nicht um die Fragen, welche die Geschichte im Sinn des Vergangenseins betreffen, sondern um Fragen, die Geschichte im Sinn eines zuverlässigen und informativen Berichts über Vergangenes betreffen. Dazu müssen nicht Aussagen über die letztbestimmenden Faktoren der Menschheitsgeschichte, über ihren Verlauf und ihre eigentlichen Akteure getroffen werden. Dagegen will die „kritische Geschichtsphilosophie“ angeben, welche Erkenntnisquellen, welche Möglichkeiten und Grenzen für unser Wissen um Vergangenes gelten. Es sind dies Fragen wie die nach der Vorurteilsbestimmtheit der Interpretation von Quellen und Zeugnissen, nach der Parteilichkeit der notwendigen Auswahl und der Beschreibungskategorien, nach der angemessenen Darstellungsform, nach den Möglichkeiten, Gesetzmäßigkeiten zu erkennen und dann Erklärungen zu liefern, u.a. Ich möchte jetzt auf einige typische Fragestellungen und modellhafte Antworten eingehen, die uns bei den beiden geschichtsphilosophischen Unternehmungen immer wieder begegnen.

### 1

Die „spekulative Geschichtsphilosophie“ geht stets von einer Voraussetzung aus, die Hegel so pointiert formuliert hat, daß es in der Geschichte „vernünftig“ zugegangen sein müsse. Wenn schon nicht immer behauptet wird, den geschichtlichen Akteuren sei der Gesamtplan bekannt (gewesen) – wo Menschen als die eigentlichen Akteure der Geschichte angesehen werden, wird ihnen eine Kenntnis des Gesamtplans gewöhnlich nicht unterstellt, wo als letzter Akteur und Autor des Ganzen ein personaler Gott angesetzt wird, findet sich auch diese –, die Akteure hätten nach einem Gesamtplan gehandelt oder ihn sogar entworfen und über ihn verfügt, so wird doch zumindest angenommen, jetzt, in rückblickender Betrachtung, sei der Gesamtplan der Menschheitsgeschichte erkennbar und stelle sich als einigermaßen einsehbar heraus. Diesen Gesamtplan darzustellen,

die treibenden Kräfte, die Gesetz- und Regelmäßigkeiten ausfindig zu machen, aufgrund derer er in die Wirklichkeit umgesetzt wird, dies ist Ziel der spekulativen Geschichtsphilosophie.

Ich will in diesem Zusammenhang nur ganz kurz auf zwei Fragebereiche hinweisen und typische Antworten andeuten: die Frage nach dem *Verlaufsmodell* für die Menschheitsgeschichte und die Frage nach den *Autoren* dieser Geschichte. In beiden Fällen schematisiere ich und gebe nur grobe Hinweise auf bekannte Hypothesen. Es kommt mir dabei weniger auf philosophiehistorische Belege an, als vielmehr darauf, zu zeigen, welche unterschiedlichen Arten, *Geschichte* auf einen Begriff zu bringen, wir begegnen. Es scheint mir eines der Merkmale der Gegenwart zu sein, daß sehr unterschiedliche Denkweisen über Geschichte miteinander konkurrieren, von einem ästhetisierenden, postmodernen Denken, in dem die Beliebigkeit von Weltanschauungen und Denkweisen propagiert wird, bis zur bewußt politischen Aufarbeitung der Zeitgeschichte, die diese Beliebigkeit gerade bekämpfen und dadurch humane Verhältnisse befördern will.

#### a) *Verlaufsmodelle*

Soweit ich sehe, sind für die Verlaufsbeschreibung in der europäischen Geschichtsphilosophie drei Modellvorstellungen entwickelt worden: der Pfeil, der Kreis und die Spirale.

Unter den *linearen oder pfeilförmigen Modellen* gibt es mancherlei Varianten: sie können als Aufstiegs- und Fortschrittsidee auftreten (dann wird am Beginn die Barbarei, ein roher Urzustand angenommen), sie können aber auch als Abstiegs- und Rückschrittsbilder vorkommen (mit dem Paradies oder dem Goldenen Zeitalter am Anfang, oder aber auch einer heilen, natürlichen Urgesellschaft); die Linie kann als Kontinuum gedacht sein, oder auch gebrochen, treppenförmig vorgestellt.

Gemeinsam ist allen diesen Pfeilmodellen, daß darin der Verlauf der Menschheitsgeschichte – oder auch nur der Verlauf der Geschichte eines Teiles der Menschheit, etwa eines Volkes – als ein einziger Prozeß gedacht wird, wobei die jeweils späteren Stadien in irgendeiner Weise – zum Besseren oder zum Schlechteren – über die früheren hinausgehen.

Die *kreisförmigen Geschichtsvorstellungen* können ebenfalls unterschiedlichen Gehalt haben. Zwischen den Jahreszyklen von Naturreligionen, wie sie etwa Eliade schildert, Platons *Großem Jahr* und Spenglers *Kulturen* bestehen Ähnlichkeiten; überall handelt es sich um geschlossene Abläufe, nach deren Vollendung „das Ganze“ (bei Platon die Weltgeschichte, bei Spengler ein Kulturorganismus) abstirbt und ein neues Ganzes beginnt. In gewisser Weise ist der Kreis auch als Auf- und Abstiegsmodell gedacht, der seinen Zenit kennt und dann unvermerkt zum Abstieg überleitet, also eine Kombination von Zukunfts- und Vergangenheitsutopie.

Wieder ein anderes Bild bieten die *Spiralvorstellungen*, wie sie uns etwa bei Vico, in eigenartiger

Weise aber auch noch bei Toynbee begegnen: der Auf- und Abstieg des Kreislaufs (einer Gesellschaft, eines Staates, einer Kultur) geht nicht an den Nullpunkt zurück, sondern an einen neuen Ausgangspunkt, der etwas höher liegt als der vorige.

#### b) *Faktoren und Akteure*

Verlaufsmodelle sind aber nicht das einzige, was die spekulative Geschichtsphilosophie anzielt. Sie will auch wissen, wie es zu diesem Verlauf kommt – und kommen muß. Sie will die *Faktoren und Akteure* der Geschichte benennen. Hierzu nun ist im Lauf der Denkgeschichte wiederum verschiedenes gesagt worden. Ibn Khaldun (um 1400 u.Z.) nahm sechs Faktoren an, die mit einer Ausnahme alle von der Art sind, wie wir sie heute als Naturgesetzmäßigkeiten auffassen. Das *Klima*, von dem er an zentralen Stellen spricht, findet dann in der bürgerlichen Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts vorrangige Beachtung, bis ihm Herder bescheinigte, es „zwingt“ nicht, es „neigt“ nur. Hegels zu sich kommender, in der Geschichte sich verwirklichender *Geist* ist als primärer Geschichtsfaktor zu verstehen, ebenso die wirklichen Lebens- und das heißt: *Produktionsverhältnisse*, die Marx untersucht. Die Liste ließe sich historisch fortsetzen und wäre in einer Geschichte der spekulativen Geschichtsphilosophie darzustellen. Darauf kommt es mir hier nicht an.

Ich will vielmehr auch bei dieser Frage nach den Faktoren oder Akteuren der Menschheitsgeschichte wieder nur ein paar typische Antworten der spekulativen Geschichtsphilosophie skizzieren. Als Hilfsvorstellungen dienen mir jetzt aber nicht geometrische Gebilde, wie im Fall der Verlaufsmodelle, sondern Qualifikationen des Bewußtseins: *Autonomie* und *Heteronomie*, also Selbst- und Fremdbestimmtheit. Ich spreche von einem autonomen Geschichtsbild, wenn die Auffassung vertreten wird, daß die Subjekte der Geschichte, die Menschen, dieses Geschehen ausschließlich selbst bewirken und gestalten. Von Heteronomie spreche ich, wenn hinter den Menschen eine ihnen fremde, übergeordnete Kraft angesetzt wird, deren Willen oder deren Eigengesetzlichkeit die Menschen in der Geschichte lediglich vollziehen.

Nun ist dies natürlich eine sehr schematische Unterscheidung. In Wirklichkeit – in der Wirklichkeit des Denkens über Geschichte – finden sich sehr verschiedenartige Modelle, die allesamt heteronome und autonome Elemente enthalten. Es gibt jedoch schwerpunktmäßig Unterschiede, und um das Typische zu erfassen, mag die Unterscheidung nützlich sein.

Unter den *heteronomen Geschichtsauffassungen* möchte ich zwei Grundtypen unterscheiden: entweder wird angenommen, daß in der Geschichte ein *Natur- oder Weltgesetz* wirkt, eine unpersonale Kraft, oder es wird gedacht, daß eine planend-voraussetzende, *personale Kraft*, die über den Menschen steht, das Geschehen lenkt.

In beiden Fällen kann man noch weiter fragen, ob oder inwieweit der Plan oder die Gesetzmäßigkeit als erkennbar gilt. So etwa gehört die christlich-mittelalterliche Geschichtsauffassung zum zweiten Typ, wobei nach ihrem Selbstverständnis einige wesentliche Stationen (der Anfang, die Hauptepoche, das Ende im *Weltgericht*) gewußt werden (aus der *Offenbarung*), andere Einzelheiten jedoch im Dunkeln bleiben. Ähnlich verhält es sich bezüglich der Bekanntheit des Ablaufplans bei heteronomen Geschichtsauffassungen des ersten Typs, etwa in der stoischen Geschichtsphilosophie oder bei Spengler.

Auch unter den *autonomen Geschichtsbildern* gibt es Unterschiede, wenn man die Frage nach den eigentlichen Akteuren oder Faktoren noch weiter differenziert.

Eine Möglichkeit ist, daß man die Geschichte als ein Geschehen auffaßt, das *Individuen* (die „großen Männer“) nach ihren jeweils individuellen Plänen gestalten, wobei sich die Frage anschließt, ob diese Pläne insgesamt einen Gesamtplan ergeben oder nicht. Die Frage hat Hegel mit seiner These von den *weltgeschichtlichen Individuen* zu beantworten versucht.

Eine andere Form dieses Typs autonomer Geschichtsbilder liegt vor, wenn als die eigentlichen Akteure der Geschichte nicht einzelne angesehen werden, sondern *Gruppen von Menschen* (Klassen, Gesellschaften, Staatswesen): auch hier kann der Plan – zumindest ab einer bestimmten Entwicklungsstufe – als erkennbar und erkannt angesehen werden, oder aber als dunkel und unbekannt. Marx vertritt wohl diesen Typ in der ersten Variante, der Strukturalismus und seine Nachfolger in unserer Gegenwart in der zweiten.

Diese und ähnliche Gesichtspunkte erlauben uns, in die Fülle von Thesen und Positionen, die in der spekulativen Geschichtsphilosophie vorgelegt worden sind, eine andere als nur die chronologische Ordnung zu bringen. Über die Begründetheit oder Unbegründetheit, die Wahrheit oder Irrigkeit der angesprochenen Positionen ist mit einer solchen Einteilung freilich noch gar nichts ausgesagt.

## 2

Wenn es die Absicht der kritischen Geschichtsphilosophie ist, die Erkenntnismittel und deren Anwendung zu untersuchen, mit deren Hilfe sicheres Wissen über die Geschichte erlangt werden kann, so unterscheidet sich dieses Ziel von dem der spekulativen Geschichtsphilosophie wesentlich.

Wir können hier Diltheys Unterscheidung von *Geistes-* und *Naturwissenschaften* zum Ausgangspunkt nehmen, um zwei Richtungen der kritischen Geschichtsphilosophie zu kennzeichnen: die *hermeneutische* und die *naturwissenschaftliche*. Der Unterschied liegt darin, welche Methoden der Gegenstandserfassung als die notwendigen und hinreichenden Bedingungen gesehen werden, historische Sachverhalte angemessen in den Griff zu bekommen.

a) Die *hermeneutische Orientierung* der Geschichtserfassung geht davon aus, daß die Interpretation sinnvoller schriftlicher oder sprachlicher Dokumente ein ganz eigengeartetes Problem darstellt, und postuliert für deren Erfassung eine besondere, in diesem Bereich – und nicht bei der Erfassung der Natursachverhalte – notwendige, aber auch hinreichende Verstandesoperation – das *Verstehen*. Diese Position sieht daher ihre Hauptaufgabe darin, Merkmale für richtiges Verstehen wie für Mißverstehen anzugeben, und Methoden zu formulieren, mit denen das eine vom anderen in konkreten Fällen unterschieden werden, bzw. mit denen man solches Unterscheiden lernen kann. Dilthey, Collingwood oder Gadamer sind nur einige der bekanntesten Autoren, die dieses Problem zu lösen versucht haben. Auch hier kann es nicht auf Einzelheiten ankommen, doch möchte ich sagen, was mir das Kennzeichnende an dieser Tradition zu sein scheint. Es sind vor allem zwei Dinge:

Erstens ist die hermeneutische Geschichtstheorie davon gekennzeichnet, daß sie eine Wiederholbarkeit der Intentionen, wenn nicht sogar der Gefühle, Denkweisen, des ursprünglichen Erzeugers eines historischen Relikts durch den Interpreten dieses Relikts annimmt oder anstrebt. Diltheys Wort von der „Einfühlung“ ist ebenso dafür ein deutlicher Beleg wie Collingwoods „enactment“, Gadamers „Wirkungsgeschichte“ und die Konstruktion einer „idealen Sprachsituation“ durch Habermas.

Das zweite Merkmal der hermeneutischen Position scheint mir zu sein, daß die Hauptfrage – oder die ausschließliche Frage – dieser Richtung darauf geht, festzustellen, *was* gewesen ist, und nicht darauf, *warum* geschehen ist, was geschah, oder, mit anderen Worten, daß sie ihr Ziel in einer angemessenen Beschreibung und nicht in einer möglichst wahrscheinlichen Erklärung der historischen Phänomene aufgrund wissenschaftlicher überprüfbarer Gesetzmäßigkeiten sieht.

b) In beiden Punkten ist die *naturwissenschaftliche Richtung* der kritischen Geschichtsphilosophie von der hermeneutischen verschieden.

Zunächst wird hier versucht, Mittel und Wege zu finden, um das Rekonstruieren der Vergangenheit aufgrund vorliegender Zeugnisse oder Relikte mit Hilfe von Hypothesen, die in verschiedenen Wissenschaften – von der Physik und Chemie bis zur Psychologie und Ökonomie – gefunden und bewährt worden sind, zu gewährleisten. Es ist ja offenkundig, daß im Bereich der Archäologie, der Paläontologie, aber auch bei der Datierung von schriftlichen und nichtschriftlichen Quellen Hypothesen der Chemie, der Biologie oder der Physik und Astronomie anwendbar sind und auch tatsächlich angewandt werden. Ähnliches könnte ebenso bei psychologischen oder soziologischen Hypothesen für andere Bereiche der historischen Erkenntnis der Fall sein. Dabei werden Argumente, Schlüsse zur Konstatierung von Fakten vorgelegt, die im Ganzen jenem Erklärungsschema entsprechen, das für naturwissenschaftliche Erklärungen gilt. Also nicht eine beson-

dere Verstehensoperation solle angewandt werden, um zu erfahren, was wirklich hinter den Daten, den Relikten sich als historische Wirklichkeit rekonstruieren läßt, sondern dazu werden die auch in den Naturwissenschaften üblichen Erkenntnismöglichkeiten als notwendig und ausreichend betrachtet.

Aber auch im zweiten Punkt kann sich diese Richtung von der hermeneutischen unterscheiden: es gibt hier immer wieder auch die Tendenz zu dem, was Popper den „pronaturalistischen Historizismus“ nennt, also das Streben nach einer systematisch-theoretischen Geschichtswissenschaft, die ebenso Erklärungen für den bisherigen Verlauf, wie Prognosen für den künftigen Verlauf anstrebt. Dieser zweite Punkt ist mit dem ersten zwangsläufig verbunden, es kommt daher durchaus vor, daß Forscher, die in Fragen der Rekonstruktion geschichtlicher Sachverhalte an den Naturwissenschaften (oder auch an nichthistorischen Sozial- und Humanwissenschaften) orientiert sind, daraus nicht die Berechtigung oder die Forderung ableiten, quasi naturwissenschaftliche Theorien über den Gesamtverlauf der Geschichte belegen zu können. Eine materialistische Geschichtsauffassung wird beide Punkte zu berücksichtigen haben: sie wird einerseits die Methoden und Hypothesen einschlägiger Wissenschaften anwenden und weiterentwickeln, und sie wird andererseits die komplexen Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung menschlicher Gesellschaften nicht auf deterministische Weise zu reduzieren suchen.

Soviel also in Kürze zur Frage, was die Geschichtsphilosophie eigentlich will. Ich meine nicht, einen halbwegs vollständigen Überblick zu dieser Frage gegeben zu haben, aber etliche wichtige Fragestellungen und Positionen sind, so glaube ich, angeklungen.

### Hinweise zur weiteren Lektüre

- Bubner, R.: *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen* Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984
- Danto, A.C.: *Analytische Philosophie der Geschichte* Frankfurt: Suhrkamp 1980
- Dray, W.C. (Hg.): *Philosophical Analysis and History* New York 1960
- Habermas, J.: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* Frankfurt: Suhrkamp 1976
- Kon, I.S.: *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts* 2 Bde. Berlin-DDR 1964
- Meran, J.: *Theorien in der Geschichtswissenschaft. Die Diskussion über die Wissenschaftlichkeit der Geschichte* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985
- Nagl-Docekal, H. u. F. Wimmer (Hg.): *Neue Aufsätze in der Geschichtswissenschaft* Wien: VWGÖ 1984
- Popper, K.R.: *Das Elend des Historizismus* Tübingen 1971
- Sandkühler, H.-J.: *Geschichte, gesellschaftliche Bewegung und Erkenntnisprozeß* Frankfurt: Vlg. marxist. Blätter 1984
- Wright, G.H. von: *Erklären und Verstehen* Frankfurt 1974

## Günter Fellner MATERIALISMUS UND GESCHICHTSWISSENSCHAFT Einige Fragen erörtert anhand des Konzepts von Ludo M. Hartmann

Anfangs ist die Frage zu beantworten, ob sich der 1924 verstorbene österreichische Historiker Ludo Moritz Hartmann einer „materialistischen“ Geschichtswissenschaft verpflichtet fühlte. Zur Zeit der heftigen Debatte über Karl Lamprecht fand im Jahr 1896 der Deutsche Historikertag in Innsbruck statt. Die Haltung, die Hartmann auf dieser Tagung einnahm, beschrieb er selbst mit den Worten: „Ich zog aus, um die sogenannte ‚materialistische‘ Geschichtsauffassung zu vertheidigen ...“<sup>1</sup>.

Dieses Bekenntnis ist bemerkenswert, ebenso das Umfeld, in welchem es abgelegt worden ist. Damit ist nicht gemeint, daß Hartmann die *communis opinio* seines Faches ausgedrückt hätte, vielmehr, daß die Art und Weise der Diskussion damals für die Erörterung dieser Fragen noch heute anregend, gelegentlich aber auch hemmend sein kann. Vor allem soll uns das Wort von der Verteidigung daran erinnern, daß eine Materialismuskonzeptsdiskussion immer, wenn auch nicht ausschließlich, in ihrem historischen Zusammenhang zu sehen und offenbar nicht möglich ist, ohne sich selbst und andere in die Rolle des Verteidigers bzw. Angreifers zu drängen.

Es kann nicht übersehen werden, daß Hartmann die eingangs gestellte Frage nicht nur positiv beantwortet, sondern zugleich eine bemerkenswerte Einschränkung gemacht hat, indem er von der „sogenannten“ materialistischen Geschichtsauffassung sprach<sup>2</sup>. Die Ursache für diesen vorsichtigen Umgang mit dem Begriff liegt ziemlich sicher in seiner Rezeption der Erkenntnistheorie Ernst Machs<sup>3</sup>. Daher lehnt er es ab, Aussagen über die Natur der „Dinge an sich“ für wissenschaftlich vertretbar zu halten. Dies schließt konsequenterweise sowohl idealistische als auch materialistische „metaphysische“ Behauptungen aus.

Somit kann Hartmann prinzipiell als Vertreter einer mittels materialistischer Grundsätze operierenden Geschichtswissenschaft betrachtet werden, auch wenn er es abgelehnt hätte, als Anhänger einer metaphysischen Weltansicht, und sei es einer materialistischen, zu gelten.

## II

Was verstand Hartmann unter einer materialistischen Geschichtsauffassung? Die Antwort auf diese Frage fällt schwieriger und weniger eindeutig aus. Sie kann nicht durch das Zitieren ausdrücklicher Stellungnahmen allein gegeben werden. Dazu ist zudem eine summarische, etwas vergrößernde Beschreibung der Praxis dieses Historikers erforderlich.



GUTSCHEIN FÜR EIN EXEMPLAR LISTEN  
EINZULÖSEN BEI DER  
BUCHHANDLUNG HERRMANN  
1010 WIEN, GRÜNANGERGASSE 3

LISTEN VERFÜHRT ZUM LESEN  
DIE BUCHHANDLUNG HERRMANN ZUM  
BUCHERKAUFEN

a) Materialistischer Funktionszusammenhang der Gegenstandsbereiche (Koexistenzgesetz)

Hartmann hat immer einen eindeutig gerichteten Wirkungsmechanismus gesehen zwischen Wirtschaft, Sozialstruktur, Politik und Kultur. Das jeweils in der Reihe Folgende war ihm eine „Funktion“, d.h. eine Abhängigkeit des Vorhergehenden. So schreibt er einmal: „Die Politik aber ist eine Funktion des Staates, und der Staat selbst ist nur aus seiner jeweiligen wirtschaftlichen Bedingtheit und seinem Klassenaufbau verständlich.“<sup>4</sup> Die ersten drei Kapitel seiner erfolgreichen populärwissenschaftlichen Ausführungen zum „Untergang der antiken Welt“ tragen die Überschriften:

- I. Die wirtschaftliche Entwicklung
- II. Die politische Entwicklung
- III. Die religiöse Entwicklung<sup>5</sup>

Hartmann hat die Termini und die Art der Kombination der Marx'schen Geschichtstheorie entlehnt. Diese Entlehnung geschieht jedoch nicht ohne deutliche Akzentverschiebung. Diese klingen an, wenn er an Mach schreibt, die Grundidee von Marx wäre,

dass soziale Einrichtungen – wie ich meine, fast stets unbewusst entstanden und nur dann (...) sich festsetzen können, wenn die wirtschaftlichen Grundbedingungen gerade für diese Einrichtungen gegeben sind, wenn sie nach der Marx'schen Formulierung durch den Klassenkampf gegeben sind.<sup>6</sup>

In expliziten Stellungnahmen wie dieser, mehr noch in seiner historiographischen Praxis wird deutlich, daß Hartmann diesem Koexistenzgesetz<sup>7</sup> ein Basis-Überbau-Modell zugrunde legt. Vergleicht man seine Position mit den berühmten Formulierungen von Marx im Vorwort „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“, lassen sich zusammenfassend einige typische Unterschiede hervorheben:

- statt von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen spricht er zumeist ohne genauere Unterscheidung von wirtschaftlichen Verhältnissen
- mehr als schon bei Marx betont wird, streicht er das notwendige, d.h. vom Willen der Menschen unabhängige Zustandekommen der (Produktions-) Verhältnisse hervor; analog die Determiniertheit des Bewußtseins der Menschen durch ihr gesellschaftliches Sein
- anstelle der Revolution als Folge des Widerspruchs zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen sieht er stärker eine evolutionäre Gesamtentwicklung, in der er allerdings kurzfristige revolutionäre Phasen für möglich hält<sup>8</sup>
- statt von Widersprüchen (des materiellen Lebens), Antagonismen (in der Form der gesellschaftlichen Produktionsprozesse, in den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen) pflegt er eher von mangelnder „Anpassung“ an die (notwendige) Entwicklung zu sprechen

Eine im Marxismus mehr oder minder vorgesehene

„relative Selbständigkeit“ des Überbaus gegenüber der Basis<sup>9</sup> spielt in Hartmanns Theorie keine nennenswerte Rolle. Er betont dagegen demonstrativ den „Parallelismus“ zwischen den sogenannten äußeren Tatsachen der ökonomischen, politischen und rechtlichen Entwicklung einerseits und den Ideen andererseits: „Jene und diese sind eben nur die verschiedenen Seiten einer Entwicklung (...).“<sup>10</sup> Von Dialektik ist nicht die Rede. Er rückt diese despektierlich in die Nähe einer „Hegelei“<sup>11</sup>. Der Strom der Entwicklung, der Evolution im sozioökonomischen wie letztlich im universalen Geschehen ist allemal stärker, als gegenläufige Wirbel sein können<sup>12</sup>.

b) Evolutionistische Geschichtsauffassung (Sukzessionsgesetz)

Eng mit der Vorstellung des materialistischen Funktionszusammenhanges der wesentlichen Gegenstandsbereiche verbunden ist bei Hartmann eine bestimmte Sicht des Gesamtverlaufs der Geschichte. Er beschreibt ihn mit stark darwinistisch und gruppensoziologisch gefärbten Begriffen und faßt ihn zusammen mit: fortschreitender Vergesellschaftung, fortschreitender Produktivität, fortschreitender Differenzierung.<sup>13</sup> Indem er an die eher nebenbei gemachte Feststellung des Nationalökonomen Karl Rodbertus, extensiv und intensiv fortschreitende Gemeinschaft sei das Gesetz der Geschichte, anknüpft, führt er diesbezüglich einmal aus:

Denn im gruppenweisen Kampfe ums Dasein muß diejenige Gruppe die Wahrscheinlichkeit des Überlebens und Obsiegens für sich haben, diejenige Gruppe als die passendste durch natürliche Zuchtwahl hervorgehen, welche die stärkste ist, d.h. welche sich mit ihrer Organisation derart der Natur angepaßt hat, daß sie am stärksten extensiv und intensiv assoziiert ist. Es müssen aber sowohl der Natur gegenüber als auch im Kampfe untereinander die stärker vergesellschafteten Gruppen die weniger extensiv oder intensiv assoziierten verdrängen, d.h. auf die üblichen staatlichen Einteilungen angewendet, größere Staatengemeinschaften und Staaten mit geringeren Klassengesetzten müssen überwiegen (...) die historische Entwicklung bewegt sich auf dem Wege der Klassenkämpfe in der Richtung nach der Aufhebung der Klassen und auf dem Wege der Staatskämpfe in der Richtung der Aufhebung der Staatengegensätze. Man mag diese Entwicklungstendenz als historisches Assoziationsgesetz oder als Gesetz der fortschreitenden Vergesellschaftung oder auch etwas hochtrabend als soziologisches Grundgesetz bezeichnen.<sup>14</sup>

Für die Materialismussfrage scheint mir dabei weniger bedeutsam zu sein, ob und inwieweit diese soziologische Begrifflichkeit zur Analyse und Beschreibung des historischen Geschehens geeignet ist. Entscheidender ist m.E., daß für Hartmann eine Geschichtswissenschaft, die ihren Namen als Wissenschaft verdienen soll, sich möglichst dem Standard der wissen-



schaftlichen Erkenntnisse und Methoden anzunähern hat. Für Hartmann stand außer Frage, daß der Standard bei den exakten Wissenschaften zu finden ist, also in den naturwissenschaftlichen Fächern, etwa in der Physiologie, Biologie, vor allem im Evolutionskonzept Darwins bzw. in den damit in seinen Augen kompatiblen Formen einer Soziologie als Lehre von der Gesamtgesellschaft.

Die menschliche Geschichte ist für ihn „ein Teilgebiet der organischen Entwicklungslehre“<sup>15</sup>. Aus der ontologischen Einheit folgert er, zumindest versuchsweise, die methodische:

Wenn nun dieselben Verhältnisse, die sich in der übrigen organischen Welt nachweisen lassen, beim Menschen wiederkehren, muß es um so gerechtfertigter erscheinen, für die Erklärung der Abfolge der Ereignisse der Menschheitsgeschichte versuchsweise dieselben Kategorien anzuwenden, welche sich dort bewährt haben.<sup>16</sup>

Es erübrigt sich hier, näher auszuführen, daß er den Istzustand der eigenen Disziplin zu seiner Zeit weit von diesem Ideal entfernt sah. Er forderte auch für die Historie die „Sprache der Sozial- und Naturwissenschaften“, während seines Erachtens mancherorts noch die „Sprache der Heiligen“ den Ton angebe<sup>17</sup>.

Der Historismus – damit meine ich in einer sehr pragmatischen Definition die etablierte akademische Historikerschaft in der Umgebung Hartmanns, sowohl als Forschergruppe als auch als Repräsentanten eines Forschungsprogrammes zur Rekonstruktion und Interpretation der Geschichte – hat Positionen Hartmanns und anderer materialistisch verurteilt. Dieser Vorwurf wurde nicht immer sachlich und persönlich zurecht erhoben. In einer Reihe von Fällen jedoch durchaus zutreffend. Dazu kann auch das folgende gezählt werden.

#### c) Vorrang des Kollektiven vor dem Individuellen

Immer wieder ist von Vertretern des Historismus, vor allem im deutschsprachigen Gebiet, betont worden, Würde und Wert der Geschichtswissenschaft seien an die „individuelle“ Größe gebunden<sup>18</sup>. Mit ihr konnten historische Persönlichkeiten, „Große Männer“, gemeint sein, aber auch die Ideen und andere, vor allem geistige Phänomene. Als kennzeichnend für sie alle empfand man ihre Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit, Unvergleichbarkeit.

Während von ihnen daher das Festhalten an der biographischen Methode als grundsätzlich notwendig erachtet worden ist<sup>19</sup>, hat Hartmann, auch wenn er selbst eine kleine Biographie über seinen Lehrer Theodor Mommsen veröffentlicht hat, eindringlich vor der Neigung, die Geschichte als Abfolge historischer Persönlichkeiten zu sehen und darzustellen, gewarnt. Er verurteilte seinerseits diese Methode als „Plutarchismus“ und stellte grundsätzlich fest: „Tatsächlich läßt sich der isolierte Mensch niemals und nirgends aufzeigen.“<sup>20</sup> Die übliche biographische Methodik greife sachlich und methodisch zu kurz:

Man nimmt die Personen heraus aus dem weiteren Milieu der Geschichte; höchstens daß man das Vaterhaus und die damals herrschenden Ideen beschreibt. Aber Sie sehen ohne weiters, daß die Kausalreihe nicht sehr weit zurückreicht.

Je tiefer die Kausalreihe reicht, desto wissenschaftlicher das Ergebnis. Ein Weg, sie voranzutreiben, sei es, „Massenerscheinungen“ zu untersuchen, wo man mit Durchschnitt rechnen, wo man die Resultierende ziehen kann aus den vielen Handlungen der einzelnen, wo man eher verallgemeinern kann.

Als Historiker und Soziologe sah Hartmann daher nicht das Individuum, sondern die *Gruppe* als Grundgröße an, die Gruppe, deren Größe je nach Sachlage völlig unterschiedliche Dimensionen annehmen kann.

Der Mensch lebt und kämpft nicht einzeln, sondern in Gruppen von verschiedenen Größen und Zusammensetzungen. Die Art des inneren Zusammenhanges dieser Gruppe bezeichnet man am besten mit dem Worte Organisation. Faßt man nur die Geschichte dieser Gruppen und ihres Zusammenhanges bei der Entwicklung ins Auge, so treibt man Sozialgeschichte.<sup>21</sup>

Die mit der biographischen Methode verknüpfte Untersuchung der Motive oder Psyche des Akteurs stößt bei Hartmann aus einer Reihe von Gründen auf Ablehnung. Er bleibt jedenfalls äußerst reserviert. Wenn schon, dann käme auch hier nur eine Psychologie von Kollektiven in Frage. Dieser Schluß drängt sich auf, wenn man liest, wie er der Tendenz Karl Lamprechts, zunehmend „psychologische“ Erklärungen und Schemata zu verwenden, begegnet:

Übrigens beschäftigt sich LAMPRECHT nicht so ausführlich mit der „Psyche“ des Proletariats, wie er es mit der „Psyche“ des Unternehmers getan hat. Und doch würde, wenn man schon psychologisch sein will, die Psychologie der 3 000 000 sozialdemokratischen Stimmen die Psychologie Krupps aufwiegen.<sup>22</sup>

#### d) Kampf gegen Telos und freien Willen

Die Annahme einer geschichtswirksamen Staatsidee, eines geschichtlichen Heilsplanes, des Wirkens vom „Wesen“ oder der „Natur“ einer Sache her – die Annahme dieser oder ähnlicher teleologischer Kräfte bezeichnet Hartmann als „metaphysisches Vorurteil“. Sie ist in seinen Augen ungeeignet, den eigentlichen Triebkräften des Geschichtsprozesses auf die Spur zu kommen. Im Gegenteil, sie führe in die Irre. Mit der gleichen Vehemenz lehnt er ab, was er in Analogie zum metaphysischen das „psychologische Vorurteil“ nennt, nämlich die Vorstellung, Intentionen und Motive des Menschen, da aus einem „freien“ Willen des historischen Subjekts resultierend, wären zur Erklärung der geschichtlichen Entwicklung notwendig, gar wesentlich. Er behauptet hingegen die „Determiniertheit des menschlichen Willens“:

Zu allen Zeiten war es nicht das planmäßige bewußte Streben des Menschen, sondern die wirtschaftliche Not und der Zwang zur Anpassung, der zu neuen Wirtschaftsformen und zu jeglichem Fortschritt in der Organisation des menschlichen Lebens geführt hat.<sup>23</sup>

Was den Historiker immer wieder zur psychologischen Betrachtungsweise und zur „Motivenforschung“ verleite, sei neben anderem der Umstand, daß ihm die historischen Quellen in der Regel „psychologisch belebt“ vorliegen<sup>24</sup>. So nimmt er gern als Ursache, was ihm nur Symptom sein sollte, und verfehlt sein Ziel, auf die „physikalischen“ Abhängigkeiten, d.h. die nicht-psychologischen rückzuschließen. Während die Absichten historischer Gestalten bei Historikern der Schule des Historismus ein zentrales Forschungsobjekt bilden, ihr Feststellen, Nachfühlen und Verstehen auf dem Weg der Hermeneutik geradezu die Eigenart des Faches und ihrer Methodik ausmachen, bezieht Hartmann eine absolut konträre Position:

Die psychologische „Erklärung“ ist keine Erklärung, weil sie andere Zusammenhänge voraussetzt, als in der übrigen Natur angenommen werden, und weil sie nichts tut als zwei Seiten desselben Vorganges beschreiben.

Daran fügte er den Vergleich:

Eine historische Tatsache psychologisch erklären bedeutet etwa ebenso viel, wie wenn ein Naturforscher die bei einer Oxydation entstehende Wärme durch das Leuchten der zugleich entstehenden Flamme erklären wollte.<sup>25</sup>

Eine Rekonstruktion der Motive ist natürlich möglich, jedoch entbehrlich. „Motivforschung“ kann bestenfalls das historische Gesamtbild rein additiv, ohne substantiellen Eigenwert vervollständigen und ergänzen.

Es ist sicher kein Zufall, daß Hartmann in der mehrbändigen „Geschichte Italiens im Mittelalter“, ein Werk, welches ihm auch in weltanschaulich und methodisch anders orientierten Kreisen fachmännische Anerkennung gebracht hat, es spürbar vermeidet, Gestalten als Träger „höherer“ Ideen oder als individuell bedeutsame historische Faktoren zu charakterisieren. Das zeigt z.B. das Urteil über den Ostgotenkönig Theoderich ebenso wie dasjenige über den Frankenkönig Karl, zwei Gestalten, die auch einem breiteren Publikum bekannt waren.

