

Christian Thies, Unveröffentlichtes Manuskript (1990)

Was wußte die ältere Kritische Theorie von industrieller Arbeit?

... gleich mit mächtiger Gänsehaut ins kalte Wasser: Die ältere Kritische Theorie hat zur Theorie der industriellen Arbeit keinen wesentlichen Beitrag geleistet. Das zeigt sich in der sozialwissenschaftlichen Diskussion deutlicher als in der philosophischen. Sogar Autoren, die der Kritischen Theorie wohlgesonnen sind (Bonß/Honneth 1982, 20), haben festgestellt, daß in dieser "ein empirisch verwendbares Konzept der industriellen Arbeit" nicht entwickelt worden sei. Selbst am Frankfurter "Institut für Sozialforschung", also dort, wo die Kritische Theorie beheimatet gewesen ist, wird bei industriesoziologischen Untersuchungen nicht an Horkheimer, Adorno oder Marcuse angeknüpft, sondern an Alfred Sohn-Rethel, auf den ich in diesem Aufsatz nicht eingehen kann (Brandt 1981). Nun ist damit das Thema "Ältere Kritische Theorie und industrielle Arbeit" nicht abgehakt.

(I) Erstens wäre zu fragen, *warum* die ältere Kritische Theorie (im Unterschied zu ihren großen Leistungen in anderen Bereichen) zur Sozialphilosophie der industriellen Arbeit keine substantiellen Beiträge hervorgebracht hat. Ich vermute, bei diesem Thema wurde Marx so viel Vertrauen geschenkt, daß man sich eigener Untersuchungen enthoben glaubte. Das zeigt sich an einigen marxistischen Prämissen von Horkheimer, Adorno und Marcuse.

(II) Zweitens war die Kritische Theorie in erster Linie an einer Gesellschaftstheorie interessiert, also an einem *kategorialen Rahmen* für unterschiedlichste Einzeluntersuchungen, zu denen auch solche über industrielle Arbeit gehören könnten. Im Laufe der Jahrzehnte wandelten sich diese gesellschaftstheoretischen Entwürfe; dabei veränderte sich der Stellenwert des unreflektiert vorausgesetzten Arbeitsbegriffs. Diese Entwicklung werde ich skizzieren, indem ich drei stilisierte Profile vortrage: zunächst rekonstruiere ich Max Horkheimers frühen Entwurf eines interdisziplinären Materialismus, dann fasse ich die Theorie der totalitären Gesellschaft zusammen, die Horkheimer und Adorno während des Zweiten Weltkriegs entwickeln, schließlich gehe ich auf Marcuses Arbeiten ein. Meine These, die ich am Ende dieses Abschnitts vortragen werde, lautet, daß es in der älteren Kritischen Theorie zu einer Dezentrierung des Begriffs der Arbeit kommt.

(III) Am Ende geht es um die *utopische Dimension*, in der sich die ältere Kritische Theorie am stärksten vom Marxschen Prinzip der Arbeit abgesetzt hat.

(I) Die marxistischen Prämissen

Daß die ältere Kritische Theorie sich so wenig mit industrieller Arbeit beschäftigt hat, erstaunt um so mehr, als sie sich als Fortführung der Marxschen Theorie verstand, in der "Arbeit" der entscheidende Grundbegriff ist. Meine Hypothese lautet: gerade weil sich Horkheimer, Adorno und Marcuse als Marxisten verstanden, meinten sie, die reichhaltigen und beeindruckenden Ausführungen von Marx zu diesem Themenkomplex, die in der Tat noch heute ein großes "analytisches Potential" enthalten (siehe z.B. J. Berger 1983), ungeprüft voraussetzen zu können. Bezüglich der 'Kritik der politischen Ökonomie' kann – wie zuerst Habermas (1971, 235) festgestellt hat – von einer "verschwiegenen Orthodoxie" gesprochen werden. Durch diese Marx-Orthodoxie werden mindestens *drei problematische Prämissen* übernommen:

(1) *Die kapitalistische Gesellschaft kann nicht reformiert werden.* Entweder wird das ganze Elend und Unrecht durch eine Revolution beseitigt und überwunden (so Marcuse und der frühe Horkheimer) – oder es ist gar keine Verbesserung der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse möglich (so Adorno und der späte Horkheimer). Im schlechten Bestehenden gibt es jedenfalls keinen Fortschritt.