Theoderich war nicht einer von denen, welche den Wagen der Geschichte zu lenken scheinen, weil sie den Lauf seiner Rosse vorausberechnen. Er war nicht der Bahnbrecher der Zukunft, sondern nur der vollendetste Ausdruck der Gegenwart. Sein Werk war nicht massgebend für die folgenden Geschlechter, es hat den, der ihm den Namen gab, nicht überdauert.<sup>26</sup>

Theoderich habe „nicht aus dem Kreis der Verhältnisse und Ideen heraustreten(können), in die er durch die historische Entwicklung gebannt war. Ähn-

lich fällt die Bewertung Karls d. Großen aus. Auch seine Schöpfung habe sich als „Koloß mit tönernen Füßen“ erwiesen<sup>27</sup>.

#### e) Materielle Kultur

Hartmann tendiert – jedoch strikter in der Theorie als in der Praxis – weg von der politischen Geschichte, vor allem von der Personen- und Diplomatiegeschichte, die seines Erachtens nur die relativ kurzfristig relevante Ereignisgeschichte erfasse. Ihm liegen hingegen tiefer und länger wirksame Entwicklungen und Strukturen am Herzen, insbesondere solche im Wirtschafts- und Sozialbereich. Ihrer Erfassung diene etwa die Auswertung von Privaturkunden zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Italiens im (frühen) Mittelalter, seinem hauptsächlichsten Arbeitsgebiet – ein Schritt, der von seinem Schüler Ernst Stein als „Großtat“ gewertet worden ist, obwohl beiden klar war, daß hier noch eine riesige „Masse“ der Aufarbeitung harpte und von einem einzelnen gar nicht zu bewältigen war<sup>28</sup>. Als Plan schwebte Hartmann nach eigenen Worten vor,

eine möglichst vollständige Induktion herzustellen, welche, von den wirtschaftlichen Einzeltatsachen ausgehend, eine Synthese rekonstruiert, welche in möglichst knapper Form das wirkliche Leben der Zeit widerspiegelt.<sup>29</sup>

An anderer Stelle heißt es:

Schriftsteller und Annalisten berichten von Haupt- und Staatsaktionen, nicht aber zu unserer Belehrung vom Kleinleben des Privatverkehrs, von Zünften und dergleichen.<sup>30</sup>

Was in Teilen der internationalen Geschichtswissenschaft, z.B. in den Arbeiten der französischen „Annales“-Schule, als materielle Kultur angesehen wird und bis zu einem gewissen Grad nun im deutschsprachigen Bereich zumeist unter dem Titel der Alltagsgeschichte erfaßt wird, figuriert also auch bei Hartmann als Bestandteil einer materialistischen Gesamtkonzeption. Sein Terminus „Kleinleben“, der sicherlich nicht auf den ökonomischen „Privatverkehr“ zu beschränken ist, sondern letztlich den gesamten unmittelbaren Lebensbereich der Menschen, der sie gleichermaßen prägt wie widerspiegelt, umfaßt, wird jedoch bei Hartmann weder im Forschungsprogramm noch in seiner Forschungspraxis näher erarbeitet. Dazu haben zum einen der triviale Umstand arbeitsökonomischer Prioritäten beigetragen, zum anderen aber auch Hemmnisse, die in grundsätzlicheren Positionen seiner Geschichtsauffassung verankert sind. Sie ließen ihn tendentiell als irrelevant erachten, was gegenüber dem Hauptstrom der Entwicklung nur ein Seitenarm zu sein schien, was sich in individuellen oder kollektiven Bahnen nur auf der psychischen und Bewußtseinsebene bewegte.

## III

Beim Hervorheben der von Hartmann als materialistisch gedachten bzw. der hier als materialistisch angesehenen Komponenten in seinem Werk wurde keine Vollständigkeit angestrebt. Noch weniger ist damit gemeint, daß sie die einzig möglichen Formen eines geschichtswissenschaftlichen Materialismus sind. Wenn abschließend einige Fragen an die Konzeption bei Hartmann gestellt werden, so geht es ebenfalls nicht um eine vollständige oder systematische Erörterung. Weiterhin soll der Blick möglichst nahe an die Darlegungen Hartmanns geheftet bleiben, um konkret zu bleiben. Wesentliche Probleme sind auch bei ihm angesprochen, was zu einer allgemeineren oder aktuellen Debatte überleiten kann.

a) Zunächst zu seiner Sicht des Gesamtverlaufs der Geschichte (Sukzessionsgesetz, Evolutionistische Geschichtsauffassung). Es muß nicht wiederholt werden, was in der sogenannten Historizismus-Debatte, besonders von Karl Raimund Popper<sup>31</sup> an Einwendungen gegen die Hypothese oder gegen den Glauben an eine gesetzmäßig ablaufende, zu Vorhersagen berechtigende historische Entwicklung vorgebracht worden ist; ebenso nicht, was wiederum an Argumenten gegen die Popperschen Kritikpunkte in die Diskussion eingegangen ist<sup>32</sup>. Der durchschnittliche Fachgelehrte sieht sich heute kaum mehr veranlaßt oder in der Lage, universalgeschichtliche Überlegungen anzustellen und entsprechende Darstellungen vorzulegen. Dennoch wird eine materialistische Geschichtswissenschaft derartiges auch in Hinkunft nicht überzeugend können. Sie hat damit letztlich (wieder) ins Auge zu fassen, womit sich Hartmann in den grundsätzlichen Überlegungen vornehmlich befaßt hat,

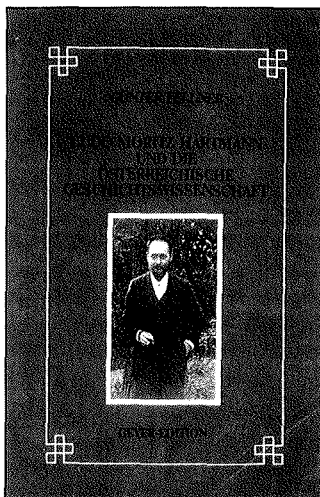
– mit Universalgeschichte 1, d.h. mit (möglichen) Gesetzmäßigkeiten des Naturgeschehens insgesamt, einschließlich des Gesamtgeschehens der Geschichte der Menschheit, diese subsumierend.

Heute scheint dies eher das Interesse philosophisch interessierter Evolutionstheoretiker und Biologen zu finden<sup>33</sup>.

– mit Universalgeschichte 2, d.h. mit (möglichen) Gesetzmäßigkeiten innerhalb der Gesamtgeschichte der Menschheit, ihren Entwicklungstendenzen, Antriebskräften, mit Fragen der Zwangsläufigkeit und Beeinflußbarkeit der Entwicklung, der Übereinstimmung und Überprüfbarkeit der Theoreme des historischen und dialektischen Materialismus u.a.m. Gegenüber Hartmann läßt sich feststellen, daß sein - theoretisch uneingestandener Glaube an einen weitgehend linear verlaufenden generellen Fortschritt, ob in seiner Gestalt (als fortschreitende Vergesellschaftlichung, Produktivität und Differenzierung) oder in einer anderen, heute wohl auf eine größere Skepsis stoßen dürfte.

b) Was den materialistischen Funktionszusammenhang der Gegenstandsbereiche, das Koexistenzgesetz oder die Basis-Überbau-Relation betrifft: Ein derartiger Zusammenhang stellt innerhalb einer materialistischen Geschichtsauffassung nach wie vor einen Eckpfeiler des Gesamtbaues dar. Die Art des Zusammenhanges und der gegenseitigen Abhängigkeit der Einzelbereiche, ihre Determiniertheit bzw. Interaktion, ihre sogenannte „relative Selbständigkeit“<sup>34</sup>, die Fragen der Widerspiegelungstheorie, der Abgrenzung der einzelnen Bereiche voneinander u.ä. – diese Fragen sind bis heute keineswegs einhellig und befriedigend beantwortet, trotz – und in manchem wohl auch wegen – der Vorgaben aus der Feder der Klassiker einer materialistischen Geschichtsauffassung.

Das Manko dürfte weniger darin liegen, daß keine bedeutenden Leistungen erbracht worden wären, um hier zu einer Klärung der Sachverhalte zu kommen; sowohl in der Geschichtsphilosophie als auch in der faktischen Durchleuchtung einzelner Geschichteperioden sind beeindruckende Studien vorgelegt worden<sup>35</sup>. Es dürfte eher darin begründet



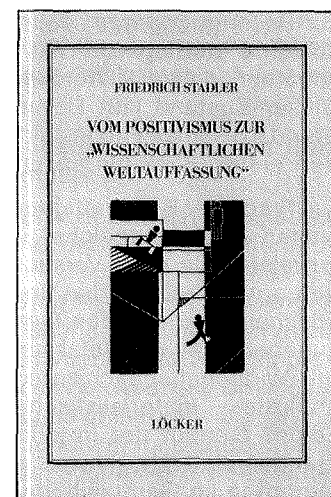
## IWK – BIBLIOTHEK

Günter Fellner:  
Ludo Moritz Hartmann und die österreichische Geschichtswissenschaft. Grundzüge eines paradigmatischen Konflikts

Veröffentlichung des Boltzmann-Instituts für Geschichte der Gesellschaftswissenschaften, Band 15 Geyer-Edition, Wien-Salzburg 1985. 510 Seiten

Friedrich Stadler:  
Vom Positivismus zur „Wissenschaftlichen Weltauffassung“. Am Beispiel der Wirkungsgeschichte von Ernst Mach in Österreich von 1895 bis 1934

Veröffentlichung des Boltzmann-Instituts für Geschichte der Gesellschaftswissenschaften, Band 8/9 Löcker Verlag, Wien-München 1982, 350 Seiten



sein, daß eine Überprüfung der anstehenden Theoreme nur mittels empirischer Analysen möglich ist und deren Ergebnisse wieder auf die theoretischen Konzeptionen rückwirken müssen. Selten ist jedoch der Fachhistoriker mit dem Geschichts- und Erkenntnisphilosophen, mit dem Marxologen usf. in einer Person vereint anzutreffen oder Teil eines produktiven Teams. Dafür mag es viele, sicher nicht nur arbeitsökonomische Ursachen geben. So dominiert weiterhin, um einen Begriff Hartmanns zu verwenden, ein wenig befriedigender „Parallelismus“ zwischen der Darstellung der ökonomischen, politischen, rechtlichen ... Tatsache einerseits und der Idee andererseits.

c) Bezüglich des Verhältnisses zwischen Individuum und Masse bzw. der Rolle der Einzelperson, kleinerer und größerer Kollektive innerhalb der Geschichtsentwicklung ist es wohl berechtigt zu sagen, daß der „Plutarchismus“ inzwischen an Einfluß verloren hat. Untersuchungen über transpersonale Strukturen und Prozesse haben im Gegenteil das „personale“ Element oft gänzlich aus dem Blickfeld verloren. Umgekehrt gibt es biographische Ansätze, die auf moderne methodische Art versuchen, Individuum und Gesellschaft in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und (relativen) Autonomie auszuloten<sup>36</sup>.

Die These einer strikten Determiniertheit des menschlichen Willen und der Interessenkämpfe, wie sie bei Hartmann zum Ausdruck kommt, erinnert an klassische, mechanisch-naturwissenschaftliche Formen des Materialismus<sup>37</sup>. Dialektische und weniger mechanistische Interpretationen sind schon im 19. Jahrhundert vorgelegt und inzwischen weiter durchdacht worden. Die dabei auftretenden Fragen (philosophischer, physiologischer ... Art) berühren die geschichtswissenschaftliche Praxis in jedem Fall, etwa in der laufenden Notwendigkeit, den mehr oder minder weiten Aktionsradius einzelner, diverser Gruppen, Klassen, des Menschen schlechthin im Ablauf der Geschichte festzulegen. Es ist leichter, über den Vergleich Hartmanns zu schmunzeln, eine psychologische Erklärung käme einer Erklärung der Oxydationswärme durch das Leuchten der Flamme gleich, als die implizierten Probleme zu lösen. Die Kriterien zur Bestimmung des subjektiven Faktors in der Geschichte dürften von Wissenschaftler zu Wissenschaftler und von Historiker zu Historiker schwanken. Dieser Zustand läßt Hartmanns harsche Kritik am Standard seines Faches aktueller erscheinen, als auf den ersten Blick hin anzunehmen wäre.

Die Frage der Beschäftigung mit materieller Kultur im weiten Sinn ist geeignet, auf die Problematik hinzuweisen, die beim Versuch entsteht, die notwendigen bzw. hinreichenden Bestandteile einer materialistischen operierenden Geschichtswissenschaft anzugeben. Hat die Befassung mit Alltagskultur oder mit Wirtschaftsgeschichte schon eine – zumindest implizite – materialistische Geschichtsanalyse zur Folge? Genügt der in kürzeren oder größeren Abständen plazierte Hinweis auf den Klassenkampf als Grundton im Geräusch, das wir aus der Vergangen-

heit vernehmen oder zu vernehmen glauben? Wie oft darf der materialistisch orientierte Historiker vom erkenntnisgewissen „Es war ...“ zum hypothetischen „Mir scheint ...“ wechseln?

#### IV

Von den im Konzept Hartmanns angesprochenen Elementen lassen sich Fäden in die gegenwärtige historische Praxis und Diskussion von einer Reihe von Stellen aus weiterspinnen – was auch geschieht, gelegentlich vielleicht intensiver geschehen sollte. Erwähnt sei lediglich der „gruppensoziologische“ Aspekt. Es scheint, daß zwischen der Aufmerksamkeit für historische Einzelpersonen, mündend in Biographien, und für die im Vergleich dazu relativ „großen“ Objekte wie Staat, Gesellschaft, Epoche, Partei, Bauernschaft usf. noch viel Brachland liegt. Der Sprung vom Einzelfall auf das Ganze (und umgekehrt) könnte erst so in den einzelnen Phasen des Überganges genauer erfaßt werden, denn der „Mensch lebt und kämpft nicht einzeln“, wie Hartmann es formuliert hat, „sondern in Gruppen verschiedener Größe und Zusammensetzung.“

Zum Abschluß sei auf zwei Seiten der Hartmannschen Konzeption hingewiesen, die bisher nicht zur Sprache gekommen sind und dennoch in seinem Leben wie in seinem Werk einen stets wirksamen Antrieb gebildet haben: das emanzipatorische Anliegen und eine weltweite, weltgeschichtliche Perspektive. Im Vorwort zu seinem letzten großen Unternehmen, der „Weltgeschichte in gemeinverständlicher Darstellung“ schreibt er:

Die „Weltgeschichte“, die wir dem Publikum vorlegen, ist, wie wir glauben, einem Bedürfnisse weiter Kreise unseres Volkes entsprungen. Mit der fortschreitenden Demokratisierung des öffentlichen Lebens Schritt haltend, entwickelte sich im letzten Jahrhundert die Bildung und die Politisierung der großen Massen; sie wollen nicht mehr Werkzeuge der Gesellschaft sein, sondern mit Bewußtsein ihre gesellschaftlichen Handlungen setzen; sie wollen begreifen, was um sie, was in ihnen vorgeht. (...) Und es ist ihnen natürlich mit Fragmenten, die ihnen hier und da zufliegen, nicht gedient, sie wollen das Ganze dieses gesellschaftlichen Werdens.<sup>38</sup>

#### Anmerkungen

- 1 Ludo M. Hartmann: Zum Historikertag in Innsbruck, in: Die Nation (Berlin) 13 (1895/96), Nr. 52, S. 786
- 2 Sie findet sich in dieser oder jener Form fast immer. Siehe z.B. Ludo M. Hartmann: Über historische Entwicklung. Sechs Vorträge zur Einleitung in eine historische Soziologie, Gotha 1905, S. 30
- 3 Zu Mach und seiner Rezeption vgl. Friedrich Stadler: Vom Positivismus zur „Wissenschaftlichen Weltauffassung“. Am Beispiel der Wirkungsgeschichte von Ernst Mach in Österreich von 1895 bis 1934, Wien-München 1982 (Veröffentlichungen des Ludwig-Boltzmann-Institutes für Geschichte der Gesellschaftswissenschaften 8/9)
- 4 Ludo M. Hartmann: Über die Ursachen des Weltkrieges, in: Scientia 9 (1915) Bd. 17, S. 361

- 5 Vgl. Ders., Der Untergang der antiken Welt. Sechs volkstümliche Vorträge. 2., veränd. Aufl., Wien-Leipzig 1910
- 6 Ludo M. Hartmann an Ernst Mach, 29.7.1910, Ernst-Mach-Institut, Freiburg i. Br.
- 7 Zum Begriff Koexistenzgesetz (sowie später zu dem des Sukzessionsgesetzes) vgl. Karl Acham: Historizität und Generalisierung. Zur Rolle des Historischen in den theoretischen Sozialwissenschaften, in: Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik. Bd. 3, München 1979 (dtv Wissenschaft 4342), S. 207 ff.
- 8 Siehe bes. Ludo M. Hartmann: Zur Soziologie der Revolution, in: Verhandlungen des 3. Deutschen Soziologentages, Kiel 1922, S. 24–39
- 9 Manfred Buhr u. Alfred Kosing: Kleines Wörterbuch der Marxistisch-Leninistischen Philosophie, Berlin 1974, S. 42
- 10 Ludo M. Hartmann (wie Anm. 2), S. 12
- 11 Vgl. Anm. 6
- 12 Ebda. stellt er fest: „Ich selbst bin kein Marx-Kenner.“
- 13 Vgl. Ludo M. Hartmann (wie Anm. 2), S. 62
- 14 Ebda., S. 60f.
- 15 S. 6
- 16 S. 28f.
- 17 Ders., Über den Beruf unserer Zeit. Optimistische Betrachtungen, Wien-Leipzig (1917) (=Der Aufstieg 2), S. 25
- 18 Vgl. als Überblick dazu Georg G. Iggers: Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart. 3. Aufl., München 1976 (dtv Wissenschaft 4059)
- 19 Nur drei Hinweise für Österreich: Ottokar Lorenz: Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben. Bd. 2, Berlin 1891, S. 177 u. 343 ff; Sigmund Herzberg-Fränkell: Moderne Geschichtsauffassung, in: Die feierliche Inauguration des Rektors der (...) Universität in Czernowitz, Czernowitz 1906, S. 19 f.; Hugo Hantsch: Geschichte und Soziologie, in: Wissenschaft und Weltbild 13 (1960) H. 4, S. 263
- 20 Ludo M. Hartmann: Geschichtsauffassung und Geschichtsdarstellung, in: Der neue Geschichtsunterricht. Hg. v. d. Arbeitsgemeinschaft sozialdemokratischer Lehrer und Lehrerinnen Deutschlands, Berlin 1921, S. 9 ff. (auch im folgenden)
- 21 Ders., (wie Anm. 2), S. 33
- 22 Ders., Karl Lamprecht. Deutsche Geschichte. Erg. Bd. 2/1, in: VSWG 2 (1904), S. 174
- 23 Ders., Das Wesen der Politik, in: Festschrift für Lujo Brentano zum 70. Geburtstag, München-Leipzig 1916, S. 216 f. u. ders., Die wirtschaftlichen Anfänge Venedigs, in: VSWG 2 (1904), S. 10 f.
- 24 Auch im folgenden ders. (wie Anm. 2), S. 10 f.
- 25 Ebda., 8
- 26 Ders., Geschichte Italiens im Mittelalter. Bd. 1, Leipzig-Gotha 1897, S. 227
- 27 Ders., ebda., Bd. 3, 1. Hälfte, Gotha 1908, S. 86 f.
- 28 Ernst Stein: Ludo Moritz Hartmann, in: VSWG 18 (1925), S. 324
- 29 Stephan Bauer: Ludo Moritz Hartmann, in: Neue Österreichische Biographie Bd. 3 (1926), S. 201 f.
- 30 Ludo M. Hartmann: Zur Wirtschaftsgeschichte Italiens im frühen Mittelalter. Analekten, Gotha 1904, S. 17
- 31 Vgl. Karl Raimund Popper: Das Elend des Historizismus. 5., verb. Aufl., Tübingen 1979 (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 3)
- 32 Siehe z.B. die Konzeption bei Jerzy Topolski: Methodology of History, Dordrecht-Boston 1976 (Synthese Library 88)
- 33 Stichwort hier ist „kulturelle Evolution“. Vgl. etwa Rupert Riedl: Kultur – Spätzündung der Evolution? Antworten auf Fragen an die Evolutions- und Erkenntnistheorie, München 1987
- 34 Wie Anm. 9
- 35 Ich erwähne nur das jüngste Unternehmen von Hans-Ulrich Wehler: Deutsche Gesellschaftsgeschichte. 4 Bde., München 1987 ff.
- 36 Ein Beispiel wäre Christian Meier: Caesar, München 1986 (dtv 10524); zu erwähnen sind natürlich auch die Arbeiten von Erik H. Erikson, bes. seine Biographien von Luther und Gandhi
- 37 Vgl. Philosophie. Hg. v. Alwin Diemer u. Ivo Frenzel, Frankfurt am Main 1967 (Das Fischer Lexikon), S. 160 f.
- 38 Ludo M. Hartmann (Hg.): Weltgeschichte in gemeinverständlicher Darstellung. 3., erw. u. veränd. Aufl., Gotha-Stuttgart 1925, S. VII

## Karl H. Müller DIE GROSSE IDEEN VOR 1914: MATERIALISTISCHE EINHOLUNGEN

Das Dogma von der **unbefleckten Ideenempfängnis**, kanonisiert durch Jahrzehnte internationalistischer Wissenschaftsgeschichtsschreibung<sup>1</sup>, dominiert weiterhin Szenarien wie Erwartungen, wenn es darum geht, dem Verlauf methodologischer Debatten, den Bruchlinien der Dynamik von Forschungsprogrammen, Paradigmenwechseln und ähnlichem nachzuspüren. Nicht wenig zur Popularität einer internalistischen Begrenzung für wissenschaftshistorische Entwicklungsperspektiven hat allerdings das Dogma von der anderen Seite beigetragen: die Vorstellung von den **einstürzenden Überbauten**, ist nur erst einmal der Unterbau revolutioniert - samt dem mittlerweile klassischen Kurzschluss: In einer **bestimmten** Klassenlage, speziell der herrschenden, **könne** man's Denken wohl nicht anders als eben geradeheraus – **so**; wobei **so**, in merkwürdig scholastischer Gehaltsarmut, mit dem **jeweiligen Bestand** an **tatsächlich** vorfindbaren Ideen in eins gesetzt wird.<sup>2</sup>

Was mit den weiteren kursorischen Notizen intendiert wird, läßt sich dann vielleicht auf die folgende Weise umschreiben: Damit sollen Räume für vornehmlich **materialistische** Denkübungen freigelegt werden, welche die ebenso eingelebten wie sterilen Frontstellungen zwischen Inter- und Externalisten auflösen, verflüchtigen könnten. Und als Anschauungsbeispiel dafür mögen drei große methodologische Kontroversen innerhalb der deutschsprachigen Sozialwissenschaften von ca. 1880 bis zum Ersten Weltkrieg dienen.

### Kurze Wiedererinnerungen

Ziel dieses Abschnitts wird's einfach, die drei methodologischen Debatten während dieser Jahrzehnte **knapp** in ihren **Kernen** zu rekonstruieren, nämlich den nationalökonomischen *Methodenstreit* zwischen Wien und der Jüngeren Historischen Schule der deutschen Nationalökonomie, zwischen Karl Lamprecht und dem Rest seiner Historikerzunft sowie zwischen Max Weber, Werner Sombart und anderen mit dem eingelebten nationalökonomisch-historischen Establishment.

### Kontroverse I: Der Methodenstreit zwischen Carl Menger und Gustav Schmoller

Wenige Jahrzehnte **nach** dem Methodenstreit schreibt Schumpeter in der gebotenen Klarheit zusammenfassend darüber:

*When „historism“ was nearing high tide, Carl Menger, in 1883, published a book on methodology that dealt on broad front whit the fundamental problems of procedure in the social sciences but was very obviously intended to vindicate the rights of theoretical analysis and to put the Schmoller school in its place – and a very secondary place it was! Schmoller reviewed the book unfavorably in his Jahrbuch, and Menger replied*

in a pamphlet entitled the Errors of Historicism, which fairly steamed with wrath and of course elicited rebuttal. This not only created a lot of bad feeling but also set running a stream of literature, both of which took decades to subside. In spite of some contributions toward classification of logical backgrounds, the history of this literature is substantially a history of wasted energies, which could have been put to better use.

Since there cannot be any serious question either about the basic importance of historical research in a science that deals with a historical process or about the necessity of developing a set of analytic tools by which to handle the material, the controversy, like all such controversies, might well seem to us to have been wholly pointless. This impression is strengthened by the surprising fact which stands out clearly enough if one cares to look below the ruffled surface of polemical arguments and slogans, that neither party really did question its opponents position outright. The quarrel was about precedence and relative importance and might have been settled by allowing every type of work to find the place to which it is weight entitled it.<sup>3</sup>

In diesem, nach Schumpeter, Präferenzen- und Gewichtungsstreit, welcher von heutzutage schwer nachvollziehbaren Innuendos und offenen ad personam Invektiven begleitet wird, ging's wenn überhaupt um den folgenden Punkt: um den **effizientesten, kürzesten** Weg zu jenen möglichst einfachen und wahrscheinlich auch axiomatischen Gesetzmäßigkeiten der Nationalökonomie, einem Ziel, das paradoxerweise von **beiden** Opponentenkreisen implizit oder explizit **geteilt** wurde.

Schmollers Sicht der Mittel und Pfade war im wesentlichen klassisch induktiv, etwa im Sinne Whewells<sup>4</sup>: über die möglichst vollständige Erfassung des entsprechenden Faktenmaterials, via so und so viele komparative Zwischenschritte schlußendlich zu einer reliablen, gut konfirmierten Theorie **großer Reichweite** aufzusteigen:

*Die Wissenschaft hat das Bedürfnis, von der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zurückzugehen auf immer Einfacheres, sie will zuletzt absolut einfache Ausgangspunkte, und hätte sie diese als wirkliche Erkenntnis, so könnte sie von hier aus das ganze Dasein wissenschaftlich ableiten. Aber so weit sind wir noch nicht.*<sup>5</sup>

So weit zur **Schmollerschen** Präferenzordnung. Die Mengersche differierte davon keinesfalls grundsätzlich, ganz im Gegenteil: Die Ziele erhielten sich identisch und der Wert historischen wie auch angewandt nationalökonomischen Arbeitens wurde keineswegs marginalisiert; was somit als kontroversieller Residualbestand verblieb, war lediglich der **Stellenwert ökonomischer Theorienbildung**: Für Schmoller das **letzte** Stadium im Entwicklungsgang der Volkswirtschaftslehre – für Menger hingegen ein **Parallelunternehmen**, speziell wegen der gerade von Menger auch konzidierten großen Erkenntnisfort-

schritte innerhalb einer eher historischen operierenden Nationalökonomie.

Oder etwas genauer: Menger unterscheidet **drei** große Zugangsweisen für die Felder des Volkswirtschaftlichen: einen **individuellen** Approach, der sich im wesentlichen in den Agenden einer historischen wie statistischen Nationalökonomie erschöpft; einen **generellen** Approach, den die seinerzeitig so unterentwickelte theoretische Nationalökonomie, wo sich's um die Eruierung allgemeiner Gesetzmäßigkeiten, Typenbildungen u.ä. dreht, welche einer Vielzahl konkreter Erscheinungsformen unterlegbar wären; und eine **praktische**, im wesentlichen **normativ** imprägnierte Herangehensform:

*The sciences of this type do not make us aware of phenomena, either from historical point of view or from the theoretical; they do not teach us at all what is. Their problem is rather to determine the basic principles by which, according to the diversity of conditions, efforts of a definite kind can be most suitably pursued. They teach us what the conditions are supposed to be for definite human aims to be achieved. Technologies of this kind in the field of economy are **economic policy** and the **sciences of finance**.*<sup>6</sup>

Diese drei Bereiche einer in Mengers Terminologie *Politischen Ökonomie* stehen aber, so Menger weiter, nicht in einer Beziehung zeitlicher Abfolge, eines temporalen Nachrangs – sondern von **Gleichzeitigkeit**:

*The theoretical understanding of social phenomena, however, is of completely equivalent value and of equal significance. We understand a concrete phenomenon in a theoretical way (on the basis of the corresponding theoretical sciences) by recognizing it to be a special succession, or in the coexistence of phenomena.*<sup>7</sup>

Und **darüber**, über eine **prinzipiell** wohl **kaum** unterscheidbare unterschiedliche Gewichtung von Analysebereichen rankt sich, und das über Jahrzehnte, der sogenannte *Methodenstreit*.

## Kontroverse II: Der Lamprechtstreit

Aus der Rückschau, nach beendeter Kontroverse, notiert Georg von Below, Spitzenreaktionär in einer ohnehin rechts aller Mitten operierenden Historikergilde zum sogenannten Lamprechtstreit:

*Aus dem Kampf . . . ziehen wir bereichert heim, unseres wertvollen, vermehrten Besitzes stolzer bewußt. Wir erinnern aber daran, daß wir nicht erst heute den Sieg erfochten haben.*<sup>8</sup>

Die Provokation, welche zum Kampf nötigte, bestand dabei 1891 im ersten Band der *Deutschen Geschichte* von Karl Lamprecht<sup>9</sup>, ein mitunter **sehr** spekulatives – und an einigen Stellen geradeaus fehlerhaftes, mit Versatzstücken aus der Wundtschen Völkerpsychologie verfahrenendes Opus.<sup>10</sup>

Auf ihre methodologischen **Pointe** gebracht zentrierte sich die aus Lamprechts *Deutscher Geschichte* resultierende Kontroverse um **zwei** Bereiche: um

den Stellenwert der eminenten, großen Einzelpersonlichkeit; und um die Konturen jener Alternativen, welche das historische Dogma vom *individuum est ineffabile* hätten beerben **können**. Lamprecht nimmt zu beiden Punkten sehr dezidiert Stellung:

*Wer wird wohl glauben, daß Bismarck selbst bei äußerster Anstrengung seiner Kräfte uns in eine Zeit der Naturalwissenschaft habe zurückwerfen, unseren Handel, unsere Industrie zerstören, uns zu verkehrslosen Ackerbauern habe machen können? Und wer wird umgekehrt annehmen wollen, Karl der Große sei im Stande gewesen, seinem Zeitalter den Verkehr von heute oder auch nur den des 16. Jahrhunderts oder die Entwicklung der Industrie auch nur des 13. oder 14. Jahrhunderts zu geben?*<sup>11</sup>

Und andernorts heißt's über die treibenden Kräfte nicht nur in der deutschen Geschichte:

*Sind die kollektivistischen Verursachungen die stärkeren, so kann die Geschichte in den tiefsten Fundamenten nimmermehr auf die Untersuchungen der großen Leistungen der Einzelwillen aufgebaut werden; sie kann nur aufgebaut werden auf die breiteste Geschichte der Zustände. Diese sind das prius, ihnen erst folgt, in sie greift ein, in ihnen geborgen ist die Geschichte der genialen, eminenten Personen.*<sup>12</sup>

Und darüber, über die Indispensabilität des großen Einzelwillens wie über dessen mögliche Substitution durch kollektivpsychologische Konfigurationen tobte quer durch die 1890er Jahre ein erbitterter Streit.

### Kontroverse III: Der Streit um die Werturteilsfreiheit

Zwischen 1904, seiner Mitherausgeberschaft des *Archivs für Sozialwissenschaften* und 1919, seinem unzeitigen Tod, wird speziell durch Max Weber ein Differenzierungsvorschlag für's wissenschaftliche Kommunizieren eingebracht: nämlich ein stetes **Auseinanderhalten** von Tatsachenbeschreibungen und wertenden Stellungnahmen:

*Die stete Vermischung wissenschaftlicher Erörterung der Tatsache und wertender Raisonnements ist eine der zwar noch immer verbreitetsten, aber auch schädlichsten Eigenarten von Arbeiten unseres Faches. Gegen diese Vermischung, nicht etwa gegen das Eintreten für die eigenen Ideale richten sich die vorstehenden Ausführungen. Gesinnungslosigkeit und wissenschaftliche „Objektivität“ haben keine innere Verwandtschaft.*<sup>13</sup>

Gemäß Weber sollte somit weder eine generelle Wertabstinenz verordnet, noch auch kritische Sozialforschung a priori exkludiert werden. Ziel dieses methodologischen Desideratums war es, zu einem **quer** über unterschiedliche Kulturen und sozialisatorische Hintergründe gemeinsam akzeptierbaren Reich der wissenschaftlichen Darstellung zu gelangen. Oder im Weberschen Original:

*Denn es ist und bleibt wahr, daß eine methodisch korrekte wissenschaftliche Beweisfüh-*

*rung auf dem Gebiet der Sozialwissenschaften, wenn sie ihren Zweck erreicht haben will, auch von einem Chinesen als richtig erkannt werden muß oder – richtiger gesagt – daß sie diese, vielleicht wegen Materialmangels nicht voll erreichbare Ziel jedenfalls erstreben muß, daß ferner auch die logische Analyse eines Ideals auf seinen Gehalt und auch auf seine letzte Axiome hin und die Aufzeigung der aus seiner Verfolgung sich logischer und praktischer Weise ergebenden Konsequenzen, wenn sie als gelungen gelten soll, auch für ihn gelten muß, – während ihm für unsere ethischen Imperative das „Gehör“ fehlen kann, und während er das Ideal selbst, und die daraus fließenden konkreten Wertungen ablehnen kann, und sicherlich oft ablehnen wird, ohne dadurch dem wissenschaftlichen Wert jener denkenden Analyse irgend zu nahe zu treten.*<sup>14</sup>

Und wie wenig kontingent, wie **intrinsisch** mit dem Wilhelminischen Macht- und Herrschaftsapparat das Regulativ der Wertfreiheit verknüpft blieb, möge die folgende Äußerung Max Webers aus den Tagen des Ersten Weltkriegs **zeigen**:

*Wollte man aber das Katheder zur Stätte praktischer Werterörterungen machen, dann wäre es offenbar Pflicht, gerade die prinzipiellsten Grundfragen der ungehemmten Freiheit der Erörterung von allen Standpunkten aus freizugeben. Kann dies geschehen? Gerade die entscheidendsten und wichtigsten praktisch-politischen Wertfragen sind heute von den Kathedern deutscher Universitäten durch die Natur der politischen Verhältnisse ausgeschlossen. Wem die Interessen der Nation über ausnahmslos allen ihre konkreten Institutionen stehen, für den bildet es z.B. eine zentral wichtige Frage: ob die heute maßgebende Auffassung von der Stellung des Monarchen in Deutschland vereinbar ist mit den Weltinteressen der Nation und mit denjenigen Mitteln Krieg und Diplomatie, durch welche diese wahrgenommen werden? Es sind nicht immer die schlechtesten Patrioten und auch keineswegs Gegner der Monarchie, welche heute geneigt sind, diese Frage zu verneinen und an dauernde Erfolge auf jenen beiden Gebieten nicht zu glauben, solange hier nicht sehr tiefgreifende Änderungen eingetreten sind. Jedermann aber weiß, daß diese Lebensfragen der Nation auf deutschen Kathedern nicht in voller Freiheit diskutiert werden können. Angesichts dieser Tatsache aber, daß gerade die praktisch-politisch entscheidenden Wertungsfragen der freien Kathedererörterung dauernd entzogen sind, scheint es mit der Würde der Vertreter der Wissenschaft allein zu entsprechen, auch über solche Wertprobleme, die man ihnen zu behandeln freundlichst erlaubt, zu schweigen.*<sup>15</sup>

### Kurzes Zwischenspiel

Was an allen drei großen Kontroversen, die tatsächlich nur in ihrer jeweils **zentralen** Thematik in's Licht gerückt, nicht in ihren feineren Verästelungen und Verzweigungen nachverfolgt werden sollten, bestehen müßte, ist die **Trivialität, Banalität** der erhobenen Forderungen: Was spricht etwa dagegen, einer brachliegenden theoretischen Nationalökonomie neuen Schwung, oder mit romantischer Ironie Flügel zu verleihen? Wer könnte gegen eine Historiografie von großflächigeren Entwicklungsstufen, erfüllen sie nur die normalwissenschaftlichen Kriterien, zu Felde ziehen? Und wer vermag sich gegen eine **deutliche Scheidung** von empirischen und wertenden Stellungnahmen auszusprechen, zumal eine derartige Separierung die schon zu Webers Zeiten über weite Strecken **gestörte** wissenschaftliche Kommunikation tendenziell hätte auflösen können.

Aber es **gab sie**, diese Gegnerschaft – und noch dazu in zumeist erbitterter Form. Wenn's einem daher um die Rückkehr oder den Neuanfang genuin materialistischer Denkungsweisen für wissenschaftshistorische Rekonstruktionen **Ernst** ist, wird man sich weder mit dem Hinweis auf die **Irrationalität** der Vergangenheit noch mit dem Analogieschluß begnügen, daß solche Episoden eben im **Widerspiegelungskabinett** von Herrschaft angesiedelt sind.

Werden aber diese Wege **nicht** beschritten, welche dann? Vier solche scheinen für **fruchtbare** materialistische Analyseformen offen, gangbar.

Aber vorher steht noch eine Menge an begrifflichen Erläuterungen an.

### Der konzeptuelle Rahmen

In diesem Teil werden, um dem Aufsatztitel wenigstens **nahezukommen**, einige terminologisch-methodische Festlegungen notwendig: Es gilt zunächst, die **Bestimmungstücke**, sieben an der Zahl, für eine **materialistisch** gewendete Wissenschaftshistoriografie zusammenzutragen:

**Erstens** wäre darauf hinzuweisen, daß die **basalen** Einheiten zur Analyse solcher Bilanzierungen weniger auf individuellen oder disziplinären, sondern **innerhalb** von Disziplinen oder **oberhalb** der individuellen Ebene, auf den Bereichen von **wissenschaftlichen Schulen oder Forschungstraditionen**, zu suchen sind<sup>16</sup>: Nur in Ausnahmefällen werden die Grenzen einer Schule auch schon die Grenzen einer gesamten Disziplin markieren.

Schulkonstitutive Merkmale sind **zweitens** über typische **Institutionalisierungsbegriffe** wie *Identifikation, Kommunikation, Initiation und Abgrenzung, Rekrutierung, Diffusion oder Sanktionierung*<sup>17</sup> und demgemäß über Indikatoren wie Publikations- und Kongreßbetätigungen, Zitationsindices, etc. festzumachen.

Wissenschaftsschulen ihrerseits sind nur **drittens, pace** Luhmann<sup>18</sup>, in der Lage, so etwas wie **Identitäten** auszubilden und über die Zeit zu konservieren. Und **identitätsbildend** sind, da es sich hier um **wissenschaftliche** Schulen handelt, **Inhalte**: In den mei-

sten läßt sich nämlich bei Wissenschaftsschulen ein **Forschungsprogramm** (Imre Lakatos), eine **Research tradition** (Larry Laudan)<sup>19</sup> identifizieren, die nicht selten wohlstrukturiert über einen Paradigmenkern und einen Bereich intendierter Anwendungen<sup>20</sup> verfügt.

Von **Identität** wird demnach **viertens** in dem Maße zu sprechen sein, in dem es gelingt, diesen Paradigmenkern oder Regeln im Bereich der Heuristik einer **Research tradition** im Lauf der Zeiten **stabil** zu halten: ihn, den Kern, oder sie, die Suchstrategien, **unverändert** zu belassen oder **rational begründbaren Modifikationen** zu unterziehen.

Und, quasi **pro** Habermas<sup>21</sup>, **kann man fünftens**, wiewohl's in eine eindeutig **normative** Problemstellung hineinführt, derartige Identitäten durchaus nach dem Grad ihrer **Rationalität** bewerten: **Vernünftigkeit** wird man wissenschaftlichen Schulen wohl **dann** attestieren, wenn sich nach **innerwissenschaftlichen** Kriterien wie Einfachheit, Problemlösungseffizienz, Konsistenz, Prognostik etc.<sup>22</sup>, das identitätsstiftende Programm als vergleichsweise **gut** konformiert, getestet, geprüft, bewährt oder korroboriert ausweist.

Wissenschaftsschulen stellen damit **sechstens** die **atomaren** Komponenten innerhalb der weiteren Analysen dar. Und obwohl trivialerweise szientifische Gruppierungen **ihrerseits** in der Regel so etwas wie eine personelle oder thematische **Binnendifferenzierung** aufweisen, sollen doch solche Schulen im weiteren als „black boxes“, als **unterste Einheit** (und **auch nach oben zu die Grenze**<sup>23</sup> behandelt werden, die **wechselseitig** über **Inputrelationen, Themen**<sup>24</sup> aus dem **kognitiven** Bereichen oder, weitestmöglich gefaßt **Ressourcen** aus dem **Organisatorischen**, sowie über **Outputbeziehungen**, neue bzw. schul-spezifische Themen und Organisationsgrößen, **vernetzt** sind.

Und damit läßt sich dann **siebtens** und abschließend der Begriff, einer **Wissenschaftskultur**, detaillierter ausbreiten: Von einer Wissenschaftskultur soll nämlich dann und nur dann gesprochen werden, wenn

**mehrere**, im Notfall aber **viele** Elemente, d.h. wissenschaftliche Schulen, daran partizipieren, welche darüberhinaus

**auch** über **inhaltliche** Transfers, über **Themen**, miteinander gekoppelt sind.

### Materialistische Näherungen I: Identitätskonflikte

Die erste Fragestellung betrifft, nach so viel an terminologischen Festsetzungen, das Problem von wissenschaftlichen Debatten,<sup>1</sup> Querelen, Streitigkeiten **generell**: Oberflächlich betrachtet stellen sich diese schon allein aus Gründen der Unentscheidbarkeit der meisten Streitthemen als höchst entbehrlich, als tendenziell **irrationale** Facette im Wissenschaftshaushalt dar. Der im vorigen Abschnitt präsentierte terminologische Apparat eröffnet hier aber immerhin Chancen, zwar nicht unbedingt die Rationalität, aber immerhin die **Notwendigkeit** derartiger Kontroversen zu behaupten. Und dies hauptsächlich deswegen, weil solche Debatten in einen engen Konnex zu



Prozessen **szientifischer Identitätsbildung** oder -**konservierung** zu rücken sind.

Oder präziser: Auf dem hier anvisierten Level von Wissenschaftsschulen bilden sich ja durch derartige „Clashes“, spielen diese nun auf der Ebene der Theorie, Modelle, Problemlösungsansätze oder von Heuristiken und Evaluationskriterien, so etwa wie *Trademarks*, **schulkonstitutive Merkmale** heraus, welche die **Abgrenzung** gegenüber **anderen** Schulen wie die **Identität der eigenen** erleichtern oder überhaupt erst **bedingen**. Fernab davon, bloße Beschäftigungstherapie oder, wie's Schumpeter charakterisierte, vertane Forschungsenergie zu sein, pro- oder reproduzieren solche Disputationen jene Erkennungsmerkmale, die für den Fall von **Gruppenzu- oder -nichtzugehörigkeit** bestimmend sind.

Fruchtbar könnte es daher sein, entlang der soeben ausgebreiteten Interpretation derartige Debatten zu klassifizieren: einerseits nach dem **Partizipationsgrad**, andererseits nach der, lose gesprochen, **Problemlösungseffizienz** von Wissenschaftsschulen; danach, ob sich's dabei um in der Regel **eingelebte** Richtungen mit einer vergleichsweise **geringeren** oder **neue** mit einer normalerweise komparativ **höheren** Problemlösungseffizienz handelt. Daraus resultiert immerhin eine 4x4 Matrix, die gleich **sechzehn** unterschiedlichen Typen, ja nach ihren Partizipations- oder Problemlösungseffizienzgraden (**Hoch** oder **Niedrig**) spezifiziert:

Tabelle 1: Typologie von Wissenschaftsdebatten

		Problemlösungseffizienz				
		H/H	H/N	N/H	N/N	
Partizipationsgrad	H/H	T <sub>I</sub>	T <sub>II</sub>	T <sub>III</sub>	T <sub>IV</sub>	
	H/N	T <sub>V</sub>	T <sub>VI</sub>	T <sub>VII</sub>	T <sub>VIII</sub>	
	N/H	T <sub>IX</sub>	T <sub>X</sub>	T <sub>XI</sub>	T <sub>XII</sub>	
	N/N	T <sub>XIII</sub>	T <sub>XIV</sub>	T <sub>XV</sub>	T <sub>XVI</sub>	

Damit läßt sich zunächst eine zwangslose Einordnung der drei behandelten Debatten bewerkstelligen: Der *Methodenstreit* müßte dem Typus III, beiderseitig **hohen** Partizipationsgraden und einer komparativ **geringeren** Problemlösungseffizienz seitens der Jüngeren Schulen der Nationalökonomie zuzuordnen, der *Lamprechtstreit* dem Typus VII oder VIII, einer **hohen** Beteiligung seitens des Historikerestablishments und, was erst einer Detailuntersuchung vorbelassen sein müßte, möglicherweise einer **beiderseitig niedrigen** Problemlösungseffizienz zuzuschlagen sein. Der Streit um die Werturteilsfreiheit, der irgendwo zwischen den Typen I bis IV anzusiedeln wäre, unterscheidet sich von den bisherigen **fundamentalen** insofern, als jene Gruppierung, welche Wertfreiheit im §1 der Satzungen der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie* verankern ließ<sup>25</sup>, und ihre durchaus heterogenen Gegnerschaften von nationalistisch rechts bis hin zum Wiener Rudolf Goldscheid, um Wertfreiheit **ohne** inhaltliche Bezüge zur normalwissenschaftlichen Arbeit debattierten: Der Streit um die Werturteilsfreiheit war von vornherein, und ist's bis zum heutigen Tag, eine wissen-

schafts**politische** Kontroverse, die ihre **wesentlichen** Bestimmungsstücke aus wissenschafts**externalen** Gefilden bezieht.<sup>26</sup>

Und noch etwas: Gegenstand methodischer oder theoretischer Kontroversen sind selten genug die **hehren Ziele** der Wissenschaft wie Wahrheit, Konsistenz, Erklärung, Prognosefähigkeit oder Ähnliches; sondern, verglichen damit, **immer an der Peripherie** angesiedelt: in unterschiedlichen Evaluationen differentieller Heuristiken oder Forschungsbereiche, in unterschiedlichen Ergebnisbewertungen u.a.m.

### Materialistische Näherungen II: Externale Faktoren

Damit läßt sich gleich zum **zweiten** Punkt überleiten: Wenn Methoden- oder Theoriendebatten tatsächlich zum unverrückbaren Element der **Identitätsbildung** von Wissenschaftsschulen avancieren, dann lautet ein mögliches Anschlußproblem wohl folgendermaßen: über **welche Faktoren** derartige Prozesse erklärt werden können. Oder zugespitzt: Reichen **inter-nale** Größen, die ausschließlich im Bereich der Wissenschaftsorganisation oder -evaluation angesiedelt sind, zur Analyse der **Dynamik** von Wissenschaftsschulen **notwendigerweise hin**? Und die Antwort darauf lautet trivialerweise – **abschlägig**: In **allen** drei skizzierten methodologischen Debatten spielen externe Faktoren **wesentlich** hinein: in die Wertfreiheitsdiskussion sowieso, welche einzig und allein unter Rekurs auf das frostigere imperialistische Klima im Kampf um den „Platz an der Sonne“ einigermaßen plausibel wird; in den *Lamprechtstreit*, der ohne die sehr wenig subtil betriebenen politischen Äquivokationen von „sozial“ mit „sozialistisch-anarchistisch“ wohl kaum je die zu beobachtende Schärfe, Verbitterung angenommen hätte; und in den *Methodenstreit* erst recht, weil für diese Debatte wohl die fundamentale Unterschiedlichkeit zweier Wissenschaftskulturen, der borussischen und der vom *Fin de siècle*-, *Fin de république*-Wien zu bemühen wäre.

Und allgemeiner lassen sich gleich **bündelweise** Faktoren finden, welche den Gang derartiger Schulstreite **mitprägen**: Zu nennen sind da Änderungen demografischer oder politischer Observanz wie in der Klassen-, Schichtungs-, Milieu-, und Habituslandschaft samt der sie begleitenden anderen Formen der Sozialisation, größere Wechsel bei Finanzierungshöhen und -formen, Übernahmen von wissenschaftsexternen Organisationsformen u.v.a.m.

Oder in Paraphrasierung Fernand Braudels: Diese Faktoren kleben an Wissenschaftsdebatten wie die Erde am Spaten des Gärtners.

### Materialistische Näherungen III: Genese von Geltungen

Man scheint sich, innerhalb der Community of Philosophy of Science, über die Tragweite dieser **speziellen** Schnittstelle zwischen Gesellschaft und Wissenschaft – das **external miterklärbaren** Hinzutretens **bestimmter** Wissenschaftsstandards oder des wiederum **external mitverursachten** Verschwindens mancher bestehender – auch nicht annähernd klar

zu sein. Denn derartige Regeln von Wissenschaftsschulen lassen sich systemtheoretisch als „Filter“ begreifen, welche Arbeiten als Bedingung der **Tatsächlichkeit** ihrer **Schulungszugehörig-** oder nicht selten **Wissenschaftlichkeit** eben zu passieren haben.

Oder andersherum: Der Raum **möglicher** wissenschaftlicher Produktion wird durch solche „Filter“ wie den der **Dominanz wirtschaftshistorischen** Forschens, den von der **Alleinherrschaft** individuellen, quellenmäßig belegten – und zumeist noch: **staatstragenden** Handelns oder den von der **Wertfreiheit** zweifellos **stark** affiziert – und das auch bei Vorliegen einer nur unvollkommenen „Determination“ der Heuristiken und Methodologie in die Seiten der Theorieproduktion hinein. Wer forscht beispielsweise gerne **kritisch** über die **Entwicklungsdynamik** kapitalistischer Zukunftsgesellschaften, wenn ein historisch-wertfreier-wirtschaftshistorisch imprägnierter Regelkanon über die **Dignität wissenschaftlichen Arbeitens** befindet?

Und in diesem Faktum scheint aber eine besondere, für eine **materialistische** Einholung von Wissenschaftsprozessen **zentrale** Pointe zu liegen: Denn **wenn** Heuristiken, die Methodologie, das Forschungsprogramm von Wissenschaftsschulen die Regulative schulspezifischen und/oder wissenschaftlichen Tätigseins **mitdefinieren**, **wenn** darüber hinaus für die **Genese der Geltung** oder genauer für die Entstehungs- und Ausbreitungsgeschichte derartiger Schul- und Wissenschaftskanons in ganz erheblichem Ausmaß **externale** Faktoren zu bemühen sind – **dann versagt aber** der normale wissenschaftslogische Rückzug, nämlich die Existenz einer autonomen, von empirischen Erwägungen **losgelösten** Sphäre von Geltungsfragen zu reklamieren: Denn genau das, was als **Voraussetzung** wissenschaftlichen Forschens angesehen wird, zeigt sich dann von wissenssoziologischer, und das heißt diesfalls von **empirischer** Seite her, als erklärbar. Und zu Ende gedacht, impliziert dies nicht weniger, als daß **jedwede** Wissenschaftstheorie **apriorischer** Provenienz nur **innerhalb** eines wissens- und wissenssoziologischen Frameworks stehen **kann**. Und warum eine solche Verallgemeinerung? Einfach darum, weil ja auch die **Irrelevanz** externaler Faktoren für Geltungsfragen einer aber **immer nur empirisch einzuholenden** wissens- oder wissenssoziologischen Rechtfertigung bedarf. Immerhin möchte man sich wohl nicht den Vorwurf aussetzen, daß die Methodologie- oder Heuristikdynamik blind und unbewußt dem allgemeinen Umschwung der sozioökonomischen Sphären auf dem Fuß – oder den Füßen – folgt.

Für die **Rückkehr wissenschaftlicher** Denkprozesse auf das menschlich-**gesellschaftliche** Maß hat diese dritte materialistische Einholung damit alle dazu nötigen Wege erschlossen.

#### Materialistische Näherungen IV: Cognitive Science

Ein letztes, überaus lohnendes Einfallstor für genuin materialistische Behandlungsformen, nachdem schon in den vorangegangenen der Bereich des **Denkmöglichen** über durchaus materielle Gegebenheiten mehr und mehr restringiert wurde, steht am Plan. Und gefragt wird diesmal danach, ob sich nicht **stärkere** Indizien, Spuren einer *Social Construction of Mind*<sup>28</sup> identifizieren lassen. Und dabei soll auf vordegründigere Fassungen verzichtet werden, wonach, um's karikierend auf die Spitze zu treiben, die den Gang der bisherigen Menschheitsgeschichte prägenden **zwei** Klassen, die eine davon dominant, die andere ausgebeutet, eben auch eine **zweiwertige** Logik, ein Wahr oder Falsch bedingen **müssen**, das keinen Raum für ein Tertium offenläßt; solche oder ähnliche Formen **analogischen** und über weite Strecken tautologischen Vorgehens sollen jedenfalls im weiteren nicht näher beleuchtet werden.

Was aber in's Blickfeld rücken soll ist etwas anderes: nämlich die von Seiten der Sozialpsychologie oder der Psychoanalyse immer wieder variierte Annahme, daß sich Einstellungen, Denkmuster zu typischen **Clustern**, übergreifenden **Syndromen** ausformen. Und gewendet in die gegenwärtige Thematik heißt dies, daß die dominanten Diskursformen der kaiserreichlichen Geistes- und Kulturwissenschaften inklusive ihrer Philosophie nach solchen Kohärenzgesichtspunkten zusammenzufassen wären, eine Analyseform, welche unter dem Titel *Cognitive Maps* durchaus erfolgreich im Rahmen der Einstellungsforschung angewendet wird. Von hier aus müßte sich dann vor allem **eines** erschließen: Antworten darauf, **warum**, eben wegen der **Gesamtstruktur** eines sehr **spezifischen** Denk- und Argumentationssyndroms, auf vergleichsweise triviale Änderungsvorschläge nicht reagiert werden **konnte**.

Oder in Paraphrasierung Wittgensteins: Debattanten von damals schlossen vor manchen der Gegenargumente nicht die Augen; sie **waren** ihnen **geschlossen**.

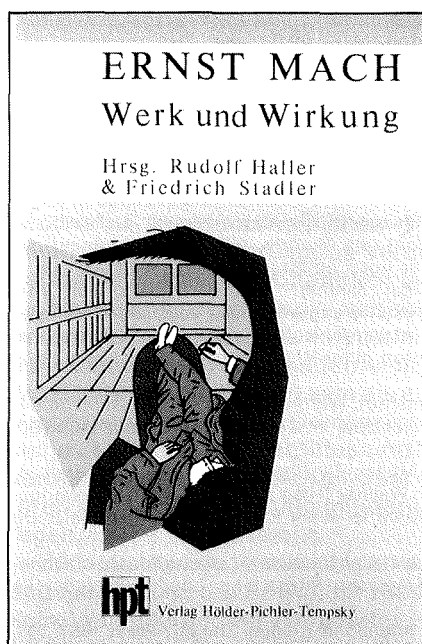
Kognitives Kartografieren führt aber ziemlich übergangslos zu einem weiteren Übungsfeld einer materialistischen Wissenssoziologie, jenem, wo's überhaupt um die **materiellen Moden** von Denkprozessen geht – um das Gebiet der *Artificial Intelligence*. Und hier könnten sich dann tatsächlich die **tiefliegendsten** Limitationen für's freiwillige Wehen, Weben und Wirken auch des wissenschaftlichen Geistes identifizieren lassen. Über *Frame-Analysen*, über semantische **Netzwerke**, welche den **eigentlichen** Jargon von Forschungstraditionen offenlegen oder über Simulationen, wie vor dem Hintergrund spezifischer Wissenschaftsschulen gelernt, induktiv räsoniert, wahrgenommen wird, könnte sich, aber hier wendet sich's schon in Zukunftsmusik, der Aufbau von Denkmustern, die, so legte es ja die dritte Näherung nahe, immer schon external angereichert sein müssen, zum **Vorschein**, zur **Kenntlichkeit** bringen.

Und wie **wahrscheinlich** eine solche Perspektive über die letzten Jahrzehnte **geworden** ist, möge schließlich einer Äußerung Daniel C. Dennetts, einem der **konsequenten** Naturalisten innerhalb der *Cognitive Science*, vorbehalten sein: Er notiert 1987, im **materialistischsten** aller Spirits, über den **Anwendungsbereich** der, seitens einer deutschen philosophischen Tradition exklusiverweise für das Reich des Geistes reservierten *Intentional Strategy*:

*Do people actually use this strategy? Yes, all the time ... And when does it work? It works with people almost all the time ... The strategy also works on most other mammals most of the time. For instance, you can use it to design better traps to catch those mammals, by reasoning about what the creature knows or believes about various things, what it prefers, what it wants to avoid. The strategy works on birds, and on fish, and on reptils, and on insects and spiders, and even on such lowly and unenterprising creatures as clams ... It also works on some artifacts: the chess-playing computer will not take your knight because it knows that there is a line of ensuing play that would lead to losing its rook ... The strategy even works for plants. In a locale with late spring storms, you should plant apple varieties that are particularly cautious about concluding that it is spring ... It even works for such inanimate and apparently undesigned phenomena as lightning. An electrician once explained to me how he worked out how to protect my underground water pump from lightning damage: lightning, he said, always wants to find the best way to ground, but sometimes it gets tricked into taking second-best paths.*<sup>28</sup>

## Anmerkungen

- Einiges zur Terminologie: Gemäß dem hier auszubreitenden Vorschlag soll das Wissenschaftssystem grundsätzlich nach zwei Dimensionen untersuchbar sein – nach dem Aspekt der *Organisation* und dem der *Kognition*. Und konkret bedeuten diese beiden Begriffe dabei folgendes:  
*Einerseits* markieren sie jene zwei *Hauptdimensionen*, entlang deren wissenschaftlich-technische Systeme analysiert werden können; und *inhaltlicher* betrachtet umfassen sie *anderenteils* die nachstehenden Größen oder Bereiche:  
*Kognition*: Sämtliche Bestimmungsstücke für Problemlösungen (einfache Erzählungen, Hypothesen, Theorien, Axiomatisierungen u.a.) sowie deren Binnenstrukturtheorierungen; für (wissenschaftliche) Methodiken; für methodologische Standards, etc.  
*Organisation*: Alle Bestimmungsstücke für Organisations- und Institutionalisierungsgrößen des wissenschaftlich-technischen Systems (Größe von Forschungsinstitutionen, „Ressourcen“, Finanzierungsströme u.v.a.m.)  
 Und weiters soll, einem durchaus noch intuitiven Vorverständnis entsprechend, der Ausdruck „wissenschaftlich-technisches System“ dann auf all jene organisierten Bereiche appliziert werden, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, als ein Ausdifferenzierungsprozeß, in Richtung *eigensinniger Wissenschaftsdisziplinen* lostrat, mit der *Produktion* und *Diffusion* wissenschaftlichen *Wissens* zu tun haben. Der Bereich möglicher Problemlagen für eine *komprehensive* Wissenschaftsforschung könnte sich demgemäß entlang der folgenden *acht Hauptlinien* festsetzen:  
*Internale Problembereiche*, d.h. solche, die ihre wesentlichen Bestimmungsgrößen aus dem *wissenschaftlich-technischen System selbst* beziehen:  
 1) *Kognitiv-internal*: Hauptsächlich die „Dynamiken“ von Theorien und dem „Context of justification“; sowie das *Wechselspiel* zwischen diesen beiden Bereichen;  
 2) *Sozial-internal*: Fragestellungen, die sich aus der „*Eigendynamik*“ des organisierten Unterbaus ergeben: das Zustandekommen von Ressourcenallokationen zwischen einzelnen Wissenschaftsfeldern, etwa die wechselnden Verhältnisse zwischen universitären und außeruniversitären Einrichtungen, etc.  
 3) *Kognitiv-sozial*: Der Einfluß durch neue Problemlösungen für die Forschungsorganisation: beispielsweise die Effekte, welche angestrebte „Grand Unified Theories“ des Teilchenzoos für Belange der Instrumente (neue Generationen von



## IWK – BIBLIOTHEK

ERNST MACH – WERK UND WIRKUNG enthält:

- Auszüge aus den Notizbüchern Ernst Machs;
- den Briefwechsel Ernst Machs mit Friedrich Adler, Heinrich Gomperz, Theodor Gomperz und Fritz Mauthner;
- eine ausführliche Bibliographie der Werke Ernst Machs;
- Arbeiten zu Ernst Machs Leben, zu seiner Tätigkeit als Physiker, Physiologe, Psychologe und Didaktiker;
- Einblicke in den aktuellen Stand der Mach-Forschung bis hin zu den Auswirkungen auf die moderne Kunst;
- Beiträge von John T. Blackmore, Johann Dvořak, Paul K. Feyerabend, Rudolf Haller, Adolf Hohenester, Werner Leinfellner, Peter Mahr, Hans Motz, Manfred Sommer, Wolfram Swoboda, Friedrich Stadler und Gereon Wolters.

- Teilchen-beschleunigern) und damit für die Orchestrierung derartiger „Hyper-Science“ erzeugt.
- 4) *Sozial-kognitiv*: Beziehungen zwischen der Forschungsorganisation und Resultaten; beispielsweise Probleme, welche *Typen* der Forschungsorganisation einen hohen Ausstoß an Problemlösungen generiert, welche sich als besonders *innovationsfreudig* ausweisen, welche für ein „gesättigtes“, *routiniertes* Tätigkeitsspektrum am ehesten geeignet sind, etc. *External Problembereiche*, d.h. solche, die für ihre essentiellen Erklärungsgrößen auch Faktoren aus dem wissenschaftlichen Umfeld einbeziehen.
- 5) *External-sozial*: Kopplung zwischen Umwelt und der Organisation von Wissenschaft und Technik; beispielsweise das Feld externer Einflüsse wie die Initiierung oder die Zerstörung etablierter Wissenschaftszweige (Faschismus, Emigration, etc.)
- 6) *External-kognitiv*: Verbindung zwischen dem Umfeld und dem Geltungs- oder Problemlösungsbereich; hauptsächlich Fragen der Effekte externer Auftraggeber, einer auch external mitbedingten Genese von Geltung; nach Fragen der Umfeld-determinanten von Erkenntnisprozessen,
- 7) *Sozial-external*: Forschungsorganisation und ihre Relationen zum Umfeld; etwa Probleme der nach außen dringenden Reaktion der Forschungsorganisation auf äußere Schocks,
- 8) *Kognitiv-external*: Generell der *Diffusionsprozeß* wissenschaftlich-technischer Problemlösungen, Verfahren, Instrumente in's Umfeld, speziell, aber bei weitem nicht ausschließlich, die Trias „Problemlösungen- Innovationen- ökonomische Evolution“.
- 2 Vgl. dazu nur, als Teil für's übrige R. Steigerwald, *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland*. Berlin 1980
- 3 J.A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*. Oxford University Press 1954, 814
- 4 Vgl. dazu u.a. J. Losee, *Wissenschaftstheorie. Eine historische Einführung*. München 1977, 116 ff.
- 5 Zitiert nach W. Sombart, *Die drei Nationalökonomien*. München-Leipzig 1929, 153
- 6 C. Menger, *Problems of Economics and Sociology*. University of Illinois Press o.J., 38
- 7 Ebda., 44.
- 8 G. v. Below, *Zur Geschichte der deutschen Geschichtswissenschaft II: Soziologie und Marxismus in ihrem Verhältnis zur deutschen Geschichtswissenschaft*. Wien 1921, 216
- 9 K. Lamprecht, *Deutsche Geschichte*. Berlin 1984
- 10 Vgl. etwa K. Lamprecht, *Was ist Kulturgeschichte? Beitrag zu einer empirischen Historik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* (Bd. 7) 1896/97
- 11 K. Lamprecht, *Zwei Streitschriften den Herren H. Oncken, H. Delbrück, M. Lenz zugeeignet von K. Lamprecht*. Berlin 1897, 51
- 12 K. Lamprecht, *Das Arbeitsgebiet geschichtlicher Forschung*, in: *Die Zukunft* 27 (Bd. 4) 1896, 2
- 13 M. Weber, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1982, 157
- 14 Ebda., 155
- 15 M. Weber, *Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze a.a.O.*, 496 f.
- 16 Vgl. dazu nur N. Elias, H. Martins, R. Whitley (Hrsg.), *Scientific Establishment and Hierarchies*. Dordrecht-Booston-Lancaster 1982; oder S.R. Mikulinskij, M.G. Jarosevskij, G. Kröber, H. Steiner (Hrsg.), *Wissenschaftliche Schulen*, Bd. 1. Berlin 1977
- 17 Siehe dazu P. Weingart (Hrsg.), *Wissenschaftssoziologie II. Determinanten wissenschaftlicher Entwicklung*. Frankfurt am Main 1974, 26f.
- 18 Man nehme nur die folgende Passage bei Niklas Luhmann: *Das... läßt es als weithin offen erscheinen, in welchem Umfang traditionelles Theoriegut der Soziologie übernommen, reformuliert oder aufgegeben werden muß und was dabei eventuell verlorengeht. Natürlich das Subjekt und all das, was dem „Menschen“ zugemutet oder angedichtet wird, wenn verlangt wird, man solle ihn als „Subjekt“ beachten. Natürlich jede transzendentaltheoretische Position; denn ihr gegenüber muß man fragen, ob die Unterscheidung von transzendental und empirisch selbst transzendental ist oder empirisch, was in beiden Fällen in eine Paradoxie führt ... Und schließlich, für die Soziologie wohl am schmerzlichsten, jede kategoriale (das heißt: zur Primärdekomposition des Seins ansetzende) Verwendung des Handlungsbegriffs.*
- So N. Luhmann, *Autopoiesis als soziologischer Begriff*, in: H. Haferkamp, M. Schmid (Hrsg.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt am Main 1987, 309; oder auch N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen 1986, speziell 150 – 166
- 19 Siehe etwa I. Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers*, Bd. 1. Cambridge University Press 1984; oder L. Laudan, *Progress and Its Problems. Toward a Theory of Scientific Growth*. Berkeley-Los Angeles-London 1977
- 20 Vgl. dazu nur W. Balzer, D.A. Pearce, H.H. Schmidt (Hrsg.), *Reduction in Science. Structure, Examples, Philosophical Problems*. Dordrecht-Boston-Lancaster 1984; G. Radnitzky, G. Andersson (Hrsg.), *The Structure and Development of Science*. Dordrecht-Boston-London 1979; J.D. Sneed, *The Logical Structure of Mathematical Physics*. Dordrecht-Boston-London 1979; W. Stegmüller, *Neue Wege der Wissenschaftsphilosophie*. Berlin-Heidelberg-New York 1980
- 21 Siehe u.a. J. Habermas, *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?* in: ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main 1976, 92-126
- 22 Zu einer Übersicht und Evaluation gebräuchlicher Kriterienkataloge vgl. u.a. A. Donovan, L. Laudan, R. Laudan (Hrsg.), *Scrutinizing Science. Empirical Studies of Scientific Change*. Dordrecht-London-Boston 1988
- 23 M. Weber, *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1982, 439. Die Bezugnahme auf Max Weber erfolgt hier durchaus nicht ohne romantisierende Ironie. Denn wissenschaftliche Schulen werden ja nur für den Gang dieser Analyse, nicht als an sich „letzte Einheiten“ der Wissenschaftsforschung genommen; Wissenschaftsgruppen lassen sich ihrerseits durchaus wieder in ihre internen Strukturierungen zerlegen. Diesfalls avancieren dann eben, wie auch aus dem Schema 1 ersichtlich wird, *Personen* zu Netzwerkknoten und deren kommunikative oder thematische Verbindungslinien zu Graphen.
- 24 Der Begriff eines „Themas“ soll hier lediglich *formal* verstanden werden. Aus einer *genetischen* Sichtweise (R. Dawkins, *Das egoistische Gen*. Berlin-Heidelberg-New York 1978, 223 – 237), aus *AI-Überlegungen* (D. R. Hofstadter, *Metamagical Themas. Questing for the Essence of Mind and Pattern*. New York 1985), aus einer *musiktheoretischen* Perspektive (B. Bartok, *Essays*. London 1976, 29 ff.) und, last not least, aus *gestalttheoretischen* Gründen (vgl. etwa W. Grassl, B. Schmith, *A Theory of Austria*, in: J.C. Nyiri (Hrsg.), *Von Bolzano zu Wittgenstein. Zur Tradition der österreichischen Philosophie*. Wien 1986, 11 – 30) empfiehlt sich vielleicht die folgende Fixierung: *Thema mag alles* heißen, was eine *replikationsfähige Einheit* in der Sphäre des *Konzeptuellen* darstellt; ein *Thema* kann dabei auf beliebigen Abstraktionsebenen angesiedelt sein: als Schlagwort, als „Catch Phrase“, als Methode, als Theorieelement, als Theorie, als Theorienverbund, als Methodologie oder noch umfassender: als „Weltbild“ u.ä. Und warum „replikationsfähig“? Sempel deshalb, weil „Themen“, so der Strukturierungsvorschlag hier, als diejenigen Entitäten betrachtet werden sollen, welche zwischen den einzelnen Komponenten einer Wissenschaftskultur *kommentieren können*.
- 25 Vgl. dazu O. Rammstedt, *Wertfreiheit und die Konstitution der Soziologie in Deutschland*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 4 (Bd. 17) 1988, 254 – 271
- 26 Vgl. dazu auch K. Müller, *Zur Übersicht: Das Elend überall*, in: ders., F. Stadler, F. Wallner (Hrsg.), *Versuche und Widerlegungen. Offene Probleme im Werk Karl Poppers*. Wien-Salzburg 1986, ;15 – 243.
- 27 J. Coulter, *The Social Construction of Mind. Studies in Ethnomethodology & Linguistic Philosophy*. London-Basingstoke 1987
- 28 D.C. Dennett, *The Intentional Stance*. The MIT Press 1987, 21 f.

## Gerald Kertesz MATERIALISMUS UND KULTURTHEORIE: THEODOR W. ADORNO

Ein amerikanischer Autor, der Anfang der Siebziger Jahre zu Recherchezwecken für ein Buch über die Kritische Theorie Frankfurt besuchte, verlangte am Flughafen von einem Taxichauffeur: „Zur Frankfurter Schule, bitte“<sup>1</sup>. Diese Episode kann – selbst wenn sie frei erfunden sein sollte – als symptomatisch für eine bereits zu Lebzeiten Horkheimers und Adornos einsetzende Tendenz angesehen werden, nämlich für den allzu vereinfachenden, schablonenhaften und damit den Intentionen der angesprochenen Denkrichtung zuwiderlaufenden Gebrauch der Begriffe „Frankfurter Schule“ bzw. „Kritische Theorie“. Solche, eine nicht vorhandene Homogenität zwischen sehr differenzierten Positionen vorspiegelnden Etikettierungen sind freilich ihrerseits Symptom dafür, daß jene Denkrichtung zwar bereits ihren gesicherten Platz im Elfenbeinturm der Philosophiegeschichte beanspruchen kann, hinsichtlich ihrer Aktualität aber in die Krise geraten ist: spätestens ab Mitte der Siebziger Jahre wurde es geradezu Mode, das Ende der Kritischen Theorie zu verkünden, und der Blick auf die fachphilosophische Diskussion, vor allem aber auch auf die gesellschaftliche und politische Realität schien dies nur zu bestätigen. Nicht nur ihre Gegner, sondern auch selbst von ihr herkommende Intellektuelle reflektierten auf die Kritische Theorie zumeist nur noch, um sie endgültig zu verabschieden. Gerade angesichts dieser Situation kann aber die Frage nach den Ursachen dieser Abkehr gestellt und auf diese Weise eine Reaktualisierung der Kritischen Theorie intendiert werden, zumal die von ihr aufgeworfenen Fragen und Probleme keineswegs verschwunden oder gar gelöst sind.

Vergegenwärtigen wir uns die Denkweise Theodor W. Adornos, so wird deutlich, daß gerade sie mit einem rein philosophiegeschichtlichen Dasein grundsätzlich unvereinbar ist: nie waren für Adorno resümierbare Ansätze und Resultate des Denkens von Bedeutung, sondern ausschließlich dessen dialektisch-prozessuale Dynamik, die nur in beständiger kritischer Auseinandersetzung mit den jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Phänomenen bestehen kann. Sein berühmtes Verdikt über alle referierte Philosophie<sup>2</sup> läßt natürlich auch jede Darstellung seiner Philosophie als zumindest fragwürdiges Unterfangen erscheinen. In vollem Bewußtsein der aufgezeigten Schwierigkeiten wollen die folgenden Ausführungen nicht mehr sein als eine reflektierende Vergegenwärtigung der Denkweise Adornos anhand seines Materialismusbegriffes und seiner damit eng verbundenen Kulturkritik; sollte sie ein wenig zur weiteren Auseinandersetzung mit deren Intentionen anregen, ist ihr Ziel erreicht.

Zunächst einige Anmerkungen zur Konstituierung und Zielsetzung der Kritischen Theorie: das 1923 von Felix Weil gegründete Frankfurter Institut für Sozialforschung verstand sich als interdisziplinäre For-

schungsstätte, die Ergebnisse möglichst aller geistes- und gesellschaftswissenschaftlichen Fachrichtungen zu integrieren suchte und dementsprechend auch Experten auf sehr unterschiedlichen Gebieten zur Mitarbeit gewinnen konnte. So wirkten u.a. der Ökonom Friedrich Pollock – dem auch große Bedeutung als Organisator zukam –, der Philosoph und Soziologe Leo Löwenthal, der Psychoanalytiker Erich Fromm, der Historiker und Asienexperte Karl August Wittfogel, der Literaturwissenschaftler und Philosoph Herbert Marcuse u.v.a.<sup>3</sup> am Institut; die gemeinsame ideelle Basis bildete die bei den einzelnen Mitgliedern mehr oder weniger dogmatisch vermittelte Anerkennung des Historischen Materialismus. Während unter der Leitung des ersten Institutsdirektors, des österreichischen Sozialdemokraten Carl Grünberg, das vorrangige Forschungsinteresse der Analyse der sozioökonomischen Basis der bürgerlichen Gesellschaft galt, erfolgte ab 1930, als Grünberg von Max Horkheimer abgelöst wurde, eine verstärkte Hinwendung zum kulturellen Überbau, womit auch eine Aufwertung philosophischer Fragestellungen einherging.

In seinem berühmten Aufsatz, der 1937 in der vom Institut herausgegebenen „Zeitschrift für Sozialforschung“ erstmals erschien, prägte Horkheimer den Begriff kritische Theorie (noch klein geschrieben!) in Abgrenzung von dem traditioneller. – „Theorie im traditionellen, von Descartes begründeten Sinn, wie sie im Betrieb der Fachwissenschaften überall lebendig ist, organisiert Erfahrung auf Grund von Fragestellungen, die sich mit der Reproduktion des Lebens innerhalb der gegenwärtigen Gesellschaft ergeben. – Die kritische Theorie der Gesellschaft hat dagegen die Menschen als die Produzenten ihrer gesamten historischen Lebensformen zum Gegenstand ... sie ist nicht irgendeine Forschungshypothese, die im herrschenden Betrieb ihren Nutzen erweist, sondern ein unablässbares Moment der historischen Anstrengung, eine Welt zu schaffen, die den Bedürfnissen und Kräften der Menschen genügt.“<sup>4</sup> – Erst in Konfrontation mit traditioneller Theorie erhält der Begriff kritische Theorie also seinen Sinn: der systemimmanent-positivistischen Forschungsmethode, die, wie später ausgeführt, die Instrumentalisierung des neuzeitlichen Vernunftideals zur Folge hat und zur Selbstzerstörung der Aufklärung beiträgt, wird eine die sozialen und ökonomischen Lebensbedingungen der Menschen vorrangig einbeziehende Forschungsweise entgegengestellt, die auch auf die Praxis zurückwirkt und deren emanzipatorische Umgestaltung herbeiführen will. Dieses Konzept wurde als richtungsweisend für die wissenschaftliche Arbeit des Instituts für Sozialforschung betrachtet.

Theodor W. Adorno wurde erst 1938 in New York, also bereits zur Zeit der Emigration, fester Mitarbeiter des Instituts. Er war zwar seit Anfang der Zwanziger Jahre mit Horkheimer befreundet und hatte wie dieser bei dem Neukantianer Hans Cornelius in Frankfurt Philosophie studiert, doch nahm seine Entwicklung in mancherlei Hinsicht einen anderen Verlauf, so daß eine engere Zusammenarbeit vorläufig

nicht zustandekam. Adornos Interessen waren von Jugend an äußerst vielseitig, ihren Schwerpunkt bildete jedoch immer der Bereich des Ästhetischen, und hier vor allem die Musik, die ihm dessen vollkommenster Ausdruck erschien. Nach seiner philosophischen Promotion studierte er 1925/26 in Wien Kompositionslehre bei Alban Berg und hatte durch ihn auch Kontakt mit Schönberg und anderen Vertretern seiner Schule. Philosophisch war Adorno beeinflusst von ästhetisierenden Marxisten wie etwa Georg Lukács und Ernst Bloch; seinerseits überwog zweifellos das ästhetische Interesse das klassenkämpferisch-politische. Von großer Bedeutung war schließlich der Einfluß Walter Benjamins und nicht zuletzt Siegfried Kracauers, mit dem Adorno schon als Gymnasiast Kants „Kritik der reinen Vernunft“ gelesen hatte.

Das einschneidendste Ereignis für Adorno wie auch für die anderen Institutsmitglieder war die Zeit der Emigration; geschichtlich noch nie dagewesene Phänomene wie Faschismus und Nationalsozialismus in Europa, stalinistischer Staatsterror in der Sowjetunion und alles vereinnahmende Kulturindustrie in Amerika schienen eine Neuinterpretation des Historischen Materialismus notwendig zu machen, die das Ausbleiben der Revolution in den kapitalistischen Ländern und den Rückfall in die Barberei zu erklären imstande sein sollte. Wie weit die unter diesem Aspekt von Horkheimer und Adorno 1944 in Kalifornien gemeinsam verfaßte „Dialektik der Aufklärung“ diesem gewaltigen Anspruch gerecht werden konnte, sei hier dahingestellt; fest steht aber, daß dieses Werk den Ausgangspunkt aller weiteren intellektuellen Anstrengungen der Autoren darstellt und der hier umrissene Problemhorizont nicht mehr verlassen wird – wenn man von der theologischen Wendung des späten Horkheimer absehen will. Adornos Anteil an der Weiterführung der Kritischen Theorie trat nach der Rückkehr aus der Emigration (1949) und der Wiedereröffnung des Instituts für Sozialforschung (1951) jedenfalls immer stärker in den Vordergrund. Rudolf Burger bezeichnete ihn in einem Referat als den „exponiertesten Vertreter der Kritischen Theorie“, bei dem ein für diese wesentliches Moment, nämlich „sich nirgends auf eine positive Lehre festzulegen“ noch deutlicher in Erscheinung tritt als bei Horkheimer, „vor allem aber: ohne Horkheimers Illusionen der frühen Jahre und ohne den Trost seiner späten.“<sup>5</sup>

Es scheint nicht unproblematisch, gerade den Begriff Materialismus zum Ausgangspunkt einer Auseinandersetzung mit Adorno zu wählen, wurde doch häufig unter Hinweis auf seine Neigung zum Ästhetischen, seine elitäre Kunstauffassung und esoterische Sprache die Relevanz seines Denkens für materialistische Philosophie überhaupt, und insbesondere die marxistische, rundweg in Abrede gestellt. Andererseits gibt es kaum einen materialistischen Denker, bei dem der Materialismus sich so ungezwungen, gleichsam aus der zur Debatte stehenden Sache selbst, ergibt; Adorno verwendet den Begriff in seinen Werken zwar recht häufig, läßt ihn aber

zumeist ohne nähere Bestimmung stehen, als würde er das damit Gemeinte als ohnehin geläufig und selbstverständlich annehmen; er bezeichnet sich auch nie als Materialisten, bringt keine positive Festlegung des Materialismus – und gerade dies macht ihn zum vielleicht radikalsten Materialisten.

Philosophiegeschichtlich betrachtet, war der Materialismus immer gering geschätzt; viele, zum Teil sehr bedeutende Philosophen, sahen in ihm gar keine „richtige“ Philosophie. In der Tat stellen sich die materialistischen Richtungen oft krud, unsystematisch und widersprüchlich in sich und erst recht untereinander dar; gemeinsam ist ihnen aber der Rekurs auf das konkret sinnlich Vorhandene, das unabhängig von jedem erkennenden Subjekt dessen konstitutiver Bewußtseinstätigkeit vorgeordnet bleibt.

Diesen Standpunkt bezieht auch Adorno. Zu den wenigen Stellen, an denen er seine Überlegungen zum Materialismus näher ausführt, zählen seine 1962/63 gehaltenen Vorlesungen zur philosophischen Terminologie; im Zuge der Darstellung der philosophischen Hauptströmungen geht Adorno von drei Paaren zueinander antithetischer Begriffe aus, die jeweils eine „Schule“ repräsentieren: nämlich Idealismus und Realismus, Rationalismus und Empirismus, Spiritualismus und Materialismus. Hier fällt zunächst auf, daß der Materialismus nicht, wie sonst meist üblich, dem Idealismus als Antagonist gegenübergestellt wird, sondern dem heute kaum mehr relevanten Spiritualismus, der Idealismus seinerseits dem philosophisch wenig ergiebigen Realismus, wenn auch nicht dezidiert in dessen naiver Gestalt. Gemeinsam ist den Begriffen der vertikalen Seite – also Idealismus, Rationalismus, Spiritualismus –, daß sich mit ihnen die Assoziation des Höheren, systematisch Ordnenen, ja Erhabenen und Göttlichen einstellt, während die andere Seite – Realismus, Empirismus, Materialismus – auf das Niedrige, Ungeordnete, diesseitig den Sinnen Verhaftete verweist. Die horizontale Trennung ergibt sich aus der Funktion der Begriffe: so können Idealismus-Realismus als erkenntnistheoretisches Begriffspaar gelten, Rationalismus-Empirismus als methodologisches, Spiritualismus-Materialismus schließlich als metaphysisches – was zumindest im Hinblick auf den Materialismus wiederum überrascht, wird dieser doch meist als die eben nicht metaphysische Denkweise verstanden. Adorno begründet seine Einteilung damit, daß „bei Spiritualismus und Materialismus die Frage nach dem Prinzip vorgängig ist“<sup>6</sup>. Beide Richtungen sind metaphysisch, insofern sie „das Wissen von dem sein sollen, was jenseits eines bloß subjektiven Scheinens ist“<sup>7</sup>, also im Falle des Materialismus die Lehre, „das wahrhaft Seiende sei Stoff und aus ihm könne, was irgend ein Geistiges heißt, abgeleitet oder herausgesponnen werden“<sup>8</sup>. Bei dieser metaphysischen – im Sinne von das subjektive Erleben überschreitenden – Bestimmung bleibt Adorno aber nicht stehen: es geht ihm darum, zu zeigen, daß der Materialismus nicht nur dem Spiritualismus, sondern in gewisser Weise auch sich

selbst antithetisch gegenübersteht, indem er, der metaphysischen Denkweise folgend, zwar ein diesseitiges Prinzip alles Seienden, nämlich den Stoff, angibt, seiner eigentlichen Natur nach aber gar kein oberstes Prinzip postulieren dürfte, mithin auch jeden metaphysischen Anspruch auf Letztbegründung aufgeben müßte. Zutreffend stellt Alfred Schmidt hierzu fest: „Der Materialismus taugt am wenigsten zu einem obersten Prinzip, aus dem alles andere folgen soll; er kritisiert die Idee solcher Prinzipien“<sup>9</sup>. – Damit ist jenes subversive Moment am Materialismus angesprochen, das ihn seit je unbeliebt und verdächtig machte: während nämlich die am Transzendenten orientierten Richtungen sich gegebenen Herrschaftsstrukturen gegenüber stets affirmativ verhielten und sie als ewig und gottgewollt zu stabilisieren suchten, eignet dem Materialismus „prinzipiell eine demaskierende Tendenz“<sup>10</sup>, es „lebt in ihm ein tiefes Mißtrauen dagegen, daß einem durch die Berufung auf das Hohe und Ewige und Edle und Unvergängliche ... das Fell über die Ohren gezogen wird, daß die Philosophie einem etwas weismachen will und daß sie im Dienst von Interessen steht.“<sup>11</sup>

Wir sehen also, daß sich Adornos materialistische Position nicht durch Setzung der Materie zum obersten Prinzip des Seienden ergibt, sondern geradezu umgekehrt – auf negative Weise, durch permanente Kritik aller Philosophien, die dem Geistigen, und damit dem Subjekt, den Primat zuerkennen. Während nun der Geist im Spiritualismus gleichsam in einer ontologischen Statik zu denken ist, wird er im Idealismus zum dynamischen Konstituens des Erkenntnisprozesses. Wenngleich im Deutschen Idealismus – und hier vor allem bei Hegel – stets mit Nachdruck die allgemeine, das bloß Individuelle überschreitende Dimension des Geistes hervorgekehrt wird, betont Adorno, daß jede Erkenntnis unabdingbar an das individuelle Bewußtsein, das Subjekt als letztlich zufälliges, gebunden und ohne dieses gar nicht zu denken ist; – „selbst die berühmte Einheit (Kants synthetische Einheit a priori, Anm.), die die Vernunft bilden soll und durch die sie zu jenem Konstituierenden wird, das Erfahrung eben als eine einheitliche zusammenfaßt, selbst diese Einheit ist eigentlich gar nicht anders vorzustellen denn als Einheit eines persönlichen Bewußtseins in einem Individuum.“<sup>12</sup> Diese einheits- oder identitätsstiftende Qualität des (individuellen) Bewußtseins bildet den Kernpunkt von Adornos Idealismuskritik. Idealistische Philosophie ist immer identifizierendes Denken, es macht das vorgerufene Vielfältige sich gleich, indem es dasselbe unter einen Begriff zwingt und damit der ihm eigenen Dynamik beraubt. Dies geschieht, indem jene synthetische Leistung, die es zur Konstituierung seiner eigenen Identität notwendigerweise erbringen muß, auch auf die Dinge außerhalb seiner selbst anwendet und diese gleichsam „von oben her“ vereinnahmt; damit setzt das Erkenntnis-subjekt sich selbst zum Prinzip; aus dem heraus alles zu Erkennende ableitbar sein soll. „Identitätsdenken heißt eigentlich immer soviel wie den Primat der Subjektivität fordern“<sup>13</sup>. In der Einleitung zur „Metakritik

der Erkenntnistheorie“ führt Adorno weiter aus: „Die Identität des Geistes mit sich selber ... wird durchs bloße Verfahren auf die Sache projiziert und zwar desto rücksichtsloser, je sauberer und stringenter sie sein möchte. Das ist die Erbsünde der prima philosophia. Um nur ja Kontinuität und Vollständigkeit durchzusetzen, muß sie an dem, worüber sie urteilt, alles wegschneiden, was nicht hineinpaßt.“<sup>14</sup>

Grundlegend für diese seit der parmenideischen Ontologie in allen idealistischen Philosophien zutage tretende vereinheitlichende Tätigkeit des begrifflich identifizierenden Subjekts ist das Streben nach Beherrschung des objekthaft Gegebenen, mithin der Natur im weitesten Sinn; das Chaotische, unstrukturiert Vielfältige, Diffuse und nicht selten auch Gefährliche, als das die Natur dem Menschen unmittelbar gegenübertritt, wird von diesem auf dem Weg des Identitätsdenkens auf überschaubare und beherrschbare Einheiten reduziert, die in ihren Begriffen möglichst restlos aufgehen sollen. Gerade das gelingt aber nicht: auf der Seite des Objekts bleibt immer ein Rest, der der begrifflichen Identifikation sich entzieht und als Widerspruch zum Begriff zum Ausdruck kommt. Dieses Nichtidentische aufzuschlüsseln, ohne es unter die Herrschaft des Begriffes zu zwingen, ist die Aufgabe negativer Dialektik. – „Der Name Dialektik besagt zunächst nichts weiter, als daß die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen, daß diese in Widerspruch geraten mit der hergebrachten Norm der adaequatio. Der Widerspruch ist nicht, wozu Hegels absoluter Idealismus unvermeidlich ihn verklären mußte: kein heraklitisches Wesenhaftes. Es ist der Index der Unwahrheit von Identität, des Aufgehens des Begriffenen im Begriff“<sup>15</sup>.

Da nun aber das Denken unausweichlich mit Begriffen operieren muß, als durch Sprache an sie gebundenes dem Denken des Nichtidentischen im Wege steht, bleibt der Zustand der Versöhnung von Subjekt und Objekt, der jenem Erkenntnis ermöglicht, ohne dieses zu unterwerfen, utopisch. „Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen abzutun, ohne es ihnen gleichzumachen“<sup>16</sup> – „Nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verhindert“<sup>17</sup>.

Was negative Dialektik von aller hergebrachten seit Platon unterscheidet, ist ihre Unabgeschlossenheit. War es Hegels Absicht, auf dem Weg der Negation der Negation ein Positives wiederherzustellen, was gesellschaftspolitisch die affirmative Forderung der wenn auch in sich reflektierten, durch den Widerspruch hindurchgegangenen – freien Zustimmung zum Bestehenden nach sich zog, fügen sich demgegenüber für Adorno These und Antithese nicht harmonisch zur Synthese. Negative Dialektik als „Ontologie des falschen Zustandes“<sup>18</sup> muß den antithetischen Impuls des Widerspruches ständig perpetuieren und ihn auch gegen sich selbst richten; als Reflexionsform einer in sich antagonistischen Totalität ist sie ebenfalls widersprüchlich in sich und weiß darum nicht Bescheid. Auf Grund dieser zu aller bisherigen Philosophie konträren Problemkonstellation umreißt Adorno eine neue Legitimationsbasis für den Fortbe-

stand der Philosophie: „Philosophie, wie sie nach allem allein noch zu verantworten wäre, dürfte nicht länger des Absoluten sich mächtig dünken, ja müßte den Gedanken daran sich verbieten, um ihn nicht zu verraten, und doch vom emphatischen Begriff der Wahrheit nichts sich abmarkten lassen. Dieser Widerspruch ist ihr Element. Er bestimmt sie als negative“<sup>19</sup>.

Dem Objekt – dem „positiven Ausdruck des Nicht-identischen“<sup>20</sup> – zugekehrt und ihm im Gegensatz zur idealistischen Philosophie den Vorrang einräumend wird Dialektik materialistisch. Durch den Vorrang des Objekts aber kann und soll das Subjekt keineswegs abgewertet oder gar beseitigt werden; Adorno fordert im Gegenteil sogar ein „Mehr an Subjekt“<sup>21</sup> und genießt beißenden Spott über jenes Wissenschaftsideal aus, das vermeint, nach größtmöglicher Eliminierung aller subjektiven Einflüsse (im Sinne von Störfaktoren) auf einen Forschungsprozeß bleibe das Objektive als positiv bestimmbares Residuum übrig. Das Subjekt bedarf aber eines anderen Selbstverständnisses als des aus dem Identitätsdenken überkommenen, es müßte einerseits seinen Herrschaftsanspruch über das Objekt aufgeben, andererseits seines eigenen objektiven Gehaltes sich bewußt werden und seiner im Zuge des Erkenntnisprozesses zwar notwendigerweise entstandenen, dann aber zu Unrecht als ewig und unabänderlich hypostasierten Trennung vom Objekt entgegenwirken. Anzustreben wäre jener Zustand der Versöhnung von Subjekt und Objekt, in dem beide „als Unterschiedene herrschaftslos aneinander teilhaben“<sup>22</sup>. Der materialistische Dialektik kommt in Hinblick darauf die Aufgabe zu, das als „dogmatisch durchschaute aufzulösen“, was voraussetzt, daß der Materialismus selbst nicht in der oben skizzierten Weise metaphysisch, als Dogma verstanden werden darf.

Schon Marx hatte gegen Materialismen dieser Art opponiert; er nahm jenes dialektisch-bewegende Moment, das zuvor nur in idealistischen Philosophien virulent war, in den Materialismus herein und verlieh diesem damit einen geschichtsteleologischen Aspekt, in dem das grundsätzlich Negative der daraus folgenden Geschichtsphilosophie deutlich wird: sie ist keine positive Weltanschauung (ein Ausdruck, für den Adorno ohnehin nur Verachtung übrig hatte), sondern das Bestreben, gesellschaftliche Zustände aufzuheben, in denen die Menschen den Verhältnissen der Entfremdung unterliegen. An diesem schon für den ursprünglichen Historischen Materialismus zentralen Anliegen hält auch Adorno fest.

Der scheinbare Sprung von den dort sehr abstrakt wirkenden Überlegungen über Identitätsdenken, Subjekt und Objekt zu den konkreten gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Menschen hat seine Berechtigung darin, daß Adorno das Identitätsdenken mit einem sehr diesseitigen ökonomischen Vorgang in Verbindung bringt, nämlich mit dem Tausch: in diesem werden gleichfalls die getauschten Objekte unter Absehung von ihrem Inhalt auf einer symbolischen Ebene einander kompatibel gemacht, mit-

hin identifiziert. Indem nun im kapitalistischen Produktionsprozeß die menschliche Arbeitskraft zur Ware wird und als solche den Prinzipien des Äquivalententausches unterliegt, wird der Tauschvorgang zum ideologischen Schein, da auf Grund der Abschöpfung des Mehrwertes gar kein gerechter Tausch, also auch keine wahre Identität zustandekommt. – „Das Tauschprinzip, die Reduktion menschlicher Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der durchschnittlichen Arbeitszeit, ist unverwandt mit dem Identifikationsprinzip.“ – „Kritik am Tauschprinzip als dem identifizierenden des Denkens will, daß das Ideal freien und gerechten Tausches, bis heute bloß Vorwand, verwirklicht werde. Das allein transzendierte den Tausch ... würde keinem Menschen mehr ein Teil seiner lebendigen Arbeit vorenthalten, so wäre rationale Identität erreicht, und die Gesellschaft wäre über das identifizierende Denken hinaus.“<sup>23</sup> – Die schon von Marx entdeckten Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft werden von Adorno nicht nur als dialektischer Motor seiner negativen Geschichtsphilosophie übernommen, sondern in ihren Konsequenzen über die Grenzen des Ökonomischen hinausgetrieben. Da im Kapitalismus Arbeit nur unter dem Gesichtspunkt des Tauschwertzusammenhanges, also als Profit abwerfende, als produktiv gilt, wird der Tausch zum alle gesellschaftlichen Bereiche durchdringenden Faktor, so daß ein universaler Verblendungszusammenhang entsteht; diesen zu durchbrechen ist das Bestreben der Kritischen Theorie. Das Telos ihrer negativen Geschichtsphilosophie ist gleichfalls nur negativ bestimmbar, nämlich als Verminderung physischen Mangels und Leidens bis hin zu deren völligen Aufhebung. Zu ihrer Negativität gehört aber auch, daß sie ihre Selbstaufhebung als Potenz in sich trägt: – „Wenn die materiellen Bedingungen der Menschheit zu sich selbst kommen, das heißt, wenn die Reproduktion der Gattung Mensch und die Befriedigung der Bedürfnisse der Menschen von dem Tauschwert, von dem Profitmotiv endlich einmal befreit werden, dann wird die Menschheit aufhören, unter dem materiellen Zwang zu existieren; die Erfüllung des Materialismus wird zugleich sein Ende sein“<sup>24</sup> – Als geschichtliches Ziel gibt Adorno „eine Weltverfassung und auch eine Fassung des Gedankens, die überhaupt jenseits jener Dichotomie von Materialismus und Idealismus ist“<sup>25</sup> an; jede nähere Konkretisierung der Utopie muß jedoch versagt bleiben – auch dies ist ein Aspekt von Adornos negativ-materialistischer Geschichtskonzeption. Das „Bilderverbot“, das durchaus im Interesse ihrer Verwirklichung über die Utopie verhängt wird, hat sein Vorbild einerseits bei Marx, der sich ebenfalls jeder detaillierten Ausmalung der klassenlosen Gesellschaft enthielt, andererseits in der Bibel, namentlich in der Eschatologie des Alten Testaments. „Der Materialismus säkularisierte das theologische Bilderverbot, indem er es nicht gestattete, die Utopie positiv auszumalen. Mit der Theologie kommt er dort überein, wo er am materialistischsten ist ... Fluchtpunkt des Historischen Materialismus wäre seine eigene Aufhebung,



die Befreiung des Geistes vom Primat der materiellen Bedürfnisse im Stande ihrer Erfüllung. Erst dem gestillten leibhaften Drang versöhnte sich der Geist und Würde, was er so lange nur verheißt, wie er im Bann der materiellen Bedingungen die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse verweigert.“<sup>26</sup> Auf die ausschließlich negative Bestimmbarkeit der Utopie verweist übrigens auch noch Horkheimer – bereits nach Adornos Tod – wenn er in einer resümierenden Betrachtung der Kritischen Theorie sagt: „Wir waren uns klar, daß man die(se) richtige Gesellschaft nicht im Vorhinein bestimmen kann. Man konnte sagen, was an der gegenwärtigen Gesellschaft das Schlechte ist, aber man konnte nicht sagen, was das Gute sein wird, sondern nur daran arbeiten, daß das Schlechte schließlich verschwinden würde.“<sup>27</sup>

Die fundamentale Kritik am Idealismus bedeutet aber auch die Abkehr von jedem hermetischen philosophischen System, da ein solches nur durch den konsequenten auf alle Seinsbereiche angewandten Totalitätsanspruch des Identitätsdenkens zustande kommen kann. In Anlehnung an die in der ästhetischen Diskussion der Sechziger Jahre verwendeten Begriffe wie „Antidrama“ und „Antiheld“ nennt Adorno – wenn auch etwas zögernd, da er die Gefahr einer neuerlichen positiven Festlegung wohl erkennt – die „Negative Dialektik“ ein „Antisystem“<sup>28</sup>, das philosophischem Systemdenken eine Art „Unmethode“ als Methode gegenüberstellt. Diese „Unmethode“ äußert sich auch in der schriftstellerischen Form, in der Adorno seine kulturkritischen Reflexionen kleidet: er bevorzugt die schon von Walter Benjamin angewandte aphoristische Ausdrucksweise und vor allem den Essay. – „Der Essay pariert nicht der Spielregel organisierter Wissenschaft und Theorie, es sei nach dem Satz des Spinoza, die Ordnung der Dinge leicht wie die der Ideen. Weil die lückenlose Ordnung der Begriffe nicht eins ist mit dem Seienden, zielt er nicht auf geschlossenen, deduktiven oder induktiven Aufbau ... Diskontinuität ist dem Essay wesentlich, seine Sache stets ein stillgestellter Konflikt“<sup>29</sup>. Daß Friedemann Grenz in seiner umfangreichen Darstellung von „Adornos Philosophie in Grundbegriffen“ eine „monolithische Struktur des Adornoschen Werks“<sup>30</sup> nachzuweisen sucht, scheint mir ein gravierendes Mißverständnis dieser sonst so verdienstvollen Arbeit zu sein. Adornos Denken ist im Gegenteil so vielfältig und facettenreich, daß es gelegentlich auch zu Widersprüchen zwischen den einzelnen Schriften kommt, was manchmal freilich auch als Modifizierung der Position gedeutet werden kann.

Das in Adornos zahlreichen Essays immer wieder unter den verschiedensten Gesichtspunkten bearbeitete Hauptthema sind die von den Kultur- und Bewußtseinsindustrien hervorgerufenen Formen falschen und verdinglichten Bewußtseins in den sogenannten spätkapitalistischen Gesellschaften (der Ausdruck Kulturindustrie wurde bereits in der Dialektik der Aufklärung geprägt), wobei auch die Kritik an den dogmatischen Verkürzungen des Historischen Materialismus in den sozialistischen Ländern und deren repressiver Staatsmaschinerien nicht zu kurz

kommt. Die Abkehr vom Systemdenken kommt auch in diesen Essays deutlich zum Ausdruck: Adorno liefert nirgends eine geschlossene, konsistente Gesellschafts- oder Kulturtheorie, es bleibt beim Skizzieren, Unabgeschlossenen, stets weiter zu Reflektierenden. Gesellschaft unter den gegenwärtigen Bedingungen wird als „kollektiver Zwangsmechanismus“ gedeutet, der „alle Formen des Bewußtseins integriert“<sup>31</sup>. Grundlegend bleibt das Festhalten an der Marxschen Klassentheorie, wenn auch unter geänderten Voraussetzungen: obwohl sich Verelendungs- und Zusammenbruchstheorien nicht oder zumindest nicht so strikt wie von Marx prognostiziert bestätigt haben, gilt seine Unterscheidung der Klassen nach der Verfügungsgewalt über Produktionsmittel bzw. der Abhängigkeit von Lohnarbeit nach wie vor, woran auch der Umstand, daß das Klassenbewußtsein weitgehend geschwunden ist, nichts ändert. Die offenkundige Unzuverlässigkeit geschichtlicher Prognosen, wie sie im Werk von Marx und Engels deutlich wird, veranlaßt aber Adorno, von derartigen Prognosen Abstand zu nehmen. Das Ziel der Geschichte muß – ganz im Sinne des Bilderverbotes – offen gelassen werden, die Geschichte kann auch als Katastrophe enden. Was der Kritischen Theorie zu tun bleibt, ist das Aufzeigen und Aussprechen des Falschen und Ungerechten, wann und wo immer es in Erscheinung tritt. Adornos Vorliebe für die Sphäre des Ästhetischen kommt in seinen Spätwerken nochmals zum Ausdruck, indem er ihr eine Möglichkeit der Vorwegnahme der Utopie zugesteht; vor allem die Musik reicht – als nicht an die Sprache gebunden, somit begriffslos – am weitesten an die Utopie heran, doch bleibt auch ihr deren positive Ausgestaltung untersagt: – „So wenig wie Theorie vermag Kunst Utopie zu konkretisieren; nicht einmal negativ. Das Neue als Kryptogramm ist das Bild des Untergangs; nur durch dessen absolute Negativität spricht Kunst das Unaussprechliche aus, die Utopie.“<sup>32</sup>

Die Abstinenz von politischer Aktion brachte den Vertretern der Kritischen Theorie, vor allem aber Adorno, gegen Ende der Sechziger Jahre den Vorwurf ein, in Resignation zu verfallen, vor den praktischen Konsequenzen der eigenen Lehre zurückzuschrecken bzw. solche im Grunde gar nicht zu wollen.

Es scheint mir allerdings fragwürdig, den resignativen Aspekt so hervorzuheben, wie es etwa Gerhard P. Knapp in seiner Adorno-Biographie tut, wenn er sagt: „Adorno hat keinen Augenblick an die Realisierung des Sozialismus geglaubt. Deshalb ist es auch falsch, auch und gerade wenn sich sein Denken an Hegel und Lukács schulte, ihn einen Marxisten zu nennen. Hier hat man das in seiner Hoffnungslosigkeit letztlich regressive Denken Adornos bisher kaum in seiner vollen Tragweite erkannt.“<sup>33</sup> Die fraglos vorhandene resignative Tendenz zumindest der späten Werke ist jedenfalls nicht dahingehend zu interpretieren, daß sie aus dem Festhalten des Primats der Theorie vor der Praxis hervorgehe; dagegen hat sich Adorno in einem seiner letzten Aufsätze, der eine

Replik auf die erhobenen Vorwürfe darstellt, heftig verwehrt; Praxis im Sinne unreflektierter Aktion komme keinerlei emanzipatorischer Charakter zu, sie sei lediglich „repressive Intoleranz gegen den Gedanken“<sup>34</sup>. Eher gründet die Neigung zur Hoffnungslosigkeit in der Einsicht in die Universalität des Verblendungszusammenhanges, der in der „verwalteten Welt“ tatsächlich so lückenlos erscheint, daß die Möglichkeit eines Auswegs mehr als fraglich ist.

Wenn wir nun zu jener eingangs angesprochenen Frage zurückkehren, ob Kritische Theorie tatsächlich „tot“ sei, so sind zunächst Symptome des Zerfalls zweifellos feststellbar. Adornos Denken erfuhr zwar eine mittlerweile fast unübersehbar gewordene Rezeption, doch betraf diese vorwiegend den ästhetischen Bereich und blieb auf den akademischen Raum beschränkt. Horkheimer wurde als spiritus rector der Kritischen Theorie mit allen offiziellen Ehrungen bedacht und im übrigen auf das bequeme Klischee des sich im Alter bekehrenden Atheisten reduziert; Marcuse, der den nachhaltigsten Einfluß auf die Studentenbewegung ausgeübt hatte, stempelte man dafür zum Wegbereiter des Terrorismus. Jürgen Habermas schließlich, der als Vertreter der jüngeren Generation lange Zeit als bedeutendster Proponent einer Weiterführung und Erneuerung der Kritischen Theorie galt, hat im Zuge seines Überganges zur Theorie kommunikativen Handelns jedes emanzipatorische Moment verabschiedet. Umgekehrt haben sich Geistesverwandtschaften geoffenbart, wo man sie nicht erwartet hätte: so bekannte der oft als Vordenker der Postmoderne vereinnahmte Michel Foucault in einem Interview, das Rudolf Burger mit ihm führte, wäre ihm die Kritische Theorie bekannt gewesen, hätte er sich eine Menge Arbeit erspart<sup>35</sup> – was eine Gemeinsamkeit des Anliegens zum Ausdruck bringt, bei aller Verschiedenheit der Methode. Und wenn ein geistig ganz anders geprägter Franzose, nämlich J.P. Sartre, einst über die philosophische Epoche des Marxismus sagte, sie sei „so lange nicht überwunden, so lange das historische Moment, dessen Ausdruck sie ist, nicht überwunden ist“<sup>36</sup>, so gilt dies – mutatis mutandis – auch für die Kritische Theorie. Die Widersprüche, auf die sie Bezug nimmt, sind keineswegs aufgelöst, sie haben vielmehr die Gestalt weltweiten Wahnsinns angenommen; der Zeitgeist einer neokonservativen Wende trachtet, dies durch einen geradezu verordneten positiven Realismus zu verschleiern und diffamiert folgerichtig alles, was Negation zum Ausdruck bringt, als verdächtiges oder gar gefährliches, jedenfalls aber unerwünschtes Miesmachertum; unkritische Praxis ist gefragt, nicht kritische Theorie. Letztere ist aber deshalb nicht tot, solange kritisches Denken als Opposition gegen bestehendes Unrecht sich zu artikulieren vermag. Wer unter diesem Aspekt die gegenwärtige gesellschaftliche und politische Situation betrachtet, wird nicht behaupten können, daß Kritischer Theorie der Stoff ausgeht – was allein ihren wirklichen Tod bedeuten würde. Wer aber Gefahr läuft, angesichts der Übermacht des Verblendungszusammenhanges zu resignieren und kritischem

Denken als aussichtsloser Anstrengung abzuschwören, sei an Adornos Worte erinnert, mit denen er den schon oben erwähnten Aufsatz schließt: „Was einmal gedacht ward, kann unterdrückt, vergessen werden, verwehen. Aber es läßt sich nicht ausreden, daß etwas davon überlebt. Denn Denken hat das Moment des Allgemeinen ... Die universale Unterdrückungstendenz geht gegen den Charakter als solchen. Glück ist er, noch wo er das Unglück bestimmt: indem er es ausspricht. Damit reicht Glück ins universelle Unglück hinein. Wer es sich nicht verkümmern läßt, der hat nicht resigniert.“<sup>37</sup>

## Anmerkungen

- 1 Detlev Claussen: Abschied von Gestern. Kritische Theorie heute. Bremen 1986, S. 6
- 2 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik (ND), Frankfurt/Main 1966, S. 44
- 3 Ausführliche geschichtliche Darstellung bei Marin Jay: Dialektische Phantasie, Frankfurt/Main 1976
- 4 Max Horkheimer: Nachtrag zu Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt/Main 1968, S. 55, 56
- 5 Rudolf Burger: Bilderverbot. Adnoten zur Anthropologie bei Adorno. In: Kritische Methode und Zukunft der Anthropologie, Hg. M. Benedikt und R. Burger, Wien 1985, S. 153
- 6 Theodor W. Adorno: Philosophische Terminologie II (PhT II), Frankfurt/Main 1974, S. 160
- 7 PhT II, S. 168
- 8 ebd.
- 9 Alfred Schmidt: Begriff des Materialismus bei Adorno. In: Adorno Konferenz 1983, Frankfurt/Main 1983, S. 14
- 10 PhT II S. 172
- 11 PhT II S. 171
- 12 PhT II S. 59
- 13 PhT II S. 80
- 14 Theodor W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Frankfurt/Main 1970, S. 18
- 15 ND S. 17
- 16 ND S. 21
- 17 ND S. 62
- 18 ND S. 22
- 19 Theodor W. Adorno: Wozu noch Philosophie. In: Eingriffe. Frankfurt/Main 1963, S. 14
- 20 ND S. 193
- 21 ND S. 50
- 22 Theodor W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt. In: Stichworte. Frankfurt/Main 1969, S. 153
- 23 ND S. 149, 150
- 24 PhT II S. 227
- 25 ebd.
- 26 ND S. 207
- 27 Max Horkheimer: Kritische Theorie gestern und heute. In: Gesellschaft im Übergang, Frankfurt/Main 1972, S. 164
- 28 ND S. 10
- 29 Theodor W. Adorno: Der Essay als Form. In: Noten zur Literatur, Frankfurt/Main 1974, S. 17, 25
- 30 Friedemann Grenz: Adornos Philosophie in Grundbegriffen, Frankfurt/Main 1974, S. 14
- 31 Theodor W. Adorno: Gesellschaft. In: Soziologische Schriften I, Frankfurt/Main 1972, S. 12, 15
- 32 Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie, Frankfurt/Main 1972, S. 12, 15
- 33 Gerhard P. Knapp: Theodor W. Adorno, Berlin 1980, S. 82
- 34 Theodor W. Adorno: Resignation (R). In: Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft. Frankfurt/Main 1971, S. 147
- 35 Vgl. Rudolf Burger: Statt eines Interviews. Michel Foucault und das Gefängnis. In: Kriminalsoziologische Bibliographie 5, H. 19/20, 1978, S. 1-16
- 36 Jean Paul Sartre: Marxismus und Existenzialismus, Reinbek bei Hamburg 1964, S. 9
- 37 R. S. 150

## Reinhard Kager THEORIE DER ÄSTHETIK – ÄSTHETIK DER THEORIE: Über Theodor W. Adorno

Vor mir liegt die schier unlösbare Aufgabe, ein tragendes Element eines komplexen Gedankengebäudes zu beschreiben. Wer die Schriften Theodor W. Adornos kennt und die ihm eigentümliche Methode dialektischen Denkens, vermittels der er in unübertroffener Stringenz ansonsten fein säuberlich in Fachdisziplin getrennte Problembereiche zusammenzudenken und dadurch neue Dimensionen zu erschließen vermag, wer also je die vielschichtige Tiefe der Philosophie Adornos erfaßt hat, weiß, wie schwierig es ist, ein Teilstück aus dem Theorieganzen herauszuschneiden. Dialektik verbietet es geradezu, willkürlich ein Element herauszustücken, ohne nicht auch die Gesamtkonstruktion, deren Gleichgewicht es mitträgt, im Blick zu haben.

Ich muß daher, ehe ich die Stellung der „Ästhetischen Theorie“ in der Architektonik der Adornoschen Philosophie bestimmen kann, in einem ersten Schritt einen vagen Überblick über die geschichtsphilosophischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen der kritischen Theorie geben. Erst die gleichsam als Negativfeld dienende düstere Geschichtsperspektive wird deutlich machen, worin für Adorno – und dies ist der zweite Punkt – das Utopische des Ästhetischen auszumachen ist. Der dritte Schritt wird schließlich endlich die Lage bestimmen können, die die Ästhetik im Theoriegebäude einnimmt, und deutlich machen, warum Adorno auch Philosophie selbst vom üblichen Wissenschaftsbereich durch konsequente Ästhetisierung abheben möchte.

### I. Geschichtsphilosophie und Erkenntnistheorie

Das Klima des aufkeimenden Faschismus machte es schon in den 30-er Jahren für marxistische Intellektuelle schwer, der Theorie von Marx vorbehaltlos zu folgen. Weder die mitteleuropäische Arbeiterbewegung, die ins Stocken geriet, noch das russische Experiment, das ins Debakel des stalinistischen Terrors mündete, schienen dazu angetan, den Glauben an eine bevorstehende Weltrevolution aufrecht zu erhalten. Die Marxsche Geschichtsphilosophie ausgelegt als Versuch, Strukturgesetze des Kapitalismus aufzuzeigen, die jedoch nicht mit deterministischer Notwendigkeit auf ein bestimmtes Telos zustreben, erlaubt es dennoch, trotz des Ausbleibens revolutionärer Hoffnungen, an die grundlegenden Kapitalismusanalyse legitimerweise anzuknüpfen.

Das Frankfurter Institut für Sozialforschung unter seinem Leiter Max Horkheimer hatte sich in den 30-er Jahren zum Ziel gesetzt, die aufgrund der veränderten historischen Bedingungen notwendig gewordene Revision der Marxschen Theorie voranzutreiben.<sup>1</sup> Der Kriegsmechanismus des Kapitalismus – der grundlegende Widerspruch zwischen Nötigung zur Kapitalakkumulation und fallender Profitrate, so wie dessen Resultat: die immer erneut entstehende

Arbeitslosigkeit – konnte durch Maßnahmen, die Marx zweifelsohne unterschätzt hatte, derart abgeschwächt werden, daß von einem Zusammenschluß hungernder Arbeiter keine Rede mehr war. Friedrich Pollock, ein Nationalökonom des Frankfurter Kreises, hatte in seinen Untersuchungen aufgewiesen, daß es den immer mächtiger werdenden Staat durch gezielte Verbürokratisierung gelungen war, das ökonomische Geschehen bis zu einem gewissen Grad planvoll zu steuern.<sup>2</sup> Die immanenten Widersprüche der kapitalistischen Akkumulation, wie sie Marx' Analyse offenlegte, sind zwar nicht aufgehoben, konnten aber durch massive Staatsinterventionen derart abgeschwächt werden, daß es zu der vorhergesagten Verelendung nicht gekommen war. Diese qualitativ neue Variante kapitalistischer Ökonomie, der Staatskapitalismus, kann nach Pollock in zwei Formen auftreten: als Kriseninterventionismus durch demokratische Kontrolle über die monopolistische Ökonomie oder als totalitärer Faschismus.

Es waren denn auch die Greuel des nationalsozialistischen Terrors, die Horkheimer und Adorno – als jüdische Emigranten waren sie von den politischen Ereignissen in Deutschland besonders einschneidend betroffen – dazu führten, eine „Dialektik der Aufklärung“ zu formulieren, gar einen Rückfall der Aufklärung in Mythologie zu konstatieren.<sup>3</sup> Hatte Marx noch geglaubt, die Produktivkräfte, das technologisch-innovative Potential, werden die verhärteten Produktionsverhältnisse sprengen, so kritisierte Horkheimer und Adorno gerade jenen einsinnigen Fortschrittsglauben einer gänzlich auf Instrumentalität bedachten Vernunft. Nicht allein die Desavouierung des Gebrauchswerts durch die Tauschrationalität, wie es die Marxsche Warenanalyse aufgewiesen hatte, verursache die fatale Geschichtsentwicklung, sondern der ausschließlich auf Naturbeherrschung ausgerichtete Charakter instrumenteller Vernunft. Die Devise, sich die Erde untertan zu machen, erweist eine regressive zweite Seite: Blinde Naturbeherrschung, die unterschlägt, daß auch der Mensch ein Teil ebendieser Natur ist, verkehrt sich in der zur „zweiten Natur“ gewordenen Gesellschaft in Herrschaft von Menschen über andere Menschen.

Dem Ursprung jener mißlichen Dialektik von Subjekt und Objekt, von Mensch und Natur ist die Adornosche Erkenntnistheorie nachgegangen. Schon Kant stieß auf die Einsicht, daß es das Bewußtsein des Erkenntnisobjekts ist, das den Gegenständen seinen Stempel aufprägt. Erkenntnis werden die Dinge nicht, wie sie an sich selbst sind, sondern nur so, wie wir sie gemäß der Form unseres Bewußtseins zu sehen imstande sind. Ohne die Kantische Kategorielehre mitzuschleppen, kann auch Adorno auf sprachphilosophischer Ebene kritisch formulieren, daß das Abstraktionsvermögen der begrifflichen Sprache zwar erlaubt, aus dem ständigen Fluß der Erscheinungen im Wahrnehmungsstrom ein Ding als bleibend zu identifizieren, um jedoch sogleich jene Elemente eines Gegenstandes, die sich der Begrifflichkeit entziehen, als unwichtiges Beiwerk beiseite zu schieben. Das begriffliche Denken, unabdingbares

Instrumentarium auf dem Wege der Emanzipation des Menschen von einer übermächtigen Natur, begann allmählich, Begriff und zu Begreifendes gleichzusetzen, obwohl dem sprachlichen Abstraktionsvorgang qualitative Momente des je zu erfassenden Gegenstandes erliegen, und der besondere Inhalt der Erkenntnis daher nicht mit der formalen Struktur unseres Denkens in Allgemeinbegriffen identisch ist. Der Herrschaftscharakter des von Adorno so bezeichneten Identitätsdenkens besteht darin, daß die diskursive Sprache jenes Moment der Nichtidentität von Begriff und Sache unterschlägt, ja das „Nichtidentische“, wie es Adorno nennt, das, was mit Begriffen nicht eingefangen werden kann, gänzlich zu liquidieren trachtet.<sup>4</sup>

Insofern der Bildungsprozeß der Subjektivität auf der identitätssetzenden Vernunft beruht, manifestiert sich dessen herrschaftlicher Charakter in allen Phasen. Geschichte ist für Adorno seit jeher Herrschaftsgeschichte, und der auf der Tauschrationalität basierende Kapitalismus lediglich ein Stadium in ihrer Entwicklung. Wie der Allgemeinbegriff die Qualitäten des je zu Erfassenden unterschlägt, so abstrahiert auch der Tausch – die direkte, dingliche Verlängerung des Identitätsdenkens im gesellschaftlichen Bereich – von den qualitativen Momenten des zu Tauschenden, dem Gebrauchswert. Diesen Abstraktionsprozeß hatte die Marxsche Warenanalyse zwar zurecht kritisiert, jedoch ohne die Einsicht zu formulieren, daß die Tauschrationalität ebenso wie die naturbeherrschende, technische Ratio gänzlich vermittelt sind durch die Vernunft identifizierender, begrifflicher Sprache.<sup>5</sup> Deshalb zeigt sich nach Adorno, daß auch die Produktivkräfte – nach Marx noch die sprengende Instanz des naturgeschichtlichen Immanenzzusammenhangs – einer eigenen, inneren Dialektik unterliegen, in der bislang die herrschaftlich-instrumentellen Momente dominieren.<sup>6</sup>

Die von Marx konzipierte Geschichtsdiagnostik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erweist sich für Adorno daher als total vermittelter Zusammenhang, in dem sich beide Momente in ihrem Herrschaftscharakter wechselseitig verlängern und zur bruchlosen Einheit geraten. Der Motor der Geschichte scheint abgewürgt; Dialektik stillgelegt; der Geschichtsprozeß ein Treten auf der Stelle. Fortschritt erscheint für Adorno bloß als Fortschreiten geschichtlicher Katastrophen; Geschichte – im Angesicht der totalen Negativität des Faschismus – als negative Totalität.<sup>7</sup>

## II. Die Utopie des Ästhetischen

„Eingedenken der Natur im Subjekt“<sup>8</sup> lautet Adornos leidenschaftliches Plädoyer für die Selbstbestimmung menschlicher Vernunft, die nicht nur blinde Naturbeherrschung einschränken, sondern als Reflexion auf die in der eigenen Körperlichkeit bestehende Naturhaftigkeit des Menschen auch das Vermögen herstellen soll, die Dinge nach ihrem Gebrauchswert wahrzunehmen und dementsprechend vorsichtig zu behandeln.<sup>9</sup> Die starre Trennung von

Subjekt und Objekt ist für Adorno entgegen der Hypostasierung Kants keine unaufhebbare, sondern markiert die urgeschichtlich entstandene Katastrophe am Beginn des Bildungsprozesses der Menschen. Sie ist als geschichtliche aber auch prinzipiell überwindbar. Die Adornosche Philosophie kreist beständig um die Utopie, den gewordenen Bruch zwischen Mensch und Natur zu kitten; um die Hoffnung, Versöhnung sei doch möglich. Diese wird angedeutet als Modell zwangfreier Kommunikation der beiden geschiedenen Momente, als friedvoller Dialog, in dem die Menschen die Natur durch ein geschwisterliches, empathisches Vorgehen nicht länger herrschaftlich unterdrücken, und der Natur gleichzeitig das unmittelbar Lebensbedrohende genommen ist.<sup>10</sup>

„Mimesis“ lautet jener Begriff, der nach Adorno ein solches Verhalten umschreibt; „Mimesis“, das ist auch jener Begriff, die die Brücke schlägt zwischen der Geschichtsphilosophie und der Ästhetik Adornos: denn in der Kunst hat jener mimetische Impuls, der den Umgang der Urmenschen mit der Natur charakterisiert, überlebt. „Mimesis“ bezeichnet nach Adorno also nicht bloß eine innerästhetische Kategorie, wie in der platonischen und aristotelischen Abbildungs- und Nachahmungslehre; „Mimesis“ steht für ein Verhalten der Menschen in Urzeiten ein, das noch nicht gänzlich naturbeherrschend war und jenseits einer strikten Trennung von Subjekt und Objekt lag. Durch anschmiegendes Angleichen an die Bedrohung der Natur, durch bildhaftes Angleichen an die Bedrohung der Natur, durch bildhaftes Nachahmen der Gefahren sollten diese gebannt werden. Der Schamane wechselte die Kultmasken, die den zu bannenden Geistern ähnlich sein sollten; „um sie zu erschrecken oder zu besänftigen, gebärdet er sich schreckhaft oder sanft.“<sup>11</sup> Es ist die unverkennbare Nähe zum Objekt, die dieses mimetische Verhalten auszeichnet, wenngleich es im Grunde doch nichts anderes ist als blutige Magie.<sup>12</sup> Als Magie ist sie zugleich bereits zweckgerichtet, also ein bewußt gehandhabtes Instrument, das sich von der anderen Bedeutungsgeschichte der „Mimesis“ als „Mimikry“, als instinktivem Ausgleich an die Umwelt aufgrund biologischer Reaktionen abhebt. „Mimesis“ verstanden als bewußte Selbsterhaltungsstrategie weist für Horkheimer und Adorno bereits auf die Rationalität, ja stellt die Urform rationaler Praxis dar.<sup>13</sup>

Im Verlauf des menschlichen Emanzipationsprozesses wurde das mimetische Verhalten allmählich von der begrifflichen Vernunft abgelöst. Die fortschreitende Entmythologisierung hatte allerdings auch die in der Symbolik archaischer Sprachen noch vorhandene Vermittlung von Bild und Zeichen endgültig zerrissen und mit ihr auch die Kluft zwischen Anschauung und Begriff, Gefühl und Verstand, Natur und Geist aufgetan.

„Mit der sauberen Scheidung von Wissenschaft und Dichtung greift die mit ihrer Hilfe schon bewirkte Arbeitsteilung auf die Sprache über. Als Zeichen kommt das Wort an die Wissenschaft; als Ton, als Bild, als eigentliches Wort wird es unter die ver-

schiedenen Künste aufgeteilt, ohne daß es sich durch deren Addition, durch Synästhesie oder Gesamtkunst je wiederherstellen ließe. Als Zeichen soll Sprache zur Kalkulation resignieren, um Natur zu erkennen, den Anspruch ablegen, ihr ähnlich zu sein. Als Bild soll sie zum Abbild resignieren, um ganz Natur zu sein, den Anspruch ablegen, sie zu erkennen. Mit fortschreitender Aufklärung haben es nur die authentischen Kunstwerke vermocht, der bloßen Imitation dessen, was ohnehin schon ist, sich zu entziehen.“<sup>14</sup>

Adornos Philosophie kann als beständiger Versuch gelesen werden, vermittelnde Prinzipien aufzufinden und zu entwickeln, um den Graben, der nach seinen geschichtsphilosophischen Einsichten der Herrschaftsgeschichte ursächlich zugrunde liegt, zu überbrücken.

Die Kunst ist für Adorno jene Instanz, in der das Mimetische noch ungebrochen erhalten blieb. Sie ist, indem sie ihre eigene, nichtbegriffliche Sprache spricht und dem zum Ausdruck verhilft, was der begrifflichen Fixierung entgleitet, objektivierte, durch Rationalität gefilterte Mimesis. Denn Kunst ist – wie Mimesis selbst – keinesfalls gänzlich abgeschieden von der herrschenden Rationalität, restituierten sich doch sonst nur die magischen Praktiken der Vorzeit. Die einmal erfolgte Trennung von Natur und Geist kann auch durch die Kunstwerke nicht unmittelbar widerrufen werden, sondern einzig durch die Trennung hindurch, im Durchgang durch die Extreme. Kunst ist entzauberter Zauber, der das verdrängte mimetische Moment durch rationale Verfahrensweisen rettet und dadurch zur Kritik an beidem wird: Weil sich in ihr der mimetische Impuls erhalten hat, stellt sie sich gegen abstrakte, verdinglichende Rationalität; und erteilt umgekehrt, weil sie rational verfertigt, der unmittelbaren Mimesis magischer Riten eine klare Absage.<sup>15</sup>

Rational sind Kunstwerke schon insofern, als sie durch gesellschaftliche Arbeit, durch die formende Tätigkeit des Künstlers hervorgebrachte Produkte sind. Rational ist alles an ihnen, was technisch ist; ihre Planung, ihre Konstruktion, ihre Durchformung. Nur durch konsequente und formal stimmige technisch-rationale Durchbildung können sie ihr mimetisches Element bewahren, nur durch ihr rational-konservatives Moment hindurch werden sie ausdrucksvoll. Nur vermittelt durch ihre Form besitzt die Kunst Ausdruck; wo auf die Durchgeformtheit verzichtet wird, um den Ausdruck spontan und ungebündelt wiedergeben zu wollen, zergeht er zu nichtiger Sentimentalität.<sup>16</sup>

Die Form ist für Adorno also das, wodurch die Kunst zu dem wird, was sie ist; was sie erst konstituiert und wodurch sie sich von Nicht-Kunst abhebt. Wird der Formbegriff von Adorno als „der Inbegriff aller Momente von Logizität oder, weiter, Stimmigkeit an den Kunstwerken bestimmt“<sup>17</sup>, so will das nun nicht heißen, daß glättende und alles einebende Einheitlichkeit von den Kunstwerken verlangt würde. Gerade die Neue Kunst, als deren Anwalt Adorno sich verstand, kann lediglich als Versuch gelesen werden, das Dissoziierte zu einen. Aber nur durch die

formale Strukturierung widersprüchlicher Brüche hindurch, nur als „gewaltlose Synthesis des Zerstreuten, die es doch bewahrt als das, was es ist, in seiner Divergenz und seinen Widersprüchen“, kann sie als „Entfaltung der Wahrheit“ betrachtet werden.<sup>18</sup>

Damit wurde bereits das Utopische des Ästhetischen ausgesprochen: Gegen die gewaltsame Unterdrückung der besonderen Erkenntnisgegenstände durch die Allgemeinbegrifflichkeit und gegen die schrankenlose Dominanz der gesellschaftlichen Totalität über die Individuen setzt die Kunst eine gewaltfreie Einheit, die ihren einzelnen Momenten nicht abstrakt vorgeordnet bleibt, vielmehr zur Synthesis erst wird, weil jedes einzelne ihrer Momente eine unverzichtbare Stelle innerhalb des Ganzen innehält, das nicht bloß gravierend verändert, sondern zerstört wäre, würde auch nur ein Element beseitigt. Indem das Kunstwerk seine miteinander kommunizierenden Teilmomente zu einer gewaltfreien Konstellation, zu einer harmonisch-versöhnten Einheit fügt – darin der identifizierenden Vernunft verwandt, und doch in geheimen Gegensatz zu ihr –, erlangt es das, wonach Begriffe wie Gesellschaft vergeblich streben: die Identität mit sich selbst; „von Identitätszwang befreite Sichselbstgleichheit.“<sup>19</sup>

„Von sich aus will jedes Kunstwerk die Identität mit sich selbst, die in der empirischen Wirklichkeit gewalttätig allen Gegenständen als die mit dem Subjekt aufgezwungen und dadurch versäumt wird. Ästhetische Identität soll dem Nichtidentischen beistehen, das der Identitätszwang in der Realität unterdrückt. Nur vermöge der Trennung von der empirischen Realität, die der Kunst gestattet, nach ihrem Bedürfnis das Verhältnis vom Ganzem und Teilen zu modeln, wird das Kunstwerk zum Sein zweiter Potenz.“<sup>20</sup>

Gegen einen vereinseitigenden Formalismus, der glaubt, Kunst sei allein durch die Form zu definieren, mobilisiert Adorno die aus der Hegelschen Ästhetik hergeleitete Einsicht, daß die Dignität von Kunstwerken wesentlich davon abhängig ist, in welchem Maße Form und Inhalt in ihnen zu einer harmonischen Einheit verwoben, durcheinander vermittelt sind, wenn gleich, wider Hegel, das der Realität opponierende, utopische Moment der Kunst in deren formaler Durchgestaltung zu suchen sei. Weder sind Form noch Inhalt zur trennen, noch in ihrer Vermittlung indifferent; Vermittlung meint hier einzig Differenz in der Einheit, durch die sich beide Momente in wechselseitiger Bezugsnahme aufeinander bestimmen.

Die inhaltliche Seite der Kunstwerke verweist zugleich auf den von Adorno konstatierten Doppelcharakter der Kunst. Reicht sie vermöge ihrer ästhetisch-gewaltlosen Durchkonstruktion zwar über die faktisch bestehende Welt hinaus, so bliebe sie doch leeres Ornament, bezöge sie nicht ihren Stoff aus der empirischen Welt. Schon als vom Künstler in gesellschaftlicher Arbeit verfertigtes Erzeugnis ist Kunst nicht von Gesellschaftlichem abzulösen und daher immer auch ein „fait social“. Aber auch ihr Stoff ist der äußeren Realität entlehnt, wenn gleich –

trotz des Bildcharakters der Kunst – nicht in unmittelbarer Abbildlichkeit. Denn große Kunstwerke enthalten zwar die Elemente der Wirklichkeit, die aber nicht in spiegelbildlicher Übereinstimmung wiedergegeben werden, sondern versetzt, transformiert, rekonstruiert nach der immanenten Eigengesetzlichkeit der künstlerischen Form. Dadurch ist Kunst eben nicht nur sozialer Tatbestand, sondern auch autonom.

Ihren spezifischen Gehalt gewinnen große Kunstwerke erst dadurch, daß sie die außerästhetisch-gesellschaftlichen Momente durch freie, autonome Verfügung über künstlerische Verfahrensweisen in eine formal-stimmig durchkonstruierte ästhetische Konstellation versetzen, in der die Elemente zwar bleiben, was sie sind, jedoch in gewaltloser Synthese zu einem versöhnlichen Ganzen gefügt werden. Der Wahrheitsgehalt der Kunst liegt nach Adorno also weder darin, leicht zu einer Apologie geratende Spiegelbilder des Wirklichen zu präsentieren, noch ein abstraktes Ideal vor Augen zu führen. Wahr ist Kunst, indem sie – in mimetischer Anschmiegun an Bestehende – die herrschende Unvernunft ungemildert in sich aufnimmt, um sie sogleich wieder vermöge ihrer rationalen Formprinzipien von innen her so umzubrechen, daß die Wirklichkeit im Licht der vom Stand der Produktivkräfte möglichen Versöhnung erscheint. Das ist das Utopische und gleichzeitig Kritische an der Kunst: Indem sie zeigt, wie es sein könnte, wären die Momente der empirischen Realität nur um ein Geringeres versetzt, wird sie zur Kritik an der verwalteten Welt.

Ist ein Wahres an Schopenhauers These von der Kunst als der Welt noch einmal, so ist doch diese Welt in ihrer Komposition aus den Elementen der ersten versetzt, gemäß den jüdischen Beschreibungen vom messianischen Zustand, die in allem sei wie der gewohnte und nur um ein winziges anders. (...) Nichts in der Kunst, auch nicht in der sublimiertesten, was nicht aus der Welt stammte; nichts daraus unverwandelt. Alle ästhetischen Kategorien sind ebenso in ihrer Beziehung auf die Welt wie in der Lossage von ihr zu bestimmen.<sup>21</sup>

Freilich bleibt aber der Zustand der Versöhnung, den Kunstwerke nach Adorno zur Erscheinung bringen, doch nur unwirklicher Schein.

Um nicht gänzlich ins Affirmative abzugleiten, muß Kunst sich gleichsam gegen sich selbst richten und ihr utopisches Moment als Schein sichtbar machen.<sup>22</sup> Die großen Kunstwerke unseres Jahrhunderts sind die beredten Zeugen des nahezu unmöglichen Unterfangens, in einem Atemzug durch ästhetische Stimmigkeit harmonische Einheit zu produzieren und zugleich zu dementieren, um in der Brüchigkeit ihrer Einheit das Scheinhafte ihres Versöhnlichen offen zu dokumentieren.<sup>23</sup> Kunst reicht nur negativ an die Utopie, die doch nur schöner Schein des Möglichen bleibt. Um ihre aporetische Situation zu verdeutlichen, muß Kunst die erscheinende Wahrheit auch gleich wieder verhüllen und in eine Rätselgestalt kleiden.

Kunstwerke sind Vexierbilder, die umspringen, so-

bald man ihnen zu nahe tritt; sind Rätsel, die chiffriert sagen, was diskursiv nicht sich sagen läßt. Denn die Wahrheit, an die sie heranreichen, erscheint dem Rezipierenden zwar, leuchtet grell, blitzt jäh auf und zergeht doch ebensoschnell. Kunst ist „apparition“, ist wie ein grelles, flüchtiges Feuerwerk: „empirisch Erscheinendes, befreit von der Last der Empire als einer der Dauer, Himmelszeichen und hergestellt in eins, Menetekel, aufblitzende und vergehende Schrift“<sup>24</sup>, Chiffre, Geheimzeichen, Hieroglyphe, bildgewordene Schrift und schriftgewordenes Bild. Diese Rätselhaftigkeit zu durchdringen, um sie deutend verstehen zu können, bedarf es nach Adorno – was zunächst paradox anmuten wird – doch wieder der Begriff diskursiver Vernunft, der philosophischen Reflexion, der ästhetischen Theorie.

„Der Wahrheitsgehalt der Kunstwerke ist die objektive Auflösung des Rätsels eines jeden einzelnen. Indem es die Lösung verlangt, verweist es auf den Wahrheitsgehalt. Der ist allein durch philosophische Reflexion zu gewinnen. Das, nichts anderes rechtfertigt Ästhetik. Während kein Kunstwerk in rationalistischen Bestimmungen wie dem von ihm Geurteilten aufgeht, wendet gleichwohl ein jegliches durch die Bedürftigkeit seines Rätselcharakters sich an die deutende Vernunft.“<sup>25</sup>

### III. Philosophie und Kunst

Um nun verständlich zu machen, warum Adorno trotz aller Kritik an der Begrifflichkeit an einem philosophischen Diskurs festhalten möchte, sei herausgestrichen, daß Vernunft für ihn zwar vom Herrschaftscharakter dominiert ist, andererseits aber auch ein Freiheitspotential birgt, das bisher nicht zur Entfaltung kommen konnte. Das Festhalten an der Möglichkeit der Utopie des Gelingens der menschlichen Emanzipation wäre unsinnig, würde Adorno Aufklärung als solche pauschal verurteilen.<sup>26</sup> Das Unternehmen „kritische Theorie“ versteht sich lediglich als Aufklärung der Aufklärung über ihre eigenen Voraussetzungen; keine mysteriöse „andere Rationalität“ soll beschworen werden, oder gar ein Rückfall in irrationale Praktiken. Gefordert wird die vernachlässigte Selbstbestimmung der Vernunft, die zutage fördert, daß jenes „Andere“ der Begrifflichkeit selbst, mithin auch der Vernunft inhärent ist. Denn auch in der Sprache sind noch rudimentäre Reste jenes urzeitlichen, mimetischen Verhaltens aufgespeichert: Im Ausdruck, in der Rhetorik.<sup>27</sup>

Modell dafür, was Adorno als sprachliches Ideal philosophischer Diskurse vorschwebt, bietet der Essay.<sup>28</sup> Noch nicht Kunst, aber sprachlich doch weit entfernt von abstrakter Wissenschaft, kommt er vermöge seiner Form, durch beständiges Kreisen um den Gegenstand seiner Reflexionen, dem Ästhetischen doch recht nahe. Wie im essayistischen Verfahren will Adornos Philosophie – verstanden als Denkmodell – die Begriffe in beständig neuen Kombinationen um die zu erfassende Sache gruppieren und immer neue, vorläufige Perspektiven herstellen, die sogleich wieder kaleidoskopartig zusammenfallen können, um sich zu einer neuen „Konstellation“

zusammensetzen.<sup>29</sup> Durch Rhetorik und Ausdruck soll das Liquidierende der Begrifflichkeit gemildert und der Versuch unternommen werden, der inneren Dynamik der Dinge und ihrer Begriffe nicht identischen Besonderheit näherzukommen, ihren „Eigensinn“ in immer neuen sprachlichen Versuchsanordnungen vorsichtig tastend zu umkreisen. „Die Wunde schließt der Speer nur der sie schlug“ heißt es in Richard Wagners Parsifal; ein Satz der zum Motto der Adornoschen Philosophie gereichen könnte. Denn Erkenntnis müsse versuchen – im Stile der Paradoxie Münchhausens, sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf zu ziehen –, „über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen.“<sup>30</sup> Im Expressionsvermögen der Sprache schlummert nach Adorno noch immer jene mimetische Fähigkeit, behutsam mit der Natur zu kommunizieren, jene verschüttete Facette der Vernunft, die es ermöglichen könnte mit einer bereicherten Rationalität die reduzierte instrumentelle Rationalität zu überwinden.

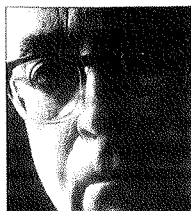
Im Verhältnis von Philosophie und Kunst spiegelt sich erneut der Adornosche Versuch, die gewordene Kluft zwischen Anschauung und Begriff, Bild und Zeichen, Natur und Geist, Gefühl und Verstand gewaltlos zu überbrücken. Nach Adornos Konzeption unterscheidet Philosophie sich sowohl von Wissenschaft als auch von Kunst, wie sie eben Affinitäten zu beiden besitzt, die sich in ihr wechselseitig reflektieren. Mit der Wiederbelebung verdrängter Reste der Mimesis im Sprachlichen, die den paradoxen Versuch ermöglichen soll, durch Rhetorik begrifflich das zum Ausdruck zu bringen, was in Begriffen eigentlich nicht sich sagen läßt, hebt sie sich von den übrigen Wissenschaften ab und rückt in die Nähe der Kunst; und von der Kunst trennt sie doch wieder jene Insistenz auf die Begrifflichkeit, auf logisch-stringente

Erkenntnis, die nötig ist, will sie nicht zur unverbindlichen Weltanschauung degenerieren. Nach Adornos Konzept sollte Philosophie als eine vermittelnde Position zwischen Wissenschaft und Kunst einnehmen, darauf reflektierend, daß die Trennung zwischen Mimesis und Rationalität nicht einfach dekretisch übersprungen werden kann, ohne sie jedoch zu verschleiern.<sup>31</sup> Philosophische Reflexion maß sich nicht an, sich jenseits der Trennung zu befinden – diese ist irreversibel und wäre rückgängig zu machen einzig durch die Trennung hindurch, alles andere wäre Restitution des Chaotischen –; sie will sich aber auch nicht bei dem geschichtlich entstandenen Gegensatz zwischen Wissenschaft und Kunst bescheiden, sondern ist um einen vermittelnden Brückenschlag bemüht.

Philosophie reflektiert die Trennung von Gefühl und Verstand, vom Mimesis und Ratio, und sucht die beiden Momente zu vermitteln wie die Kunst, wenngleich vom anderen Pol her. Kunst, vergegenständlichte Mimesis, kann nur gelingen, wenn sie ihre mimetischen Momente mit Rationalität verschmilzt; Philosophie muß, von der entgegengesetzten Seite her, danach trachten, ihre Rationalität durch Besin- nung auf das in Rhetorik und Ausdruck immer noch fortlebende mimetische Element der Sprache zu sänftigen.

Freilich bleibt bei aller Anstrengung, das zu Erfassende mimetisch-bildlich darzustellen, Philosophie immer an das begriffliche Denken gebunden, dessen statisch verdinglichender Charakter niemals endgültig gebrochen werden kann. Wie die Kunst nur negativ an die Wahrheit heranreicht und das „Nichtidentisch“ nur schockhaft zu Erscheinen bringen kann, weil es eben doch nur schöner Schein bleibt, so trifft auch Philosophie das transzendente Ding, das volle

*Reinhard Kager*  
**Herrschaft  
 und Versöhnung**  
*Einführung in das Denken  
 Theodor W. Adornos*



*Campus*

IWK – BIBLIOTHEK

Diese einführende Darstellung bietet einen Überblick über sämtliche Theorieelemente des Adornoschen Werkes und verzichtet auf den hermetischen Jargon der bereits „Eingeweihten“. Im Unterschied zu anderen Monographien beschränkt sich dieser Band nicht auf einzelnen Aspekte, sondern läßt alle gleichermaßen zu Wort kommen. Vor den Augen des Lesers entsteht so ein Gesamtbild des breit angelegten, fächerübergreifenden Werkes, das erst in Verknüpfung von Erkenntnistheorie, Geschichtsphilosophie, Gesellschaftstheorie und Ästhetik seine fesselnde Mehrdimensionalität gewinnt. Im Mittelpunkt des Bandes steht die aktuelle Bedeutung von Adornos Theorie: sein leidenschaftliches Plädoyer für die Selbstbesinnung der zügellos-unreflektierten Vernunft.

Objekt nie zur Gänze, bleiben doch die Begriffe ihr Instrumentarium, deren Unzulänglichkeit nicht vollständig überwunden werden kann.

Philosophie und Kunst konvergieren trotz unterschiedlicher Verfahrensweisen in der utopischen Intention, die Kluft zwischen Anschauung und Begriff, zwischen Gefühl und Verstand gewaltlos zu schließen.<sup>32</sup> Während Kunst, als nicht-diskursive Erkenntnisform, die Wahrheit zwar sinnlich zur Erscheinung zu bringen vermag, dieser aber – dem ästhetischen Schein verhaftet und dessen Affirmatives denunzierende – nach kurzem Aufleuchten sogleich in ihre Rätselhaftigkeit zurücknehmen muß, also nicht auszusprechen vermag, was in ihr erscheint, so entbehrt Philosophie – gebunden an die Begriffe der „meinenden Sprache“ diskursiver Vernunft – jener Unmittelbarkeit, die die ästhetisch erscheinende Wahrheit auszeichnet, während doch nur sie jene Wahrheit auch formulieren könnte. Nur negativ reichen Philosophie und Kunst an die Wahrheit heran, die sie beide nicht aussprechen können; die begriffslose Erfahrung bleibt so blind, wie die Allgemeinheit des philosophischen Gedankens leer. Die Trennung kann aber nicht – wie Adorno vielfach unterstellt wurde<sup>33</sup> – einfach dadurch widerrufen werden, indem man alternierende Kunst in Philosophie oder Philosophie in Kunst aufgehen läßt. Sie wäre zu widerrufen einzig durch die Trennung hindurch, indem beide Momente das bleiben, was sie sind, um in fluktuierendem Dialog einander zu ergänzen: Die „intentionlose Sprache“ der Kunst müßte mit der „meinenden Sprache“ diskursiver Begrifflichkeit zusammentreten, um die einmal auseinandergebrochenen Hälften zur „wahren Sprache“ zu einen, „in der der Gehalt selber offenbar wird.“<sup>34</sup> Gemeinsam, ihre komplementäre Unzulänglichkeit korrigierend, könnte Philosophie und Kunst das Modell einer Sprache entwerfen, welche endlich die der „Sache selbst“ wäre, die absolute Wahrheit umkreisend, die beide nicht positiv artikulieren können.

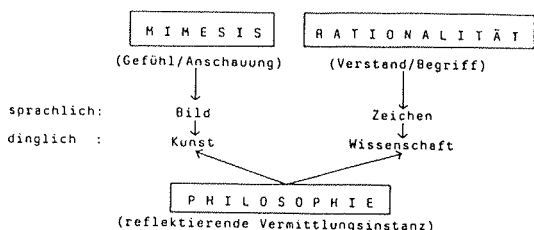
### Anmerkungen

- 1 Das konzentrierte Ergebnis dieser sich über ein gutes halbes Jahrzehnt erstreckenden Bemühungen, die Marxsche Philosophie zu aktualisieren, findet sich in jenem programmatischen Aufsatz Horkheimers, der erstmals konkret die Idee kritischer Theorie zu konturieren sucht:  
*Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, in: Zeitschrift für Sozialforschung, hrsg. von Max Horkheimer, photomechanischer Nachdruck mit Genehmigung des Herausgebers, München 1980, Jahrgang 6, 1937, S. 245–249*
- 2 Schon 1933 hatte Pollock die These vertreten, daß das ökonomische Geschehen zunehmend von einer aus immer mächtiger werdendem Monopol-Unternehmertum und der Staatsbürokratie gebildeten Interessensgemeinschaft kontrolliert werde. Vgl.: Friedrich Pollock, Bemerkungen zur Wirtschaftskrise, in: *Zeitschrift für Sozialforschung, a.a.O., Jahrgang 2, 1933, S. 321–354*  
Dieser Ansatz wurde von Pollock schließlich 1941 zu einer Theorie des „Staatskapitalismus“ ausgeweitet. Vgl.: *Friedrich Pollock, State Capitalism: Its Possibilities and Limitations, in: Zeitschrift für Sozialforschung, a.a.O., Jahrgang 9, 1941, S. 200–225*  
*Friedrich Pollock, Is National Socialism a New Order?, in: Zeitschrift für Sozialforschung, a.a.O., Jahrgang 9, 1941, S. 440–445*

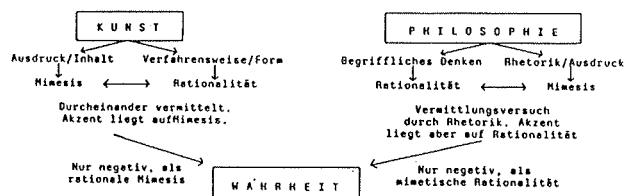
- 3 Die beiden paradox klingenden Ausgangsthese der 1974 erschienenen „Dialektik der Aufklärung“ lauten: „Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“  
*Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947, S. 10. (Dieses Werk wird im folgenden mit DA abgekürzt)*
- 4 Vgl. dazu u.a.:  
*Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1966, S. 154 f. (Dieses Werk wird im folgenden mit ND abgekürzt)*
- 5 Vgl. dazu a.a. ND? S. 54 und S. 147
- 6 Vgl. ND, S. 299
- 7 Es kann hier nur angedeutet werden, daß Adorno – entgegen einigen Fehldeutungen – die Begriffe „negative Totalität“ und „totale Negativität“ keineswegs als Synonyma verwendet. Tatsächlich scheinen sich aber in dem apodiktischen Satz aus den „Minima Moralia“: „Das Gesetz ist das Unwahre“ (vgl.: *Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a. M. 1985 (1951), S. 57* beide Momente zu verschränken; nämlich der Aspekt von Totalität, Gesellschaft als widerspruchsvollem und daher negativem Funktionszusammenhang und der von Negativität als totaler.
- 8 Vgl. DA, S. 55
- 9 Vgl. ND, S. 192 und S. 226
- 10 Vgl. ND, S. 190 und  
*Adorno, Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt a. M. 1980 (1969), S. 153*
- 11 DA, S. 20
- 12 Vgl. DA, S. 20
- 13 Die These vom Doppelcharakter der Mimesis wird vor allem in einer Arbeit W. Martin Lüdkes herausgearbeitet:  
*Lüdke, Anmerkungen zu einer „Logik des Zerfalls“: Adorno – Beckett, Frankfurt a. M. 1981, S. 56 ff.*  
Zur Kritik an all jenen Interpretationen, die die Dialektik zwischen Mimesis und Rationalität nicht erkennen und Mimesis auf den Bedeutungskreis von Mimikry reduzieren, vgl.: *Reinhard Kager, Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Theodor W. Adornos, Frankfurt a. M. 1988, S. 239 f.*
- 14 DA, S. 29
- 15 Vgl.:  
*Adorno, Ästhetische Theorie, hrsg. von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1974 (1970), S. 87. (Dieses Werk wird im folgenden mit ÄT abgekürzt)*
- 16 Vgl. ÄT, S. 174
- 17 ÄT, S. 24
- 18 ÄT, S. 216
- 19 ÄT, S. 190
- 20 ÄT, S. 14
- 21 ÄT, S. 208 f.  
Albrecht Wellmers Auffassung, daß „das Licht der Erlösung, das nach Adorno durchs Medium der Kunst auf die Wirklichkeit fallen soll, (...) nicht nur nicht von dieser Welt (ist)“, sondern „aus einer Welt jenseits von Raum, Zeit, Kausalität und Individuation (kommt)“ (Wellmer: Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität, in: *Adorno-Konferenz 1983, hrsg. von Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 1983, S. 138–176. Hier: S. 148*), kann nur bedingt zugestimmt werden. Insofern die Utopie noch nicht realisiert wurde, ist sie tatsächlich nicht in der bestehenden Welt. „Daß aber die Kunstwerke da sind, deutet darauf, daß das Nichtseiende sein könnte.“ (Adorno, ÄT, S. 200) Das Versöhnende, das sie aussprechen, ist, schon weil Kunst bloß die Elemente des Seienden wie im jüdischen Theologoumenon versetzt, nicht von einer gänzlich jenseitigen Welt, und die gelungene, gewaltfreie ästhetische Konfiguration macht deutlich, daß das Nichtseiende, die Utopie real möglich wäre. (Vgl. dazu ÄT, S. 55 f. und S. 127 f.)
- 22 Vgl. ÄT, S. 199
- 23 Vgl. ÄT, S. 348
- 24 ÄT, S. 125
- 25 ÄT, S. 193
- 26 Einige Interpretieren versuchen Adorno, unter geflissentlicher Mißachtung seiner These vom Doppelcharakter der Vernunft, als Irrationalisten zu diffamieren. Vgl. u.a.:  
*Günter Rohmoser, Das Elend der kritischen Theorie. Theodor W. Adorno – Herbert Marcuse – Jürgen Habermas, 2., unveränderte Auflage, Freiburg i. Br. 1970, S. 28*



- 27 Der Begriff „Rhetorik“ wird von Adorno nicht bloß im Sinne des gesprochenen Worts verwendet, sondern will stilistische Prinzipien im allgemeinen ansprechen, wie sie exemplarisch etwa im Essay verkörpert sind.  
*Zur Bedeutung der Rhetorik vgl. ND, S. 61ff.*
- 28 Die Bedeutung differenzierten sprachlichen Ausdrucksvermögens wird vor allem in dem programmatischen Aufsatz „Der Essay als Form“ systematisch herausgearbeitet, in: Adorno, *Gesammelte Schriften Bd. 11 (Noten zur Literatur)*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1974, S. 9–33  
 Adornos Texte, die in verschlungenem Sprachstil gleichsam konzentrische Kreise als Variationen um ein Thema gruppieren, sind vor allem hinsichtlich ihrer formalen Struktur nicht zu Unrecht des öfteren mit Kompositionen in Verbindung gebracht worden.
- 29 Der Begriff „Konstellation“, der schon in Adornos frühem Kierkegaard-Buch auftaucht (vgl. *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1979, S. 130 ff.), soll dazu dienen, die Begrifflichkeit dem geschichtlichen Werden der Dinge mimetisch anzupassen. Adorno bezieht seine Konzeption des Konstellationsbegriffs interessanterweise auf die „Idealtypen“ Max Webers. (Vgl. dazu ND, S. 164 ff.; weiters ebd. S. 161 ff. und GS 11, S. 20 ff.)
- 30 ND, S. 25
- 31 Zur Verdeutlichung dieses komplexen Zusammenhangs sei auf eine, naturgemäß verkürzende schematische Skizze zurückgegriffen:



32 Auch dies sei durch eine Skizze verdeutlicht:



- 33 Das Mißverständnis, Adorno wolle Philosophie in Ästhetik überführen oder gar ein philosophisches Kunstwerk komponieren, findet sich bislang äußerst häufig in der Sekundärliteratur. Es basiert auf einer Fehldeutung von Adornos Vernunftkonzeption einerseits (vgl. oben, Anm. 26), andererseits auf der Nichtbeachtung der Dialektik zwischen Mimesis und Rationalität und dem darauf basierenden dialektisch konzipierten Verhältnis von Philosophie und Kunst. Nur wer Adornos Vernunftkritik dahingehend mißdeutet, Vernunft sei prinzipiell verblendet, kann zu dem falschen Schluß kommen, Mimesis beziehungsweise Kunst sei für ihn die einzig verbleibende Instanz der Wahrheit. Die vielen Hinweise Adornos, daß Philosophie wie Ästhetik das begriffliche Medium nicht verlassen dürfen, wenn sie sich nicht selbst durchstreichen wollen, und daß adäquate Kunstrezeption darüber hinaus der Begriffe bedarf, um an die Wahrheit der Kunstwerke begrifflich deutend herantasten zu können, bleiben von diesen Interpretationen unbeachtet. Weder erscheint Mimesis als uneingeschränkt positiv, noch Rationalität als absolut negativ. Dementsprechend sind Kunst und Philosophie im Denken Adornos auch nicht antithetisch polarisiert, sondern zwei dialektisch vermittelnde, für die Erkenntnis der *Wahrheit* unverzichtbare Momente. Zur Kritik an diesbezüglichen Fehldeutungen vgl.: Reinhard Kager, a.a.O., S. 274
- 34 In dem Aufsatz „Fragment über Musik und Sprache“ ist dieser Zusammenhang am schönsten herausgearbeitet. Vgl. in: Adorno, GS, Bd. 16 (Musikalische Schriften I–III), S. 251–256. Hier: S. 252

## Johann Dvořak: MATERIALISMUS UND KULTURTHEORIE: WALTER BENJAMIN

### Vorbemerkung

Zunächst ist es ja nach der Ideologie des Gegensatzes zwischen Geistigen und Materiellen eher unmöglich, überhaupt einen Zusammenhang zwischen geistiger und materieller Produktion zu finden.

Also mag schon der *Versuch*, einen derartigen Zusammenhang herzustellen, als *materialistisch* angesehen werden – als Versuch, Diesseitigkeit und antimetaphysisches Denken gegen die geisteswissenschaftlichen Ideologien zu behaupten.

Aber jeder materialistische Ansatz im Bereich der Kultur hat es stets auch mit vulgärmaterialistischen Positionen, bzw. mit geisteswissenschaftlichen Orientierungen innerhalb des Marxismus selbst (z.B. Lukács, Max Adler) zu tun.

Das immer wieder zitierte Basis-Überbau-Schema etwa entspricht ja sowohl Vorstellungen, nach denen sich der „Geist“ über die ordinäre Materie erhebt, als auch denen eines mechanischen Materialismus.

Gerade Karl Marx und Friedrich Engels haben immer wieder idealistische und vulgärmaterialistische Weltinterpretationen kritisiert und auf die *Notwendigkeit theoretisch fundierter, konkreter empirischer Forschung* hingewiesen.<sup>1</sup>

### Walter Benjamin und der Materialismus I

Am 7. März 1931 sandte Walter Benjamin einen Brief an Max Rychner, in dem er sein Verhältnis zum Materialismus darzulegen sich bemühte:

„Es würde bei weitem die Möglichkeiten einer schriftlichen Darlegung überschreiten, wollte ich Ihnen auseinandersetzen, was mich zur Anwendung materialistischer Betrachtung geführt hat. Und wenn es mir gelänge, so wäre immer noch offen, welcher Art diese Anwendung eigentlich ist. Eines aber will ich doch gleich zur Sprache bringen: die denkbar stärkste Propaganda einer materialistischen Anschauungsweise hat mich nicht in Gestalt kommunistischer Broschüren, sondern in der der ‚repräsentativen‘ Werke erreicht, die in meiner Wissenschaft – der Literaturgeschichte und der Kritik – auf bürgerlicher Seite in den letzten zwanzig Jahren ans Licht traten. Mit dem, was da die akademische Richtung geleistet hat, habe ich genau so wenig zu schaffen wie mit den Monumenten, die ein Gundolf oder Bertram aufgerichtet haben – und um mich früh und deutlich gegen die abscheuliche Öde dieses offiziellen und inoffiziellen Betriebs abzugrenzen, hat es nicht marxistischer Gedankengänge bedurft – die ich vielmehr erst sehr spät kennengelernt habe – sondern das danke ich der metaphysischen Grundrichtung meiner Forschung. Wie weit gerade eine strenge Beobachtung der echten akademischen Forschungsmethoden von der heutigen Haltung des bürgerlich-idealistischen Wissenschaftsbetriebs abführt, darauf hat mein Buch ‚Ursprung des deutschen Trauerspiels‘ die Probe gemacht, indem es von keinem deutschen Akademiker irgendeiner Anzeige ist gewürdigt worden. Nun war diese Buch gewiß nicht materialistisch,

wenn auch bereits dialektisch. Was ich aber zur Zeit seiner Abfassung nicht wußte, das ist mir bald nachher klarer und klarer geworden: daß von meinem sehr besonderen sprachphilosophischen Standort aus es zur Betrachtungsweise des dialektischen Materialismus eine – wenn auch noch so gespannte und problematische – Vermittlung gibt. Zur Saturiertheit der bürgerlichen Wissenschaft aber gar keine. ...

Nicht weil ich ‚Bekenner‘ der materialistischen ‚Weltanschauung‘ wäre; sondern weil ich bestrebt bin, die Richtung meines Denkens auf diejenigen Gegenstände zu lenken, in denen jeweils die Wahrheit am dichtesten vorkommt. Und das sind heute nicht die ‚ewigen Ideen‘, nicht die ‚zeitlosen Werte‘.

... Daß die historische Größe einen Standindex hat, kraft deren jede echte Erkenntnis von ihr zur geschichtsphilosophischen – nicht psychologischen – Selbsterkenntnis der Erkennenden wird, das mag eine recht unmateriale Formulierung sein, ist aber eine Erfahrung, die mich den hanebüchenen und rauhbeinigen Analysen eines Franz Mehring immer noch eher verbindet, als den tiefsinnigsten Umschreibungen des Ideenreiches, wie sie heute aus Heideggers Schule hervorgehen.“

Abschließend plädierte Benjamin dafür, in ihm „nicht einen Vertreter des dialektischen Materialismus als eines Dogmas sondern einen Forscher zu sehen, dem die *Haltung* des Materialisten wissenschaftlich und menschlich in allen uns bewegenden Dingen fruchtbarer scheint als die idealistische. Und wenn ich es denn in einem Wort aussprechen soll: ich habe nie anders forschen und denken können als in einem, wenn ich so sagen darf, theologischen Sinn – nämlich in Gemäßheit der talmudischen Lehre von den neunundvierzig Sinnstufen jeder Thorastelle. Nun: *Hierarchien des Sinns* hat meiner Erfahrung nach die abgegriffenste kommunistische Plattitüde mehr als der heutige bürgerliche Tiefsinn, der immer nur den einen der Apologetik besitzt.“<sup>2</sup>

Hier finden wir einmal einige Gründe für Benjamins Ablehnung der im Rahmen deutscher Gelehrsamkeit dominierenden Strömungen und seiner Neigung zu materialistischen Positionen; zugleich aber befremdet der Verweis auf die Theologie.

Doch „Theologie“ oder „Metaphysik“ bedeuten bei Walter Benjamin keineswegs einen Hang zum Himmelreich oder zum Jenseits, sein Denken ist durchaus diesseitsorientiert; theologisches und metaphysisches Denken bei ihm ist verbunden mit messianischen Vorstellungen von der Errichtung einer vollkommenen menschlichen Gesellschaft auf Erden. Schon in einem Text aus dem Jahre 1915 – „Das Leben der Studenten“ – nennt er messianisches Reich und die Idee der Französischen Revolution in einem Atemzug.

„Es gibt eine Geschichtsauffassung, die im Vertrauen auf die Unendlichkeit der Zeit nur das Tempo der Menschen und Epochen unterscheidet, die schnell oder langsam auf der Bahn des Fortschrittes dahinrollen. Dem entspricht die Zusammenhangslosigkeit, der Mangel an Präzision und Strenge der Forderung, die sie an die Gegenwart stellt. Die folgende Betrachtung geht dagegen auf einen bestimmten Zustand, in dem die Historie als

in einem Brennpunkt gesammelt ruht, wie von jeher in den utopischen Bildern der Denker. Die Elemente des Endzustandes liegen nicht als gestaltlose Fortschrittstendenzen zutage, sondern sind als gefährdetste, verrufenste und verlachte Schöpfungen und Gedanken tief in jeder Gegenwart eingebettet. Den immanenten Zustand der Vollkommenheit rein zum absoluten zu gestalten, ihn sichtbar und herrschend in der Gegenwart zu machen, ist die geschichtliche Aufgabe. Dieser Zustand ist aber nicht mit pragmatischer Schilderung von Einzelheiten (Institutionen, Sitten usw.) zu umschreiben, welcher er sich vielmehr entzieht, sondern er ist nur in seiner metaphysischen Struktur zu erfassen, wie das messianische Reich oder die französische Revolution.“<sup>3</sup>

„Metaphysik“ meint: über bestehende Zustände hinausweisend und „Theologie“ ist keinesfalls christlicher Jenseitsglauben sondern jüdischer Messianismus in seiner Diesseitsorientierung.

Aber es verschränken sich eben bei Walter Benjamin verschiedene Denktraditionen und finden auch ihren unterschiedlichen sprachlichen Ausdruck; das befähigte ihn allerdings zur Wahrnehmung von kulturellen und sozialen Phänomenen und Strukturen, wie dies nur wenigen Intellektuellen seiner Generation gelang.

Um eine besondere Qualität seiner kulturtheoretischen Ansätze hervorzuheben, sei eine – scheinbare – Abschweifung vorgenommen.

#### Exkurs über Industrie, Großstadt, Arbeiterbewegung

Forget six counties overhung with smoke  
Forget the snorting steam and piston stroke  
Forget the spreading of the hideous town  
Think rather of the pack-horse on the down  
And dream of London, small, and white, and clean  
The clear Thames bordered by its garden green...  
William Morris<sup>4</sup>

Die Einführung des Fabrikssystems, die „Industrielle Revolution“ des 18. und frühen 19. Jahrhunderts machte England zur ersten und führenden Industrienation und zur ersten vollendeten kapitalistischen Gesellschaft der Welt. Voraussetzung für den vollendeten Industrie-Kapitalismus des 19. Jahrhunderts war die völlige Durchsetzung des Agrar-Kapitalismus im 17. Jahrhundert gewesen. Dabei war nicht nur eine Lohnarbeiter-Klasse Landwirtschaft geschaffen, sondern auch die traditionellen Probleme der Lebensmittelerzeugung und -versorgung beseitigt worden: die „Industrialisierung“ der Landwirtschaft führte zur Erzeugung von Lebensmittelüberschüssen; immer weniger Menschen erzeugten immer mehr landwirtschaftliche Produkte; rationeller und effektivere Methoden der Landbebauung und der Viehzucht reduzierten den Arbeitskräftebedarf – die überflüssigen Landarbeiter und zugrunde gegangenen kleineren Bauern wurden in den sich ausbreitenden neuen Industrien benötigt. Mit dem modernen Fabrikssystem zusammen entstanden gewaltige städtische Siedlungen, die nichts mehr gemein hatten mit der Erfahrung mit Städten, die die Europäer mehr als ein Jahrtausend lang gemacht hatten. Und

auf das völlig neuartige Phänomen der modernen Großstädte, die ja zunächst einfach Anhäufungen von Menschen und meist elenden Behausungen im Zusammenhang mit Bergwerken und Fabriken waren, gab es die *eine* Reaktion des Abscheus und Ekels und die *andere* des Wahrnehmens einer neuen Qualität, die bei aller Not und allem Elend auch Chancen einer neuen Entwicklung der Menschheit in sich barg. Abscheu und Ekel äußerten oft gerade die Angehörigen jener Klassen von kapitalistischen Unternehmern, die zwar von den neuen Verhältnissen wesentlich profitierten, denen es aber gleichgültig war, unter welchen Bedingungen die Masse der Bevölkerung dahinvegetieren mußte, wenn sie nur billige Arbeitskräfte abgaben. Dafür machten sie sich oft lautstark Sorgen um den moralischen Verfall und moralische Gefährdung der arbeitenden oder arbeitslosen Massen. So heißt es in einem englischen Buch aus dem Jahre 1840:

„Es ist in den großen Städten, daß das Laster seine Versuchungen, die Wollust Ihre Netze ausbreiten, daß die Schulden durch die Hoffnung der Straflosigkeit und die Trägheit durch häufiges Beispiel angespornt wird. Hierher zu diesen großen Stapelplätzen menschlicher Verdorbenheit fliehen die Schlechten und Liederlichen von der Einfachheit des Landlebens.“<sup>5</sup>

Ein anderer Autor der damaligen Zeit erzählt,

„daß das Leben in großen Städten Kabalen unter den Arbeitern erleichtere und dem Plebs Macht gebe. Wenn hier die Arbeiter nicht erzogen (d.h. zum Gehorsam gegen die Bourgeoisie erzogen) seien, so würden sie die Dinge einseitig, vom Standpunkt einer sinistren Selbstsucht ansehen und sich leicht von schlaun Demagogen verführen lassen – ja, sie seien kapabel, ihren besten Wohltäter, den frugalen und unternehmenden Kapitalisten, mit einem eifersüchtigen und feindseligen Auge anzusehen. Hier könne nur gute Erziehung helfen, sonst müsse Nationalbankrott und andre Schrecken folgen, da eine Revolution der Arbeiter sonst nicht ausbleiben könne.“<sup>6</sup>

Solange die Bevölkerung in kleineren Ansiedlungen über das ganze Land zerstreut und außerdem relativ immobil war, konnte sie von der Obrigkeit leicht kontrolliert und lokale Unruhen und sozialer Aufruhr unter Einsatz des mobilen Militärs unterdrückt werden. Versammlungen und gewerkschaftsähnliche Zusammenschlüsse waren ohnehin schon jahrhundertlang von Gesetzes wegen verboten und konnten drakonisch bestraft werden. Aber Mobilität der Arbeitskräfte, Zusammenballungen von Hunderttausenden, ja Millionen auf engem Raum nunmehr an der Tagesordnung und diese Massen waren nun auch nicht mehr so einfach zu kontrollieren.

Allerdings ist der Kapitalismus – zum Unterschied vom Feudalismus und antiken Sklavenhaltergesellschaften – kein gesellschaftliches System, das normalerweise auf der ausschließlichen oder überwiegenden Ausübung offener, militärischer Gewalt basiert.

„Im Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung,

Tradition, Gewohnheit, die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt. Die Organisation des ausgebildeten kapitalistischen Produktionsprozesses bricht jeden Widerstand, ... der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter. Außerökonomische, unmittelbare Gewalt wird zwar immer noch angewandt, aber nur ausnahmsweise. Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den Naturgesetzen der Produktion überlassen bleiben.“<sup>7</sup>

Die neuen Großstädte wie London oder auch Paris erzwangen eine gänzlich neue Wahrnehmungsweise. Wer gewohnt war, kleine überschaubare Räume, dorfähnliche Städtchen zu betrachten und nach ihrem Verlassen das flache Land, Hügel, Wälder, Berge, dem begegnete in der Großstadt das neuartige Phänomen der Unüberschaubarkeit, der scheinbaren Endlosigkeit, der unzähligen gleichzeitigen Sinneseindrücke, des massenhaften Auftretens von Menschen verschiedener sozialer Herkunft, die sich auf den Straßen bewegten... Für viele Engländer außerhalb Londons war dies zwar auch ungewohnt aber für Besucher aus industriell unterentwickelten Zonen Europas, wie etwa Deutschland, waren die Großstädte überhaupt schockierend, beängstigend, verwirrend. Zwei Zitate mögen dies näher erläutern:

In einem Roman von Karl Philipp Moritz aus dem Jahre 1785, „Anton Reiser“, wird folgende Landschaftsbeschreibung aus der Umgebung Hannovers geliefert:

„Ein kleines Gebüsch, in welchem man versteckt das Rauschen des Wasserfalls in der Nähe hörte – am jenseitigen Ufer des Flusses der angenehme Wald, in welchen er ... des Morgens in der Frühe spazierengegangen war – in der Ferne weidende Herden; und die Stadt mit ihren vier Türmen, und dem umgebenden mit Bäumen bepflanzten Walle, wie ein Bild in einem optischen Kasten.“<sup>8</sup>

Dagegen Friedrich Engels 1845:

„So eine Stadt wie London wo man stundenlang wandern kann, ohne auch nur an den Anfang des Endes zu kommen, ohne dem geringsten Zeichen zu begegnen, das auf die Nähe des platten Landes schließen ließe, ist doch ein eigen Ding. ...

Schon das Straßengewühl hat etwas Widerliches, etwas, wogegen sich die menschliche Natur empört. Diese Hunderttausende von allen Klassen und aus allen Ständen, die sich da aneinander vorbeidrängen, sind sie nicht *alle* Menschen mit denselben Eigenschaften und Fähigkeiten und mit demselben Interesse, glücklich zu werden? und haben sie nicht *alle* ihr Glück am Ende doch durch ein und dieselben Mittel und Wege zu erstreben? Und doch rennen sie aneinander vorüber, als ob sie gar nichts gemein, gar nichts miteinander zu tun hätten, und doch ist die einzige Übereinkunft zwischen ihnen die stillschweigende, daß jeder sich auf der Seite des Trottoirs hält, die ihm rechts liegt, damit die beiden aneinander vorbeischießenden Strömungen des Gedränges sich nicht gegenseitig aufhalten; und doch fällt es keinem ein, die anderen auch nur eines Blickes zu würdigen. Die brutale Gleichgültigkeit, die gefühllose Isolierung jedes

einzelnen auf seine Privatinteressen tritt um so widerwärtiger und verletzender hervor, je mehr diese einzelnen auf den kleinen Raum zusammengedrängt sind; und wenn wir auch wissen, daß diese Isolierung des einzelnen, diese bornierte Selbstsucht überall das Grundprinzip unserer heutigen Gesellschaft ist, so tritt sie doch nirgends so schamlos unverhüllt, so selbstbewußt auf als gerade hier in dem Gewühl der großen Stadt.“<sup>9</sup>

Die kleine Stadt ist noch aus der Guckkastenperspektive wahrnehmbar, die Großstadt nicht mehr; sie verlangt eine neue Art zu sehen, zu hören, sich zu bewegen, zu verhalten.

„Für Engels hat die Menge etwas Bestürzendes. Sie löst eine moralische Reaktion bei ihm aus. Eine ästhetische spielt daneben mit; ihn berührt das Tempo, in dem die Passanten aneinander vorüberschießen, nicht angenehm. Es macht den Reiz seiner Schilderung aus, wie sich der unbestechliche kritische Habitus mit den altväterischen Tenor in ihr verschränkt. Der Verfasser kommt aus einem provinziellen Deutschland; vielleicht ist die Versuchung, in einem Menschenstrom sich zu verlieren, an ihn nie herangetreten. Als Hegel nicht lange vor seinem Tod zum ersten Mal nach Paris kam, schrieb er an seine Frau: ‚Gehe ich durch die Straßen, sehen die Menschen grade aus wie in Berlin, – alles ebenso gekleidet, ungefähr solche Gesichter, – derselbe Anblick, aber in einer volkreichen Masse.‘ In dieser Masse sich zu bewegen, war dem Pariser etwas Natürliches. Wie groß auch immer der Abstand sein mochte, den er für seinen Teil von ihr zu nehmen beanspruchte, er blieb von ihr tingiert, er konnte sie nicht wie Engels von außen ansehen.“<sup>10</sup>

Nicht für die seit Generationen mit der Großstadt vertrauten Pariser und Londoner. Auch für die Masse der Arbeiter hatte die Großstadt nicht so etwas Bestürzendes an sich; gelernte oder ungelernte Arbeiten waren Lärm, Maschinen, schlechte Luft, Gedränge, Notwendigkeit der vielfältigen Sinneswahrnehmung schon seit ein, zwei Generationen aus den auf dem flachen Lande angesiedelten Bergwerken und Fabriken gewöhnt, sie waren an die neuen Anforderungen schon angepaßt und für sie war auch die „ländliche“ Lebensweise keine in lieblicher Landschaft sondern oft buchstäblich ein Leben im Schatten von Kohlenhalden gewesen.

Bei allem Elend und aller Not brachte die Ansiedlung in großen Städten für die Arbeiter auch bessere Voraussetzungen für die Wahrnehmung ihrer gemeinsamen Interessen, für die Verbesserung ihrer Lage mit sich.

„Die großen Städte sind der Herd der Arbeiterbewegung, in ihnen haben die Arbeiter zuerst angefangen, über ihre Lage nachzudenken und gegen sie anzukämpfen, in ihnen kam der Gegensatz zwischen Proletariat und Bourgeoisie zuerst zur Erscheinung, von ihnen sind Arbeiterverbindungen, Chartismus und Sozialismus ausgegangen.“

Die Erfahrung der massenhaften Lebensweise verbindet sich bei aller Vereinzelung des Individuums gerade bei den Arbeitern mit der Erfahrung der Gleichheit und schließlich mit der Entwicklung einer neuen kulturellen Qualität: des gemeinsamen Han-

delns aufgrund gemeinsamer Interessen, des solidarischen Verhaltens.

„Die Arbeiter fangen an, sich als Klasse in ihrer Gesamtheit zu fühlen, sie werden gewahr, daß sie, obwohl einzeln schwach, doch zusammen eine Macht sind; die Trennung von der Bourgeoisie, die Ausbildung den Arbeitern und ihrer Lebensstellung eigentümlicher Anschauungen und Ideen wird befördert, das Bewußtsein, unterdrückt zu werden, stellt sich ein und die Arbeiter bekommen soziale und politische Bedeutung.“<sup>11</sup>

Jene Angehörigen des Bürgertums, die nicht unbedingt gezwungen waren, alles Großstädtische auch tatsächlich wahrzunehmen und sich völlig anzupassen, die in luftigen Häusern, auf dem Lande, entfernt von den Fabriken zu leben vermochten (oder – dem Schriftstellerberuf nachgehend – gerne so gelebt hätten), kontrastierten das Bild der modernen, schmutzigen Großstadt gern mit dem der angeblich idyllischen mittelalterlichen Stadt – und sei es London gewesen (siehe das Motto am Anfang des Kapitels). Aber allmählich wandelte sich gerade bei dem ökonomisch, politisch sozial triumphierenden Bürgertum in England das Bild: der Kapitalismus wurde in seiner Gesamtheit als positiv empfunden. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde zunehmend die Qualität der großen Städte entdeckt, die Vorteile der Massen-Existenz, der Anonymität jenseits der sozialen Kontrolle auf dem Dorfe.

Conan Doyle, der Schöpfer des Sherlock Holmes, gibt in seinen Geschichten eine „Poesie der Großstadt“ wieder und verweist auf die Barberei des Landlebens:

London im Nebel, die Welt der Kutschen, der exklusiven Hotels, der Opiumhöhlen und Schnapsläden...

Die Großstadt London ist ein Musterbeispiel der zivilisierten Welt. Wenn Sherlock Holmes etwa in der Erzählung „Die Blutbuchen“ aufs Land fährt und Dr. Watson von der Schönheit der Landschaft und der Bauernhäuser schwärmt, bemerkt er trocken: „Gestützt auf meine Erfahrung, Watson, glaube ich, daß die niedrigsten und übelsten Straßen Londons kein schrecklicheres Sündenregister zu bieten haben als das ländliche und wunderschöne Land.“

Und er begründet das so:

„Der Druck der öffentlichen Meinung kann in der Stadt etwas erreichen, was das Gesetz nicht vermag. Keine Nebenstraße ist so schlimm, daß nicht der Schrei eines gequälten Kindes oder die dumpfen Schläge die ein Betrunkener austeilt, bei den Nachbarn Mitgefühl und Empörung auslösten, und zudem ist die ganze Maschinerie des Rechts immer so nahe, daß ein Wort der Klage sie in Gang setzen kann, und zwischen Verbrechen und Anklagebank liegt nur ein kleiner Schritt. Aber schauen Sie sich diese einsamen Häuser an, jedes von seinen eigenen Feldern umgeben, und die meisten von ihnen sind voll armer unwissender Leute, die wenig Ahnung vom Gesetz haben. Denken Sie an die Taten von höllischer Grausamkeit, die verborgene Niedertracht, die jahrein, jahraus an solchen Orten herrschen mag, ohne sich je zu bessern.“<sup>12</sup>

Und George Bernard Shaw läßt 1882 in seinem

Roman „Cashel Byron's Profession“ geradezu von Eisenbahnen schwärmen:

„Es war ein schöner Sommerabend, und obwohl Alice der Meinung war, daß Damen auf Bahnhöfen sich in die Wartesäle zurückziehen müßten, versuchte sie nicht, Lidia davon abzuhalten, am Ende eines Bahnsteigs, den ein Blumenarrangement abschloß, auf und ab zu spazieren.

Für mich, erklärte Lidia, ist Clapham Junction einer der schönsten Orte von London. Tatsächlich, entgegnete Alice mit leisem Spott, ich dachte, daß alle Menschen mit künstlerischem Geschmack Bahnhöfe und Eisenbahnstrecken als Schandflecke einer Landschaft ansähen.

Manche schon, aber nicht die Künstler unserer Generation, und diejenigen, die solche Worte nachplappern, sind nur Papageien. Wenn jede Ferienerinnerung meiner Jugend, jede Flucht aus der Stadt aufs Land mit der Eisenbahn verknüpft ist, so gedenke ich ihrer mit anderen Empfindungen als mein Vater, über den diese ungeheuerliche metallische Erfindung wie eine umwälzende Neuerung herfiel, als er schon die Mitte des Lebens erreicht hatte. Die Lokomotive ist eines der Wunder der Kindheit von heute; die Kinder drängen sich auf den Brücken zusammen, um die Züge unter sich vorbeifahren zu sehen; die Buben laufen fauchend und pfeifend durch die Straßen, um die Lokomotiven nachzuahmen, und diese ganze poetische Phantasie, mag sie auch töricht erscheinen, wird in späteren Jahren etwas Geheiligttes.

... Von bukolischer Sicht aus den Eisenbahnen Böses nachzusagen ist überholt, denn es gibt in England Millionen von Erwachsenen, in denen das ferne Geräusch eines Zuges wie der Pfiff einer Amsel vergnügliche Erfahrungen wachruft.“<sup>13</sup>

## Walter Benjamin und der Materialismus II

„... Wenn man die Frage aufwirft, in wen sich denn der Geschichtsschreiber des Historismus eigentlich einführt. Die Antwort lautet unweigerlich in den Sieger. Die jeweils Herrschenden sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben. Die Einfühlung in den Sieger kommt demnach den jeweils Herrschenden allemal zugut. Damit ist dem historischen Materialisten genug gesagt. Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davontrug, der marschieret mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen. Die Beute wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt. Man bezeichnet sie als die Kulturgüter. Sie werden im historischen Materialisten mit einem distanzierteren Betrachter zu rechnen haben. Denn was er an Kulturgütern überblickt, das ist ihm samt und sonders von einer Abkunft, die er nicht ohne Grauen bedenken kann. Es dankt sein Dasein nicht nur der Mühe der großen Genien, die es geschafft haben, sondern auch der namenlosen Fron ihrer Zeitgenossen. Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei ist von Barbarei, so ist es auch der Prozeß der Überlieferung nicht, in der es von dem einen an den anderen gefallen ist. Der historische Materialist rückt daher nach Maßgabe des Möglichen von ihr ab. Er betrachtet es als seine Aufgabe, die Geschichte gegen den Strich zu büsten.“

Walter Benjamin<sup>14</sup>

Walter Benjamin war ein Städtebewohner, einer der

in deutschen Ländern seltenen *urbanen* Intellektuellen, die nicht Erdverbundenheit und rurale Idylle beschworen, sondern vielmehr das massenhafte Dasein in der Großstadt.

Daher war Walter Benjamin auch in der Lage, die Beziehungen zwischen kapitalistischer, industrieller Produktionsweise, der (groß-)städtischen Lebensweise der arbeitenden Massen und den radikalen Veränderungen der sinnlichen Wahrnehmungsweise und Bewußtseinslage dieser Massen zu erfassen. Der Lärm, das Licht, die unzähligen Sinneseindrücke, die ungeheure Zahl der Menschen in den großen Städten erzwangen bei den Städtebewohnern die Entwicklung der Fähigkeit, all die Geräusche und Lichter, die Bilder und bewegten Menschenmengen zwar wahrzunehmen, aber zugleich auch einen Großteil dieser Sinneseindrücke gleichsam auszublenzen; *rasch* beurteilen zu können, welche Eindrücke relevant wären und welche nicht und dementsprechend sich zu verhalten, zu bewegen etc.

Zum Unterschied von den die Massen verachtenden und ihren Aufstand fürchtenden „Eliten“, konnte Walter Benjamin zu der Einschätzung gelangen, daß die Auswirkungen von Industriearbeit und dem Leben in den urbanen Ballungsräumen für die Ausbildung der Wahrnehmungsfähigkeit und des Bewußtseins der Massen keineswegs nur negative Auswirkungen hätten, sondern – im Gegenteil – Fähigkeiten beförderten, die auch die Grundlagen für kollektive Organisation und Interessensvertretung der Arbeitenden sein könnten. Und er fand in der modernen Kunst (bis hin zum neuen Medium *Film*) Ansätze für die weitere Stärkung und Entwicklung sozialer Identität der Arbeiter und Angestellten.

Gerade angesichts des Faschismus und faschistischer Kunst-Ideologie und Kunst-Politik analysierte Benjamin die gesellschaftliche Funktion von Kunst. Ein charakteristisches Beispiel dafür ist seine Auseinandersetzung mit dem französischen Schriftsteller *Thierry Maulnier* in einem Artikel aus dem Jahre 1936.

„Was Maulnier zum Faschisten macht, ist die Einsicht, daß die Position der Privilegierten sich nur noch gewaltsam behaupten läßt. Die Summe ihrer Privilegien als ‚die Kultur‘ vorzustellen, darin erblickt er seine besondere Aufgabe. Es versteht sich daher von selbst, daß er eine Kultur, die nicht auf Privilegien begründet ist, als undenkbar hinstellt. Und das Leitmotiv seiner Aufsätze ist, das Schicksal der abendländischen Kultur als unlösbar an das der herrschenden Klasse gebunden zu erweisen.“

Maulnier ist nicht Politiker. Er wendet sich an die Intellektuellen, nicht an die Massen. Die unter den ersten herrschende Konvention verbietet (in Frankreich noch) die Berufung auf die nackte Gewalt. Maulnier ist zu besonderer Vorsicht genötigt, wenn er an die nackte Gewalt appelliert. Er darf eigentlich diesen Appell nur vorbereiten. Das tut er ziemlich geschickt, wenn er proklamiert, es sei Sache einer ‚Synthese der Tat‘, innere und äußere Realität selbst dann zusammenzuzwingen, wenn eine ‚dialektische Synthese‘ unmöglich bleibt. Etwas deutlicher erklärt er sich mit dem an die kapitalistische Zivilisation (der ja immer das Scheingefecht der Faschisten gilt) gerichteten Vorwurf, sie

habe angesichts der materiellen und der geistigen Probleme, vor welche das Zeitalter sie gestellt habe, die Kraft nicht aufgebraucht, ‚sich ihre Unlösbarkeit einzugestehen‘.

Die Notwendigkeit, keine Argumente gegen die Privilegierten zu liefern, stellt den Schriftsteller, zumal den Theoretiker, heute vor ungewöhnliche Schwierigkeiten. Maulnier hat die Courage, mit diesen Schwierigkeiten kurzen Prozeß zu machen. Sie sind zum Teil moralischer Art. Der Sachverhalt des Faschismus hat viel gewonnen, wenn er die moralischen Kriterien aus dem Wege geräumt hat. Dabei erweist er sich in der Wahl seiner Mittel nicht anspruchsvoll. Es ist ein rohes Geschäft; der Begriff kann sich keine Handschuhe dafür anziehen. Er packt zu, und zwar folgendermaßen: ‚Die Zivilisation ... ist die Einsetzung und die Ordnung der Kunstgriffe und der Fiktionen, die jeder Umgang vom Menschen untereinander bedingt, das System der nützlichen Konventionen, die künstliche, lebensnotwendige Hierarchie in ihrer ganzen Größe und Unentbehrlichkeit. Die Zivilisation ist die Lüge ... Wer nicht gewillt ist, in dieser Lüge die Grundbedingungen jeden menschlichen Fortschritts und jeder menschlichen Größe anzuerkennen, gesteht, daß er ein Gegner der Zivilisation selber ist. Zwischen der Zivilisation und der Aufrichtigkeit muß man wählen.‘<sup>15</sup>

Der Franzose Thierry Maulnier kann beispielhaft für eine Reihe europäischer Künstler und ihren theoretischen Einstellungen stehen.

Und Benjamin fährt fort:

„Welche Bestimmung hat die Kunst in einer Zivilisation zu erwarten, die auf der Lüge aufgebaut ist? Sie wird deren ungelöste – und unter Beibehaltung der Eigentumsordnung unlösbare – Widersprüche in ihrer engeren Sphäre zum Ausdruck bringen. Der Widerspruch in der faschistischen Kunst ist, nicht anders als der der faschistischen Wirtschaft oder der des faschistischen Staates, ein Widerspruch zwischen Praxis und Theorie. Die faschistische Kunsttheorie trägt die Züge des reinen Ästhetizismus: die Kunst ist nur eine der Masken, hinter deren, wie Maulnier es formuliert ‚nichts als die animalische Natur des Menschen, das nackte und vor allem entblöbte Menschentier des Lukrez‘ steht. Vorbehalten ist diese Kunst den Wissenden, ‚der Elite, die Nutznießer der gesamten Zivilisation ist, an der sie‘ wie Maulnier sehr lichtvoll sagt, ‚den Parasiten, der Erben und die nutzlose Blüte darstellt‘. So sieht die Sache in der Theorie aus.“<sup>16</sup>

„Die faschistische Praxis bietet ein anderes Bild. Die faschistische Kunst ist eine der Propaganda. Ihre Konsumenten sind nicht die Wissenden, sondern ganz im Gegenteil die Düpierten. Es sind ferner zur Zeit nicht die Wenigen, sondern die Vielen oder zumindest sehr Zahlreichen. Es ist danach selbstverständlich, daß die Charakteristika dieser Kunst sich durchaus nicht mit denen decken, die ein dekadenter Ästhetizismus aufweist. Niemals hat die Dekadenz ihr Interesse der monumentalen Kunst zugewendet. Die dekadente Theorie der Kunst mit deren monumentaler Praxis zu verbinden, ist dem Faschismus vorbehalten geblieben. Nichts ist lehrreicher als diese in sich widerspruchsvolle Kreuzung.

Der monumentale Charakter der faschistischen Kunst hängt mit ihrem Massencharakter zusammen. Aber keineswegs unmittelbar. Nicht jede Mas-

senkunst ist eine monumentale Kunst: die der Hebelschen Erzählungen für den Bauernkalender so wenig wie die der Leharschen Operette. Wenn die faschistische Massenkunst eine monumentale Kunst ist – und das ist sie bis in den literarischen Stil hinein – so hat das eine besondere Bedeutung.

Die faschistische Kunst ist eine Propagandakunst. Sie wird also für Massen exekutiert. Die faschistische Propaganda muß, weiterhin, das ganze gesellschaftliche Leben durchdringen. Die faschistische Kunst wird demnach nicht nur für Massen, sondern auch von Massen exekutiert. Danach läge die Annahme nahe, die Masse habe es in dieser Kunst mit sich selbst zu tun, sie verständige sich mit sich selbst, sie sei Herr im Hause: Herr in ihren Theatern und ihren Stadien, Herr in ihren Filmateliers und in ihren Verlagsanstalten. Jeder weiß, daß das nicht der Fall ist. An diesen Stellen herrscht vielmehr ‚die Elite‘. Und sie wünscht in der Kunst keine Selbstverständigung der Masse. Denn dann müßte diese Kunst eine proletarische Klassenkunst sein, durch die die Wirklichkeit der Lohnarbeit und der Ausbeutung zu ihrem Recht, das heißt auf den Weg ihrer Abschaffung käme. Dabei käme aber die Elite zu Schaden.“<sup>17</sup>

Was Walter Benjamin angesichts des Faschismus hervorhebt, gehört allerdings (wie er selbst auch an anderer Stelle – etwa in seinen Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ – betonte) zur alltäglichen Situation der Kunst unterm Kapitalismus; daher sind die Aussagen auch für uns heute durchaus von aktueller Bedeutung.

„Der Faschismus ist also daran interessiert, den funktionalen Charakter der Kunst derart einzuschränken, daß keine verändernde Einwirkung auf die Klassenlage des Proletariats – das den größten Teil der von ihr erreichten und einen kleineren der sie exekutierenden Kader ausmacht – von ihr zu befürchten ist. Diesem kunstpolitischen Interesse dient die ‚monumentale Gestaltung‘. Und zwar tut sie das auf doppelt Art. Erstens schmeichelt sie der bestehenden wirtschaftsfriedlichen Ordnung, indem sie sie ihren ‚Ewigkeitszügen‘ nach, das heißt als unüberwindlich darstellt. Das Dritte Reich rechnet nach Jahrtausenden. – Zweitens versetzt sie die Exekutierenden ebenso wie die Rezipierenden in einen Bann, unter dem sie sich selber monumental, das heißt unfähig zu wohlüberlegten und selbständigen Aktionen erscheinen müssen. Die Kunst verstärkt so die suggestiven Energien ihrer Wirkung auf Kosten der intellektuellen und aufklärenden. Die Verewigung der bestehenden Verhältnisse vollzieht sich in der faschistischen Kunst durch die Lähmung der (exekutierenden oder rezipierenden) Menschen, welche diese Verhältnisse ändern könnten. Mit der Haltung, die der Bann ihnen aufzwingt, kommen, so lehrt der Faschismus, die Massen überhaupt erst zu ihrem Ausdruck.“<sup>18</sup>

Walter Benjamin zeigt dann am Beispiel der Einstellung zur Technik, daß ebenso wie bei der Kunst auch in anderen Bereichen ein essentielles Interesse bestehen kann, „den Funktionscharakter einer Erscheinung aus dem Blickfeld zu beseitigen“.

„Der Grund ist leicht einzusehen. Die Entwicklung der Produktivkräfte, unter denen neben dem Proletariat die Technik steht, hat die Krise heraufgeführt, welche auf die Vergesellschaftung der Pro-

duktionsmittel drängt. Mit an erster Stelle ist diese Krise demnach eine Funktion der Technik. Wer sie unsachgemäß, gewaltsam, unter Beibehaltung der Privilegien zu lösen gedenkt, der hat viel Interesse daran, den Funktionscharakter der Technik so unkenntlich wie möglich zu machen.

Man kann da zwei Wege einschlagen. Sie führen in entgegengesetzte Richtungen, sind aber von verwandten Ideen bestimmt: nämlich eben ästhetischen. Den einen finden wir bei Georges Duhamel. Er führt dazu, die Rolle der Maschine im Produktionsprozeß entschlossen beiseite zu lassen und die Kritik an ihr an die verschiedenen Bedenken und Unzuträglichkeiten zu knüpfen, die für den Privatmann mit dem fremden oder eigenen Gebrauch von Maschinen verbunden sind. Duhamel kommt zu einer reservierten Beurteilung des Automobils, zu einer resoluten Ablehnung des Films, zu dem halb spaßhaft, halb ernst gemeinten Vorschlag, es möchte von Staats wegen für fünf Jahre alle Erfindungen untersagt werden. Der Proletarier wendet sich gegen den Unternehmer: der Kleinbürger hat es mit der Maschine. Duhamel ergreift im Namen der Kunst gegen die Maschine Partei. Es versteht sich, daß die Dinge für den Faschismus ein wenig anders liegen. Die großbürgerliche Denkweise seiner Mandanten hat in den Intellektuellen, die sich zu seiner Verfügung hielten, ihre Spur hinterlassen. Einer von ihnen war Marinetti. Er zuerst spürte instinktiv, daß eine ‚futuristische‘ Betrachtung der Maschine dem Imperialismus nützt. Marinetti begann als Bruitist, er proklamierte den Lärm (die unproduktive Aktivität der Maschine) als ihre bedeutungsvollste. Er endet als Mitglied der königlichen Akademie, das im äthiopischen Krieg die Erfüllung seiner futuristischen Jugendträume gefunden zu haben gestand. Ihm folgt, ohne sich darüber im klaren zu sein, Maulnier, wenn er gegen Gorkis ‚Neuen Humanismus‘ erklärt, was den Hauptwert der Entdeckungen in Technik und Wissenschaft ausmache, sei ‚nicht sowohl ihr Resultat und ihr möglicher Nutzen als ... ihr poetischer Wert‘. ... ‚Marinetti‘, schreibt Maulnier, ‚berauschte sich an der Höhe der Maschinen, an ihre Bewegung, an dem Stahl, an ihrer Präzision, an ihrem Lärm, an ihrer Schnelligkeit – kurz an allem, was an der Maschine als Selbstwert angesehen werden kann und nicht teil an ihrem Werkzeugcharakter hat ... Er beschränkte sich und hielt sich mit Absicht an ihre unverwertbare Seite, das heißt an ihre ästhetische.“<sup>19</sup>

Der Hang zum Geistigen, zur einen Andacht und reinen Betrachtung, zum „reinen“ Genuß des angeschauten, gelesenen, gehörten Kunstwerkes haben bis heute alle, die den Nutzen der Kunst einzuschätzen trachten, ebenso wie die Möglichkeit der Technik vor allem der Steigerung der Profite und nicht dem alltäglichen Gebrauch durch möglichst alle Menschen dienen sollen.

Benjamin zitiert gegenüber derartigen Tendenzen Majakowski:

„Die Ära der Maschine verlangt nicht Hymnen zu ihrem Preis; sie verlangt im Interesse der Menschheit gemeistert zu werden. Der Stahl der Wolkenkratzer verlangt nicht kontemplative Versenkung, sondern entschlossene Verwertung im Wohnungsbau ... Wir werden nicht den Lärm suchen, sondern die Stille organisieren. Wir Dichter wollen in den Waggons reden können“<sup>20</sup>

Und dann weist Walter Benjamin auf das hin, was die Faschisten (wie alle Herrschenden und sich als Elite dünkenden) am meisten beunruhigt.

„Das sind die Massen, und zwar die lesenden. ‚Durch die gigantischen Bestrebungen zugunsten aller Stufen des Unterrichts, durch die Beseitigung jeder Barriere zwischen den verschiedenen Bildungsniveaus ...‘, durch die erstaunlich schnelle Verminderung des Analphabetentums ...‘, durch den unmittelbaren Appell an die literarische Erfindungsgabe aller, und selbst der Kinder ...‘, durch all das schenkt Ihr‘ – so wandte sich Jean Richard Bloch auf dem Pariser Schriftstellerkongreß 1935 an die Vertreter der Sowjetunion – ‚dem Schriftsteller ... die wunderbarste Gabe, die er sich erträumt hat: Ihr schenkt ihm ein Publikum von 170 Millionen Lesern.‘

Das ist ein Danaergeschenk für den faschistischen Schriftsteller. Der Elite, der Maulnier beispringt, ist ein Kunstgenuß, der nicht von allen Seiten durch das Bildungsmonopol vor störenden Elementen geschützt wäre, eine Undenkbarkeit. Die Abschaffung des Bildungsmonopols an und für sich wäre Maulnier schon beängstigend genug. Und nun sagt ihm Gorki, daß gerade die Kunst an dieser Abschaffung mitzuwirken berufen sei. Er sagt ihm, in der Sowjetliteratur gebe es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen einem populär-wissenschaftlichen und einem künstlerisch wertvollen Buch. Und Maulnier kann mit diesen, durch die modernsten Vulgarisatoren des westlichen Schrifttums, einen Frank, einen de Greif, einen Eddington, einen Neurath längst demonstrierten Satz nichts Besseres anfangen, als ihn in seine Schilderung der ‚Barbarei‘ einzubeziehen, ‚in deren Dienst sich Gorki gestellt hat‘ (S. 78).

Maulnier weicht auch hier keinen Finger breit von seinem Gedanken ab, die Kultur als die Summe der Privilegien darzustellen. Vielleicht macht sie in dieser Darstellung keine gute Figur. Aber indem Maulnier die Konfrontation der imperialistischen Kultur mit der sowjetrussischen sucht, muß er das in Kauf nehmen. Er kann es nicht ändern, daß der konsumptive Charakter, den die erstere hat, sich gegen den produktiven der zweiten abhebt. Die angestrengte Betonung des Schöpferischen, die uns aus der Kulturdebatte geläufig ist, hat vor allem die Aufgabe abzulenken, wie wenig das derart ‚schöpferisch‘ erzeugte Produkt seinerseits dem Produktionsprozeß zugute kommt, wie ausschließlich es dem Konsum verfällt. Der Imperialismus hat einen Zustand herbeigeführt, in dem das Gedicht, das als ‚göttlich‘ gerühmt wird, sich solches Lob von Rechts wegen mit der Mehlspeise teilt.“<sup>21</sup>

„Maulnier kann auf das ‚Schöpferische‘ um keinen Preis verzichten. ‚Der Mensch‘, schreibt er, ‚fabriziert etwas, um es zu benutzen; aber schafft, um zu schaffen‘. Wie trügerisch die tote und undialektische Trennung von Schaffen und Fabrizieren, ist, die der Ästhetik des Schöpferischen zugrunde liegt, erweist die polytechnische Bildung der Sowjets. Diese Bildung ist ebensowohl imstande, den Fabrikarbeiter im Rahmen eines Produktionsplanes, den er übersieht, einer Produktionsgemeinschaft, welche sein Leben trägt, einer Produktionsweise, die er verbessern kann, zu einer schöpferischen Arbeit zu führen, wie sie den Schriftstellern durch die Genauigkeit der Aufgaben, die sie ihm stellt, das heißt durch das bestimmte Publikum, das sie ihm gewährleistet, zu einer Produktion ver-

anlaßt, die dank der Rechenschaft, welche der Verfertiger von seiner Prozedur geben kann, auf den Ehrennamen des Fabrikats Anspruch hat. Und gerade der Schriftsteller sollte sich erinnern, daß das Wort ‚Text‘ – vom Gewebten: textum – einmal ein solcher Ehrenname gewesen ist. Die werdende polytechnische Menschenbildung vor Augen, wird er ungerührt von dem Wortführer der Elite bleiben, der ihm erzählt, daß ‚von der kollektivistischen Gesellschaft jene allzu flüchtigen Augenblicke, in denen der Mensch einem Dasein sich zu entziehen vermag, das wir vor grauen Zeiten fast gänzlich dem Lebensunterhalte gewidmet ist, als eine Desertion angesehen werden‘. Wem verdankte der Mensch es, wenn diese Augenblicke so flüchtig waren? Der Elite. Wer hat ein Interesse, die Arbeit selber menschenwürdig zu machen? Das Proletariat.“<sup>22</sup>

Die Analysen und theoretischen Ansätze Walter Benjamins bezüglich der Kultur der Massen sind Fragmente geblieben; er konnte sie nicht mehr systematisch ausführen; 1940 beging er, auf der Flucht vor den Nazis, Selbstmord.

Seine Gedanken und Anregungen aufzunehmen, an seinen Theorien anzuknüpfen und sie weiterzuführen, das ist eine Aufgabe von aktueller Bedeutung.

#### Anmerkungen

- 1 Cf. Johann Dvořak: „Ernst Mach – Ein moderner Materialist? Zur wissenschaftlichen Methode bei Marx, Engels und Mach.“ In: Ernst Mach – Werk und Wirkung. Hrsg. von Rudolf Haller und Friedrich Stadler (Wien: Hölder-Pichler Tempsky 1988) S. 329 – 341
- 2 Walter Benjamin: Briefe. (Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978) S. 522 ff.
- 3 Walter Benjamin: „Das Leben der Studenten.“ In: Illuminationen (Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977) S. 9
- 4 Zit.n. Leonardo Benevolo: Geschichte der Architektur des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 1. München: dtv 1984. S. 188
- 5 Archibald Alison: The Principles of Population, and their Connection with Human Happiness. London 1840.  
Zit.n. Friedrich Engels: „Die Lage der arbeitenden Klassen in England“ (1845)  
In: Marx/Engels: Werke, Bd. 2. Berlin: Dietz 1958, S. 348
- 6 Andrew Ure: The Philosophy of Manufactures: or, an Exposition of the Scientific, Moral, and Commercial Economy of the Factory System of Great Britain. London 1835  
Zit.n. Engels, a.a.O., S. 349
- 7 Karl Marx: Das Kapital, Bd. 1. Marx/Engels: Werke Bd. 23. Berlin: Dietz, S. 765
- 8 Karl Philipp Moritz: Anton Reiser. Stuttgart: Reclam 1972. S. 289 f.
- 9 Engels, Lage, a.a.O., S. 256 f.
- 10 Walter Benjamin: „Über einige Motive bei Baudelaire“. In: Walter Benjamin: Illuminationen. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977 (Suhrkamp Taschenbuch 345) S. 198
- 11 Engels, Lage, a.a.O., S. 349
- 12 Conan Doyle: Die Abenteuer des Sherlock Holmes. Zürich: Hoffmanns Verlag 1984. S. 335 f.
- 13 Zit.m. Benevolo, Geschichte, S. 190 f.
- 14 Walter Benjamin: „Über den Begriff der Geschichte“. In: Illuminationen, S. 254
- 15 Walter Benjamin: „Pariser Brief. André Gide und sein neuer Gegner. In: Walter Benjamin: Angelus Novus. Gesammelte Schriften 2. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988 (st 1512) S. 506 f.
- 16 ebenda, S. 508
- 17 ebenda, S. 508 f.
- 18 ebenda, S. 507 f.
- 19 ebenda, S. 510 ff.
- 20 ebenda, S. 512
- 21 ebenda, S. 513 f.
- 22 ebenda, S. 514 f.

## Gerald Kertesz WESTLICHER MARXISMUS, MATERIALISMUS UND KULTUR – GEORG LUKÁCS

Vorausgeschickt sei, daß der Begriff „Westlicher Marxismus“ zumindest bezüglich der im folgenden behandelten Werke Georg Lukács' (bis „Geschichte und Klassenbewußtsein“, 1923) anachronistisch ist. 1933, als Lukács erstmals selbstbiographisch seinen „Weg zu Marx“ reflektierte, im selben Jahr, in dem er aus Hitlerdeutschland in die Sowjetunion emigriert war, konnte es nur in seinem Interesse liegen, eine betont an Lenin orientierte Marxismusinterpretation zu vertreten, weswegen er zu diesem Zeitpunkt auch bereits mehrmals – wenn auch, wie er später sagt, aus pragmatischen Gründen – ganz gemäß den Gepflogenheiten stalinistischer Parteidisziplin wegen früherer Werke Selbstkritik geübt hatte. Deren Implikation im Sinne einer eigenständigen, eben spezifisch „westlichen“ – zum Unterschied von der an die Parteidogmatik der KPDSU gebundenen „östlichen“ – Weiterführung des marxistischen Denkens zu entdecken, blieb späteren Interpreten vorbehalten<sup>1</sup>, während Lukács selbst auch noch Jahrzehnte später, lang nach dem Wegfall politisch-pragmatischer und ideologischer Zwänge, seinen Frühwerken sehr kritisch gegenüberstand, wie die in den Sechziger Jahren zu Neuausgaben dieser Schriften verfaßten Vorworte beweisen, in denen er allerdings auch die Bedeutsamkeit der Selbstkritiken herunterzuspielen bestrebt ist. Weder Lukács noch der gleichaltrige Ernst Bloch, die gemeinhin als ursprüngliche Protagonisten des Westlichen Marxismus gelten, bezweckten also anfangs eine von der Dritten Internationalen separierte Marxismus-Interpretation, sie sahen vielmehr im Leninschen Konzept die einzige Möglichkeit zur „praktischen Lösung der politischen Schwierigkeiten der Arbeiterbewegung jener Ära.“<sup>2</sup> Was Lukács betrifft, war es vor allem die im Rückgriff auf Hegel immer stärker sich manifestierende Konzeption geschichtsphilosophischer Totalität, die in zunehmendem Maße mit der offiziellen Ideologie des Marxismus-Leninismus in Konflikt geriet und, im nachhinein betrachtet, die Eigenständigkeit seiner Denkweise zutage treten ließ.

Doch davon später. Kehren wir zunächst zu Lukács' denkerischen Anfängen zurück und verfolgen wir seinen „Weg zu Marx“, der in der Tat weder ein geradliniger noch – von den äußeren Lebensbedingungen her – naheliegender war. „Ein Leben gegen die Zeit“ – so charakterisiert der Biograph Fritz J. Raddatz<sup>3</sup> das des 1885 als Sohn eines äußerst wohlhabenden, 1901 sogar geadelten, Bankiers in Budapest geborenen György von Lukács (so die ursprüngliche Form des Namens) – und ungewöhnlich und unvereinbar mit allem, was man „Zeitgeist“ nennen könnte, war der 85jährige Goethe-Preisträger, dem „Akklamation und Würdigung in der alten Welt, deren Ende er hatte mit herbeiführen wollen“<sup>4</sup> zuteil wurde, noch ebenso wie bereits der wohlbehütete



Sohn aus reichem Haus, der schon als Gymnasiast Theaterkritiken verfaßt und sich essayistisch betätigt, 1904 der 1901 von Gyula Pikler gegründeten Soziologischen Gesellschaft beitrifft und zugleich maßgeblich an der Gründung der Thalia-Bühne, die zum Ausgangspunkt modernen ungarischen Theaterlebens wurde, beteiligt ist; weiters arbeitet er in diesen Jahren an einer „Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas“, die ihm 1908 den Krisztian-Preis der Kisfaludy-Gesellschaft einträgt.

Lukács Ansatz ist durchwegs idealistisch-ästhetisch: er gründet – wie Michael Löwy in einem Beitrag zum 100. Geburtstag des Philosophen feststellt – in einer revolutionär-romantischen Weltanschauung<sup>5</sup>, wobei „Romantik“ weder als entpolitisiertes Schwärmertum noch als lediglich literaturhistorische Kategorie zu verstehen ist, sondern als „Kritik der modernen bürgerlichen Zivilisation auf Grund gewisser sozialer, kultureller, ethischer, ästhetischer oder religiöser Werte aus der vorkapitalistischen Vergangenheit.“<sup>6</sup>

Von zentralem Interesse für den jungen Lukács ist – und hier klingen bereits spätere Problemkomplexe an – die Stellung des einzelnen als eines problematischen Individuums, welches ihm am besten im Dichter verkörpert erscheint, innerhalb eines als feindlich empfundenen Ganzen, dessen chaotische Übermacht der Künstler mit Hilfe der dichterischen Formen zu strukturieren sucht. Der Idealismus liegt hier klar auf der Hand: transzendente Prinzipien – „Die Seele und die Formen“ (so auch der Titel einer 1911 erschienenen Sammlung literaturphilosophischer Studien) – bilden die eigentliche, wahre Wirklichkeit, durch die das empirische Rohmaterial erst vollendete Gestaltung erlangen kann; die Kunst wird so zum Ordnungsprinzip des Lebens, ihre Formen sind in den Bereich des Utopischen weisende Lösungsmöglichkeiten gesellschaftlicher Disharmonien. Das auf dieser Sichtweise basierende geschichtsphilosophische Konzept – dessen Grundtendenz Lukács auch später nie ganz fallen ließ – läuft auf eine Art moralisch-ästhetische Teleologie hinaus, das Ziel des Geschichtsprozesses ist die Aufhebung der „ewigen Einsamkeit des Menschen und das solidarische Leben in der Gemeinschaft“. <sup>7</sup> „Die Hingabe an dieses Ziel, an den utopischen Bund, ist für ihn keine Hingabe an ein aus uns heraus projiziertes, unser Maximum weit überschreitendes Ideal, sondern vielmehr die Hingabe an etwas, was von uns unabhängig und fremd, aber eben deshalb einfach und handgreiflich real ist. Diese Hingabe macht der Isolation ein Ende.“ <sup>8</sup>

Angesichts solcher Gedankengänge ist es auch nicht verwunderlich, daß Lukács vornehmlich solchen Autoren seine Aufmerksamkeit widmet, in deren Leben und Werk psychische Probleme wie Isolation und Außenseitertum sowie soziale Spannungen aller Art besonders deutlich in Erscheinung treten: so finden sich Studien zu Novalis, Kierkegaard, Schopenhauer und Nietzsche, zu Ibsen und Strindberg, aber auch zu irrationalistischen Zeitgenossen, wie Richard Beer-Hoffmann und Stefan George.

Philosophische Prägung erfuhr Lukács, der 1909 in Budapest zum Dr.phil. promoviert worden war, bei weiterführenden Studien in Berlin vor allem durch den neukantianisch beeinflussten Georg Simmel (in dessen Seminar er 1910 Ernst Bloch kennenlernte), aber auch durch andere Neukantianer der eher irrationalistisch inspirierten südwestdeutschen Schule, wie Heinrich Rickert und Emil Lask, deren Werke er auch als Marxist noch immer wieder zitiert.

Simmels „Philosophie des Geldes“ machte großen Eindruck auf ihn, ebenso wie die Protestantismus-schrift Max Webers, dessen Postulat der Freiheit von Werturteilen auch für die von Lukács in der Folgezeit intendierte Konzeption der Geisteswissenschaften bestimmend blieb; ab 1913 trat er in Heidelberg auch persönlich in Kontakt mit Weber. Dessen und auch Simmels wichtigste Werke scheinen ihm allerdings schon in früheren Jahren bekannt gewesen zu sein, erinnert sich doch noch der 82jährige im Vorwort zur Neuauflage von „Geschichte und Klassenbewußtsein“, seine erste Auseinandersetzung mit dem Marxschen „Kapital“ im Jahre 1908, die freilich vorrangig dem „Soziologen Marx“ galt, sei „durch eine weitgehend von Simmel und Max Weber bestimmte methodologische Brille“ erfolgt<sup>9</sup>; 1913/14 aber gingen von diesen Denkern Anregungen zu einer „Literatursoziologie“ aus, in der „die notwendigerweise verdünnten aber abgeblaßten Elemente aus Marx zwar noch vorhanden, aber kaum erkennbar waren“<sup>10</sup> und die in Lukács' erstem wirklich bedeutsamen Buch, der „Theorie des Romans“, kulminierten.

Grundlegend ist auch für dieses Werk die Überzeugung von der Zerrissenheit der Epoche, der – um mit einem fichteschen Terminus zu sprechen – „vollendeten Sündhaftigkeit des Zeitalters“, wozu natürlich das Erlebnis des Ersten Weltkrieges entscheidend beitrug. Kennzeichnend für die herrschende Situation ist nach Lukács die unüberbrückbare Kluft zwischen seiender Wirklichkeit und seinsollendem Ideal – und hier wird der Einfluß Simmels deutlich, der bestrebt war, die Dichotomie zwischen Sein und Sollen durch eine im Spannungsfeld zwischen dem von der Wirklichkeit des Seins bestimmten Inhalt des Sollens und dem Noch-Nicht-Sein dieses Inhalts wirkende „Kraft“ – die eine freilich völlig irrationale Kategorie blieb – zu überbrücken. Auf diesem Wege suchte Simmel eine Grundlage für seine These eines höheren Grades von „Wirklichkeit in der Möglichkeit“ zu gewinnen, ein Gedanke, den Lukács in seiner Lehre von der „objektiven Möglichkeit“ wieder aufnahm und weiterführte, und zwar nun durch einen Rückgriff auf Hegel.

Noch 1962 bezeichnete er die „Theorie des Romans“ als „das erste geisteswissenschaftliche Werk, in dem die Ergebnisse der Hegelschen Philosophie auf ästhetische Probleme konkret angewendet werden.“<sup>11</sup>

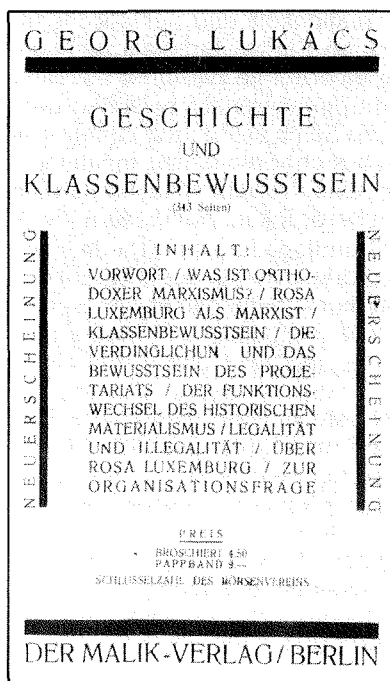
Die für Lukács' weitere Entwicklung bedeutsamsten Resultate der Auseinandersetzung mit Hegel waren die in der „Theorie des Romans“ zumindest ansatzweise durchgeführte Historisierung ästhetischer Kategorien und vor allem die Einführung des Begrif-

fes der Totalität, der von nun an einen immer wiederkehrenden Bezugspunkt in Lukács' Denken darstellt. Die ästhetischen Kategorien fungieren nicht mehr – wie in den früheren Essays – als geradezu platonische Wesenheiten, die die empirische Welt gestaltend strukturieren, sondern sie werden mit den historischen Bedingungen ihrer Entstehung verknüpft; gesucht wird „ein Beharren im Wechsel, eine innere Verwandlung innerhalb des Geltendbleiben des Wesens“, wobei, wie Lukács später selbstkritisch anmerkt, seine Methode „gerade in sehr wichtigen Zusammenhängen äußerst abstrakt, losgerissen von den konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Wesenheiten bleibt.“<sup>12</sup> Im Anschluß an das Hegelsche Verständnis der ästhetischen Gegenwartproblematik, das auf die Aufhebung jener ästhetischen Prinzipien hinausläuft, die den bisherigen Gang der Kunst bestimmten, konstruiert Lukács die Problematik der Romanform: während die früheren Formen in einer spontanen Lebenstotalität gründeten, ist die Romanform „das Spiegelbild einer Welt, die aus den Fugen geraten ist“<sup>13</sup>; ihr erwächst die Aufgabe, die verschütete Totalität, deren konstituierende Momente in der widerspruchsvollen Dynamik des gesellschaftlichen Lebens erkannt werden, aufzudecken und den Aufbau einer neuen Gemeinschaft zu intendieren, deren kultureller Ausdruck eine „erneuerte Form der Epopoe“<sup>14</sup> wäre. Somit steht nicht mehr die Harmonisierung von Konflikten durch metaphysische „Formen“ im Mittelpunkt des Interesses, sondern die Aufhebung realer Gegensätze durch eine konkrete literarische Form, die damit eine utopische Dimension erhält.

Der revolutionäre Elan, von dem die „Theorie des Romans“ durchdrungen ist, folgt, wenn auch noch auf sehr idealistische Weise und mit subjektiv-aktivi-

stischen Konsequenzen, bereits jenem Leitmotiv, das Lukács auch nach seiner endgültigen Wendung zu Marx – die 1918 unter dem Eindruck der russischen Revolution erfolgte und in dem im selben Jahr erfolgten Beitritt zur KPU auch ihren äußeren Niederschlag fand – hervorhebt, u.a. in dem 1919 verfaßten Essay „Alte und Neue Kultur“: nämlich dem Gegensatz zwischen der Kultur der Vergangenheit und der Nicht-Kultur des Kapitalismus. Die mit der bürgerlichen Wirtschaftsform einhergehende Merkantilisierung aller schöpferischen Lebensbereiche destruierte jene organische Seinstotalität, von der die Kulturen des antiken Griechenland und der Renaissance getragen waren, wirkte also kulturzerstörend, und nur mit der Abschaffung des Kapitalismus und des Warencharakters der Produkte kann nach Lukács wiederum eine gegenläufige Entwicklung eingeleitet werden, die freilich nicht die Rückkehr zu den alten Formen zum Ziel haben kann, sondern die Hervorbringung neuer, noch nie dagewesener Inhalte; mit anderen Worten: (Löwy) „die utopische Zukunft schlägt eine Brücke in die Vergangenheit über die gähnende Kluft der kapitalistischen Nicht-Kultur hinweg.“<sup>15</sup>

Wesentlich auch für Lukács' spätere ästhetische Entwürfe ist, daß die bedeutenden Exponenten des großen bürgerlichen Romans, wie Stendhal, Balzac, Fontane, Thomas Mann, Tolstoi, Dostojewski und vor allem Goethe ungeachtet ihrer ideologischen Selbsteinschätzung in den Kontext der europäischen Aufklärung eingegliedert und ihre Werke als Widerspiegelung der schillernden und vielfach widersprüchlichen Dynamik des gesellschaftlichen Lebens aufgefaßt werden. Daß damit ein gewisser Konservatismus der ästhetischen Betrachtungsweise intendiert war, der Lukács später oft vorgeworfen wurde und der



IWK – BIBLIOTHEK

Im „Sonntagkreis“ trafen sich von 1915 bis 1918 regelmäßig im Haus von Bela Balazs ein Kreis von Philosophen, Schriftstellern und Wissenschaftlern, wie Georg Lukács, Karl Mannheimer, Arnold Hauser, Bela Fogarosi zur Diskussion kultureller, philosophischer und politischer Fragen.

Die Tätigkeit diese Kreises und das Wirken seiner Arbeiten bis heute wird in diesem Buch dokumentiert.

auch in theoretische Widersprüche mit seiner eigenen, linken Erkenntnistheorie und Ethik geraten mußte, liegt auf der Hand. „Das bürgerliche Erbe der Literatur“ – so urteilt Frank Benseler – „war für Lukács der Maßstab für die Beurteilung alles Neuen.“<sup>16</sup>

Nachdem Lukács also bezüglich seines Marx-Verständnisses nicht nur – wie er sagt – die Simmelsche, sondern auch die Hegelsche Brille abgelegt hatte, bemüht er sich, zunächst als Volkskommissar für das Unterrichtswesen in der ungarischen Räterepublik Béla Kuns, nach deren Zusammenbruch in der Illegalität bzw. als Emigrant, u.a. auch in Wien, um die Ausarbeitung einer den Umständen der Zeit entsprechenden Marxismus-Interpretation. Einflüsse Rosa Luxemburgs und des Syndikalisten Ervin Szabo, schließlich Lenins, dessen „Staat und Revolution“ Lukács 1919 kennenlernte, sind für die Arbeiten dieser Zeit von maßgeblicher Bedeutung. – Hier endet also Lukács' „Weg zu Marx“ – sein „Weg mit Marx“, wie man analog dazu seinen weiteren Entwicklungsgang nennen könnte, währte, als ständige lebendige Auseinandersetzung mit dem Marxismus, bis zu seinem Tod (1971).

Die als erste theoretische Selbstverständigung auf der Grundlage des Marxismus um 1920 verfaßten Arbeiten bilden zusammengefaßt Lukács' wohl bekanntestes Werk, das erst im Zuge der Vorgänge des Jahres 1968 die verdiente Beachtung fand und zum „Gründungsdokument des Westlichen Marxismus“ wurde<sup>17</sup> – nämlich „Geschichte und Klassenbewußtsein“. Die Konzeption einer universell-utopischen Revolutionierung von Menschen und Gesellschaft, das bisher rein ästhetisch gefaßte Ideal einer Lebenstotalität im Sinne klassischer Harmonie wird nun auf den Bereich der politischen Theorie und Praxis übertragen. Es geht Lukács, wie er ausdrücklich betont, nicht um eine Erneuerung des Historischen Materialismus, sondern um eine in methodologischer Hinsicht „orthodoxe“ Marxinterpretation, die von der Überzeugung ausgeht, daß „im dialektischen Marxismus die richtige Forschungsmethode gefunden wurde, daß diese Methode nur im Sinne ihrer Begründer ausgebaut, weitergeführt und vertieft werden kann. Daß aber alle Versuche, sie zu ‚verbessern‘ nur zur Verflachung, zur Trivialität, zum Eklektizismus geführt haben und dazu führen mußten.“<sup>18</sup> Dieser bezüglich der Methode orthodoxe Standpunkt schließt aber nicht aus, er fordert vielmehr, daß sie auch beständig auf sich selbst angewendet, also unter Berücksichtigung der jeweils gegenwärtigen geschichtlichen Situation sich selbst reflektiert, und, wenn nötig, kritisiert.

Der Marxismus ist also nicht als Soziallehre oder ökonomische Theorie, nicht als Summe voneinander vereinzelter Tatsachenanalysen oder geschichtsphilosophische Prognose zu verstehen, sondern einzig als Methode zur Erforschung des geschichtlich-gesellschaftlichen Gesamtprozesses. Selbst wenn Marx in allen empirisch nachprüfbaren Einzelfragen geirrt hätte, wäre es für Lukács möglich und gerechtfertigt, hinsichtlich der Methode Marxist zu sein, da

nicht die Resultate partikularer Bestandsaufnahmen für die historisch-dialektische Erkenntnis entscheidend sind, sondern die geschichtliche Totalität. Die Funktion der Theorie, die sich als revolutionär-verändernde versteht, besteht dabei darin, die auf Grund der Einsicht in den Gesamtzusammenhang gewonnenen Erkenntnisse in die Praxis überzuführen, sie hat also kein von dieser getrenntes Eigenleben, sondern fällt in ihren Auswirkungen mit ihr zusammen. Erst mit dem geschichtlichen Auftreten des Proletariats ist die Situation gegeben, in der die Theorie den rein kontemplativen Standpunkt – der ihr ursprünglich den Namen gab und den sie bisher innehatte – zugunsten ihres Praktischwerdens verlassen muß; denn erst ab diesem Zeitpunkt ist „eine geschichtliche Situation gegeben, in der die richtige Erkenntnis der Gesellschaft für eine Klasse zur unmittelbaren Bedingung ihrer Selbstbehauptung im Kampfe wird; wenn diese Klasse ihr Selbsterkenntnis zugleich eine richtige Erkenntnis der ganzen Gesellschaft bedeutet; wenn demzufolge für eine solche Erkenntnis diese Klasse zugleich Subjekt und Objekt der Erkenntnis ist und auf diese Weise die Theorie unmittelbar und adäquat in den Umwälzungsprozeß der Gesellschaft eingreift, wird die Einheit von Theorie und Praxis, die Voraussetzung der revolutionären Funktion der Theorie möglich.“<sup>18</sup>

Lukács bestreitet natürlich nicht, daß jede Erkenntnis der Wirklichkeit von den Tatsachen ausgehen muß: es muß aber anhand der dialektischen Methode überprüft werden, in welchem Konnex die Einzelfakten zur Totalität stehen. Die bürgerlich-positivistische Theorie der Nationalökonomie, aber auch der sozialdemokratische Reformismus, gegen den sich Lukács vorrangig richtet, bleiben insofern im Bereich der Abstraktion, als sie die – oft in sich richtig erkannten – Tatsachen dem Zusammenhang entfremden und als eigenständige Phänomene betrachten, was zwangsläufig dazu führt, daß deren Dynamik als von unabänderlichen Gesetzmäßigkeiten beherrscht und unvorhersehbare Veränderungen als katastrophale Einbrüche erscheinen, da der ihnen zugrundeliegende Prozeß und die Vermitteltheit der Phänomene mit ihm und untereinander systematisch vernebelt wird. – „Der bornierte Empirismus ... glaubt, in jeder Gegebenheit, jeder statistischen Zahl, jedem factum brutum des ökonomischen Lebens eine für ihn wichtige Tatsache finden zu können. Dabei übersieht er, daß die einfachste Aufzählung, die kommentarloseste Aneinanderreihung von ‚Tatsachen‘ bereits eine Interpretation ist: daß schon hier die Tatsachen von einer Theorie, von einer Methode aus erfaßt, aus dem Lebenszusammenhang, in dem sie sich ursprünglich befunden haben, herausgerissen und in den Zusammenhang einer Theorie eingefügt worden sind.“ – „Die Unwissenschaftlichkeit dieser scheinbar so wissenschaftlichen Methode liegt also darin, daß sie den geschichtlichen Charakter der ihr zugrundeliegenden Tatsachen übersieht und vernachlässigt.“<sup>20</sup> Im Gegensatz dazu gelangen in der dialektischen Methode, die sich scheinbar von der unmittelbaren Wirk-

lichkeit entfernt, die in ihrer Abstraktheit falschen Begriffe als solche zur Aufhebung; ihr Wesen besteht – und hier schließt Lukács ganz an die Dialektik Hegels an, darin, daß „die Begriffe weniger durch eine Definition, als durch die methodische Funktion, die sie als aufgehobene Momente in der Totalität erhalten, zu ihrer richtigen Bedeutung gebracht werden.“<sup>21</sup>

Marxistisch gewendet, bedeutet dies, daß die jeweiligen Produktionsverhältnisse jene Totalität ausmachen, zu der sich die als Einzelfakten darstellbaren ökonomischen Funktionen, also Produktion, Distribution, Konsumtion, Tausch – als dialektisch einander bedingende und aufhebende Momente verhalten; in der bürgerlichen Ökonomie erscheinen sie als verselbständigte Kategorie.

Die dialektische Erkenntnisweise befreit die Objekte aus der Starrheit des Reflexionszusammenhangs, wodurch sie auch als sich verändernde interpretierbar werden, ohne von rätselhaften, metaphysischen Mächten gelenkt zu erscheinen; vielmehr offenbaren sich die vermeintlich statischen ökonomischen Kategorien als Beziehungen der Menschen untereinander, vermittelt durch den Totalitätszusammenhang des gesellschaftlichen Produktionsprozesses. Veränderungen sind als solche nur in ihrem Bezug zum Ganzen überhaupt von Bedeutung; die Objekte stehen so mit der Totalität in unlösbarem Zusammenhang und sind in ihrer Phänomenalität allein über sie begreifbar. – „Jede wesentliche und für die Erkenntnisse relevante Veränderung drückt sich als Veränderung der Beziehung zum Ganzen und damit als Veränderung der Gegenständlichkeit selbst aus.“<sup>22</sup>

Da „die Herrschaft der Kategorie der Totalität der Träger des revolutionären Prinzips in der Wissenschaft“<sup>23</sup> ist, bestimmt es nicht nur das Objekt, sondern auch das Subjekt der Erkenntnis. Während in der bürgerlichen Philosophie und Wissenschaft dieses immer individualistisch gedacht war, muß das Subjekt, das zur Erkenntnis der geschichtlichen Totalität befähigt sein soll, selbst eine Totalität sein – und „diesen Gesichtspunkt der Totalität stellen in der modernen Gesellschaft einzig und allein die Klassen dar.“<sup>24</sup> Während aber den bürgerlichen Denker das Interesse seiner Klasse innerhalb des Produktionsprozesses an einer umfassenden Totalitätskenntnis hindert, ist diese für das Proletariat als Verkörperung des Widerspruches der bürgerlichen Gesellschaft unabdingbare Voraussetzung zur revolutionären Veränderung seiner Lage; dazu bedarf es jedoch des entsprechenden Klassenbewußtseins, welches Lukács als „rationell angemessene Reaktion auf eine bestimmte typische Lage im Produktionsprozeß“<sup>25</sup> definiert. Die schon erwähnte Kategorie der objektiven Möglichkeit meint die potentielle Gesamtheit aller Bewußtseinsinhalte richtigen Klassenbewußtseins, über die die Menschen in einer bestimmten Lebenslage verfügen würden, wenn sie „den Aufbau der gesamten Gesellschaft vollkommen zu erfassen fähig wären.“<sup>26</sup>

Dieser objektiven Möglichkeit eines vollkomme-

nen, alle objektiven Interessen umfassenden Klassenbewußtseins stehen in der Realität aber erhebliche Widerstände entgegen. Da das Proletariat auf Grund seiner Klassenlage vor die Aufgabe einer radikalen Umwandlung der Gesellschaft gestellt ist, wird sein Bewußtsein in sich dialektisch, d.h. es entsteht ein Widerspruch zwischen dem objektiven, auf das Endziel verweisenden Klasseninteresse und dessen an den jeweiligen Gegebenheiten orientierten individuellen Momenten. Während sich die Bourgeoisie im Innersten über ihr eigentliches Interesse sehr wohl im Klaren ist und nur aus Lebensnotwendigkeit zwangsläufig die Verschleierung des Wesens der bürgerlichen Gesellschaft betreibt, die Widersprüche in ihrem Klassenbewußtsein mithin als „äußere Schranken“ erscheinen, ist das proletarische Klassenbewußtsein zuinnerst mit seinem Grundwiderspruch verflochten, er ist als „Gegensatz von Augenblicksinteresse und Endziel in dieses selbst verlegt.“ – „Es ist mithin die innere Überwindung dieses dialektischen Zwiespaltes, die den äußeren Sieg des Proletariats im Klassenkampf ermöglicht.“<sup>27</sup>

Wie aber schon Marx wußte, ist das herrschende Bewußtsein das Bewußtsein der Herrschenden – jene für das proletarische Klassenbewußtsein fatale Tendenz zur Beurteilung der Realität nach isoliert-individualistischen Gesichtspunkten, die für die Bourgeoisie voll deren objektiver Klassenlage entspricht, obwohl (wenn) – und gerade weil – sie die Erkenntnis der geschichtlich-gesellschaftlichen Totalität unmöglich macht, führt beim Proletariat zu falschem, weil den letztendlichen Interessen entgegengesetztem Bewußtsein, das sich vor allem in jenem Phänomen manifestiert, das Lukács mit dem Begriff „Verdinglichung“ kennzeichnete. Jahre vor dem Wiederauftauchen der Marxschen Ökonomisch-philosophischen Manuskripte, in denen Marx die Problematik der Entfremdung erörtert, nähert sich Lukács praktisch derselben Thematik auf Grund seiner Überlegungen: – „Das Proletariat als Produkt des Kapitalismus muß notwendigerweise den Daseinsformen seines Hervorbringers unterworfen sein. Diese Daseinsform ist die Unmenschlichkeit, die Verdinglichung. Wohl ist das Proletariat durch sein bloßes Dasein die Kritik, die Verneinung dieser Lebensformen. Es ist aber, bevor die objektive Krise des Kapitalismus sich vollendet, bevor das Proletariat selbst das vollkommene Durchschauen dieser Krise, das wahre Klassenbewußtsein erlangt hat, bloß Kritik der Verdinglichung und erhebt sich als solche nur negativ über das Verneinte. Ja, wenn die Kritik über die bloße Verneinung eines Teiles nicht hinauskommen kann, wenn sie nicht auf die Totalität wenigstens hinzielt, dann geht sie überhaupt nicht über das Verneinte hinaus.“<sup>28</sup> Das Wesen des Phänomens der Verdinglichung erblickt Lukács darin, daß „ein Verhältnis, eine Beziehung zwischen Personen den Charakter einer Dinghaftigkeit auf diese Weise eine ‚gespenstige Gegenständlichkeit‘ erhält, die in ihrer strengen, scheinbar völlig geschlossenen und rationalen Eigengesetzlichkeit jede Spur ihres Grund-

wesens, der Beziehung zwischen Menschen, verdeckt.“<sup>29</sup> Grundlegend für diese Hypostasierung von Beziehungen ist das für die Epoche des modernen Kapitalismus spezifische Problem des Warenfetischismus: da der Kapitalismus die „erste Produktionsordnung ist, die der Tendenz nach die ganze Gesellschaft ökonomisch vollständig durchdringt“<sup>30</sup>, prägen sich seine Denkabstraktionen auch allen gesellschaftlichen Bereichen ein, die Warenform wird subjektiv und objektiv zur alle Beziehungen beherrschenden Kategorie des Wahrnehmens und Handelns. Die Tätigkeit selbst objektiviert sich gegenüber dem Produzenten, sie wird gleichfalls zur Ware und ist als solche den scheinbar objektiven „Naturgesetzen“ der Warenzirkulation unterworfen, denen das verdinglichte Bewußtsein sich ohnmächtig gegenüber sieht. – „Die Universalität der Warenform bedingt also sowohl in subjektiver wie in objektiver Hinsicht eine Abstraktion der menschlichen Arbeit, die sich in den Waren vergegenständlicht. Objektiv, indem die Warenform als Form der Gleichheit, der Austauschbarkeit qualitativ verschiedener Gegenstände nur dadurch möglich wird, daß sie – in dieser Beziehung, in der sie freilich erst ihre Gegenständlichkeit als Ware erhalten – als formal gleich aufgefaßt werden ... Subjektiv, indem diese formale Gleichheit der abstrakten menschlichen Arbeit nicht nur der gemeinsame Nenner ist, auf den die verschiedenen Gegenstände in der Warenbeziehung reduziert werden, sondern zum realen Prinzip des tatsächlichen Produktionsprozesses der Waren wird.“<sup>31</sup> Der tatsächliche Produktionsprozeß läßt durch seine rationelle Aufsplitterung in Teilprozesse, die in ihrer Isoliertheit gleichfalls verdinglicht sind und gegeneinander zufällig erscheinen müssen, das eigentliche Produkt vor dem Bewußtsein des Produzenten verschwinden, eine Situation, in der gleichsam der Widerspruch zwischen dem subjektiven Interesse des Augenblicks und dem objektiven Klasseninteresse im Hinblick auf das historische Endziel sein produktionsimmanentes Urbild hat: die Erkenntnis der gesellschaftlichen Totalität verschwindet vor den verdinglichten Einzelinteressen ebenso wie das Produkt des Arbeitsprozesses vor den verdinglichten Teilschritten der Produktion. Eine emanzipatorisch ausgerichtete Erkenntnisweise des Geschichtsprozesses müßte diese Verdinglichungsstrukturen durchbrechen: dies aber kann – nach Lukács – ein individuelles Bewußtsein nicht vollbringen, sondern nur das kollektive Bewußtsein der revolutionären Klassen, des Proletariats. Der Mensch als Individuum aber auch als „Gattung“, kann nicht zum Maß aller Dinge werden – was eine Absage an jede Anthropologie einerseits und an jeden subjektivistischen Relativismus andererseits bedeutet – denn er steht, in diesen Abstraktionen befangen, „der objektiven Wirklichkeit notwendig als einem Komplex von starren Dingen gegenüber, die er fertig und unverändert vorfindet, denen gegenüber er nur zum subjektiven Urteil der Anerkennung oder der Ablehnung gelangen kann. Nur die Klasse vermag sich praktisch umwälzend auf die Totalität der Wirklichkeit zu bezie-

hen. Und die Klasse auch bloß, wenn sie in der dinghaften Gegenständlichkeit der gegebenen, der vorgefundenen Welt, einen Prozeß, der zugleich ihr eigenes Schicksal ist, zu erblicken imstande ist.“ – „Die Verwandlung der Gesellschaft kann nur die – freie Tat des Proletariats selbst sein.“<sup>32</sup>

Anders als die „Theorie des Romans“, die einem Zustand der Verzweiflung entstammt, ist „Geschichte und Klassenbewußtsein“ ein optimistisches Werk: obwohl gerade das zentrale Kapitel über die Verdinglichung sehr klar die Schwierigkeiten darlegt, die der Entwicklung eines hochentwickelten Klassenbewußtseins (im Sinne der objektiven Möglichkeit) entgegenstehen, bleibt Lukács – auch nach der selbst unmittelbar erlebten Enttäuschung nach dem Sturz der ungarischen Räteregierung – zuversichtlich, daß der Zeitpunkt für die revolutionäre Umwandlung der bürgerlichen Gesellschaft in absehbarer Zukunft bevorstehe; gerade dieser Optimismus, die zumindest „theoretische Gewißheit der sozialen Revolution“<sup>33</sup> macht das Buch dem heutigen Leser eher fremd, ja, läßt es manchmal geschichtlich überholt und nicht mehr ganz ernst zu nehmend erscheinen: wir, die wir heute wissen, welchen Verlauf die Geschichte ab 1920 tatsächlich genommen hat, sind bezüglich solcher Erwartungen skeptisch geworden, um nicht zu sagen, desillusioniert.

Freilich blieb auch Lukács' Optimismus nicht ungeboren: nachdem seine politische Lehre, vor allem seiner Ersetzung der „Diktatur des Proletariats“ durch die „demokratische Diktatur“, in immer schärfere Konflikte mit der stalinistischen Parteidogmatik geriet, Lukács erneut Selbstkritik üben mußte und schließlich, nach dem Ungarnaufstand 1956, in dessen Verlauf er erneut als Minister für Volksbildung in der Regierung Imre Nagy tätig war, endgültig in Ungnade fiel, zog er sich aus dem politischen Leben zurück und widmete sich wieder seinen ursprünglichen Forschungsgebieten, vornehmlich der Ästhetik. Er blieb auch hier seiner Linie treu, indem er an der Widerspiegelungstheorie festhielt: ihr ästhetischer Tenor ist, daß der Künstler das Wesen der Geschichte gleichsam aus dieser herauslesen und verborgene Tendenzen der Totalität darstellen soll. Dazu Frank Benseler: „Es gibt keine Ästhetik ohne eine genau historisch definierbare Gesellschaft, auf die sie sich bezieht. Das Ewige der Kunst besteht im immer erneuten Versuch, dieser gesellschaftlichen Wirklichkeit widerspiegelnd inne zu werden, so wie sie arbeitend verändert wird. Widerspiegelung heißt hier nicht naturalistische Abschilderung, photographische Reproduktion, sondern subjektive, aber typisierende, im Besonderen evokativ weltgestaltende Darstellung.“<sup>34</sup>

Lukács' ästhetische Lehre blieb ebenso wie seine politische nicht unwidersprochen; der berühmte Streit mit Bertolt Brecht – beide Kontrahenten nahmen die marxistische Realismus-Definition für sich in Anspruch – war nur eine von vielen, wenn auch die vielleicht am zähesten geführte Debatte um die Widerspiegelungstheorie. Lukács' Dilemma zwischen den letztlich konservativen Implikationen sei-

ner Ästhetik und seiner linken Erkenntnistheorie und Ethik wurde hier besonders virulent. Als konsequenter Hegel-Schüler ging es Lukács immer darum, die Gegensätzlichkeit im Kontext der Abbildtheorie nicht auszuklammern, aber dialektisch zu überwinden, Wesen und Erscheinung zu harmonisieren, wie es schon das Ziel seiner frühesten literaturphilosophischen Entwürfe war. – „Das Gelingen großer Kunst liegt darin, ein Bild der Wirklichkeit zu geben, in welchem der Gegensatz von Erscheinung und Wesen, von Einzelfall und Gesetz, von Unmittelbarkeit und Begriff u.s.w. so aufgelöst wird, daß beide im unmittelbaren Eindruck des Kunstwerkes zur spontanen Einheit zusammenfallen, daß sie für den Rezipienten eine unzertrennbare Einheit bilden.“<sup>35</sup> Brecht hingegen stellte die Demonstration von Unterschieden und Disharmonien ins Zentrum seines Konzeptes; bis hin zur Ablehnung jeglichen Genuß-Momentes in der Kunst, die höchstens den Genuß der Erkenntnis gesellschaftlicher Zusammenhänge zulassen soll, will er keinerlei idealistische Entspannung von Widersprüchen (oder psychologische Einfühlung) im Kunstwerk, sondern mittels diesem Veränderung der Gesellschaft als Veränderung ökonomischer Bedingungen lehren. Für Lukács blieb demgegenüber die kathartische – im Endeffekt ethische – Wirkung des Kunstwerks immer vorrangig. Adorno gesteht dem Gegner immerhin ein gemeinsames Verdienst zu: „gleich Brecht möchte er den Begriff des sozialistischen Realismus, mit dem man seit Jahrzehnten jeden ungebärdigen Impuls, alles den Apparatschiks Unverständliche und Verdächtige abwürgte, so ausweiten, daß mehr darin Raum findet als nur der erbärmlichste Schund.“<sup>36</sup> Wenn Adorno aber im selben Aufsatz Lukács mit einem „Wilhelminischen Provinzschulrat“ vergleicht, der „unter der Hülle vorgeblich radikaler Gesellschaftskritik die armseligsten Clichés jenes Konformismus wieder einschmuggelt, dem die Gesellschaftskritik einmal galt“, und ihm anlässlich seines Buches „Die Zerstörung der Vernunft“ attestiert, es manifestiere sich darin vor allem die Lukács' eigener<sup>37</sup>, so sollen auch derart heftige Angriffe nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch er – Adorno – nicht unwesentliche Anregungen von Lukács empfing, vor allem durch dessen Lehre von der Verdinglichung, welche überhaupt auf alle späteren Richtungen des sog. Westlichen Marxismus, und nicht zuletzt auf die Studentenbewegung 1968, großen Einfluß ausübte; die Einleitung einer linken Hegel-Renaissance im Zuge der Neuaneignung der Hegelschen Dialektik ist gleichfalls vor allem Lukács' Verdienst.

Auch zeigte Lukács bereits 1933 ein hohes Maß an Realitätsinn bezüglich der im Grunde affirmativen Situation des kritischen Intellektuellen in der bürgerlichen Gesellschaft, wenn er seinen Standort mit einem Quartier im „Grand Hotel ‚Abgrund‘“<sup>38</sup> vergleicht, von dem aus der gesamte Horizont gesellschaftlicher Praxis überschaut, interpretiert und auch kritisiert werden kann, darf und sogar soll, der aber gerade durch die Bequemlichkeit, die das Hotel bietet, den Intellektuellen vom „salto vitale“ über den

Abgrund hinweg abhält, damit jede Vermittlung mit der Praxis abschneidet und nur noch den „Totentanz der Weltanschauungen“ ermöglicht; die groteske Ausweglosigkeit dieser Szenerie, verschärft durch die Perspektive, daß angesichts der bereits erwähnten Desillusionierung hinsichtlich geschichts-teleologischer Erwartungen auch der von Lukács doch immerhin offengelassene Ausweg des „salto vitale“ zumindest fragwürdig geworden ist, könnte uns in eine Äußerung einstimmen lassen, die Lukács scheinbar beiläufig machte, als er im Zuge der Ereignisse von 1956 in den Strudel bürokratischer Repression geriet, und die aber doch zum Lob eines sonst von ihm wenig geschätzten und fehlinterpretierten Autors wurde: „Kafka war doch ein Realist.“<sup>39</sup>

### Anmerkungen

- 1 Vgl. hiezu Martin Jay: Lukács, Bloch und der Kampf um eine marxistische Totalitätskonzeption; in: Verdinglichung und Utopie – Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100. Geburtstag, Frankfurt/Main 1987 S. 306 (Anm.)
- 2 ebd. S. 298
- 3 Fritz J. Raddatz: Georg Lukács in Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 7
- 4 ebd.
- 5 Michael Löwy: Die revolutionäre Romantik von Bloch und Lukács; in: Verdinglichung und Utopie, S. 17–29
- 6 ebd. S. 17
- 7 Vgl. Peter Ludz: Der Begriff der demokratischen Diktatur; in: Festschrift zum 80. Geburtstag von Georg Lukács, 1965 Neuwied/Berlin, S. 49
- 8 ebd.
- 9 Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein (GuK), Darmstadt-Neuwied 1968, S. 6
- 10 Georg Lukács: Mein Weg zu Marx, zitiert nach Georg Lukács-Revolutionäres Denken, Einführung in Leben und Werk; Hg. Frank Benseler, Darmstadt-Neuwied 1984, S. 76
- 11 Georg Lukács: Theorie des Romans, Darmstadt-Neuwied 1984, S. 76
- 12 ebd. S. 10/11
- 13 ebd.
- 14 Vgl. Theorie des Romans S. 22 ff., 32 ff.
- 15 Löwy S. 25
- 16 Benseler: Revolutionäres Denken S. 104
- 17 Jay S. 298
- 18 GuK S. 59
- 19 GuK S. 60
- 20 GuK S. 64, 66
- 21 GuK S. 56
- 22 GuK S. 77
- 23 GuK S. 94
- 24 GuK S. 96
- 25 GuK S. 125
- 26 GuK S. 159
- 27 GuK S. 159
- 28 GuK S. 163/164
- 29 GuK S. 170/171
- 30 GuK S. 143
- 31 GuK S. 175/176
- 32 GuK S. 332, 355
- 33 GuK S. 108
- 34 Frank Benseler: Ein Lokalpatriot der Kultur, in: Festschrift S. 22
- 35 Georg Lukács: Größe und Verfall des Expressionismus, zitiert nach Raddatz, S. 83/84
- 36 Theodor W. Adorno: Erpreßte Versöhnung, in: Noten zur Literatur, Frankfurt/Main 1974, S. 252
- 37 ebd.
- 38 Georg Lukács: Grand Hotel „Abgrund“, in: Revolutionäres Denken, S. 187 ff.
- 39 nach Raddatz, S. 116

# Auf der Suche nach Literatur

zu den Themen

- Energie-, Elektrizitäts- und Wasserwirtschaft
- Energietechnik
- Bauwesen
- Umweltschutz
- Informatik
- Wirtschaft
- Recht
- Normen und Vorschriften
- Statistik
- Und Alternativenenergien?

Wir stellen Ihnen 7000 Bücher, 400 österreichische und internationale Fachzeitschriften und einen laufend aktualisierten energiewirtschaftlichen Literaturdienst zur Verfügung.

**Dokumentationszentrum und Energiewirtschaftliche Fachbibliothek der  
Verbundgesellschaft**

1010 Wien, Rudolfsplatz 13 a

Öffnungszeiten: Mo – Do 9 – 12 Uhr und 14 – 16 Uhr

Nur gegen telefonische Voranmeldung  
unter 53 113/37 43 oder 37 56!

W I R L E B E N I M  
**Verbund**

## BEITRITTSERKLÄRUNG

Ich erkläre mich mit den Bestrebungen des „Instituts für Wissenschaft und Kunst“ einverstanden und melde meinen Beitritt als Mitglied an.

Vor- und Zuname: \_\_\_\_\_

Geburtsdaten: \_\_\_\_\_ Telefon: \_\_\_\_\_

Wohnungsanschrift: \_\_\_\_\_

Berufsanschrift: \_\_\_\_\_

Beruf: \_\_\_\_\_

Interessenrichtung: Philosophie, Geschichte, Kunst, Musik, Naturwissenschaft, Sozialwissenschaft, Rechtswissenschaft, Literaturwissenschaft\*

Datum: \_\_\_\_\_ Unterschrift: \_\_\_\_\_

Der jährliche Mitgliedsbeitrag beträgt S 100,—. Jugend- und Studentenmitgliedschaft (bis 25 Jahre bzw. bis Beendigung des Studiums) S 50,—.

\* Nichtzutreffendes streichen

Ich bestelle

\_\_\_\_ Ex. VERDRÄNGTE SCHULD – VERFEHLTE SÜHNE  
Entnazifizierung in Österreich 1945–1955

IWK-Mitgliederpreis: S 336,—

\_\_\_\_ Ex. VERTRIEBENE VERNUNFT II  
IWK-Mitgliederpreis: S 650,—

\_\_\_\_ Ex. VERTRIEBENE VERNUNFT I.  
Emigration und Exil österr. Wissenschaft 1930–1940  
IWK-Mitgliederpreis: S 330,—

\_\_\_\_ Ex. KONTINUITÄT UND BRUCH 1938–1945–1955  
Beiträge zur österr. Kultur- und Wissenschaftsgeschichte  
IWK-Mitgliederpreis: S 265,—

Name und Anschrift: \_\_\_\_\_

Datum: \_\_\_\_\_ Unterschrift: \_\_\_\_\_