Die ältere Kritische Theorie übernimmt die Marxsche Position (die sich schon bei Rousseau findet), daß ein wahrhaft humanes Zusammenleben nicht möglich ist in einer Gesellschaft mit großen sozialen Unterschieden und mit politischen Institutionen, die den Intentionen der Handelnden entrückt sind. Deshalb hegen Horkheimer, Adorno und Marcuse Mißtrauen und Vorbehalte gegenüber der bürgerlich-parlamentarischen Demokratie. Die Rätedemokratie kommt auf jeden Fall den Idealvorstellungen der älteren Kritischen Theorie näher (vgl. MH 5, 297 u. 304). Eine Theorie der Politik wurde jedoch nicht ausgearbeitet. (Dieses Defizit findet sich auch bei anderen Marxisten, siehe Bernbach 1983.)

Da man die Marxsche Zuweisung der revolutionären Mission an das Proletariat zunächst nicht bezweifelte, wurden auch die Klassenstrukturen der kapitalistischen Gesellschaften nicht systematisch erforscht; angesichts der für jeden sichtbaren (und noch anwachsenden) sozialen Ungleichheit wäre nichts überflüssiger als dies. Die Frage war vielmehr (marxistisch gesprochen): Warum konstituiert sich die "Klasse an sich" nicht als "Klasse für sich"?

Deshalb ernten die Gewerkschaften für ihren Reformismus von Horkheimer & Co. besonders scharfe Kritik. Die Vorwürfe lauten: Diese Interessenverbände integrieren bloß die potentiell revolutionär eingestellten Arbeiter in das bestehende System, sie geben sich mit kosmetischen Korrekturen der kapitalistischen Ökonomie zufrieden und gehen von völlig falschen Wertvorstellungen aus (MH 2, 405f. u. 445f.). Konsequenterweise werden – nach dieser Deutung – die Gewerkschaften bald selbst zu Institutionen eines totalen Herrschaftssystems und "die Funktionäre zu Banditen" (TWA 8, 380); ihre hierarchische Struktur unterscheidet sich nicht von derjenigen der Konzerne, Arbeitgeberverbände oder Staatsbürokratien; sie predigen falsche Gemeinschaftsideologien und disziplinieren rebellische Mitglieder (MH 4, 312; MH 5, 295ff.; KiV 141; TWA 8, 163ff.; HM 3, 301; HM 7, 40). "Als ideologische Rechtfertigung bildeten sich die Phrasen der Betriebsdemokratie und des Hineinwachsens in den Sozialismus aus." (MH 5, 295)

Die ältere Kritische Theorie hätte wohl dem Programm einer 'Humanisierung der Arbeitswelt' sehr skeptisch gegenübergestanden. Solche Reformen wären ihnen opportunistisch oder sogar konterrevolutionär erschienen. Auch sozialstaatliche Errungenschaften fördern eher die administrative Disziplinierung und Verdinglichung der Menschen, letztlich sind sie nichts anderes als Betrug: "Zugabe, Trinkgeld im Sinne der Herrschenden." (TWA 8, 386) Marcuse spekuliert sogar explizit über ein Vorantreiben der Entfremdung in der Arbeitswelt, um damit dem Reich der Freiheit näher zu kommen (HM 5, 93f. u. 137; MM 7, 55ff.). "Im äußersten Erleiden der Verdinglichung triumphiert der Mensch über die Verdinglichung." (HM 3, 212) Ähnlich der frühe Adorno: "Erst wenn die Opfer die Züge der herrschenden Zivilisation ganz annehmen, sind sie fähig, diese der Herrschaft zu entreißen." (TWA 8, 391)

(2) Die politisch-praktische Prämisse der Nicht-Reformierbarkeit kapitalistischer Gesellschaften hängt eng zusammen mit dem theoretischen *Holismus*, der seit Lukács ein entscheidendes Merkmal des westlichen, an Hegel orientierten Marxismus ist (Jay 1984). So wie gesellschaftliche Teilbereiche nicht isoliert politisch verändert werden können, muß auch theoretisch immer die Gesamtgesellschaft, die *Totalität*, im Blick behalten werden. Nur so können Einzelphänomene oder soziale Teilbereiche angemessen verstanden werden.

Dabei kann der Begriff der Totalität unterschiedlich konzipiert sein. Die geringste Rolle spielt er beim frühen Horkheimer: Er lehnt das Hegelsche Totalitätsdenken ab; das

Ganze dient bei ihm nur als regulative Idee oder notwendiger Vorgriff des wissenschaftlichen Forschens (Korthals 1985, 316ff.). Allerdings ist auch er der Meinung, daß die menschliche Gesellschaft als ganze sich als Subjekt konstituieren muß.

Der mittlere Marcuse konzipiert (im Anschluß an den Marx der 'Pariser Manuskripte') die Gesellschaft in ihrer Totalität als entfremdetes Produkt menschlicher Arbeit. Problematisch an dieser Auffassung ist nicht nur der zugrundeliegende Begriff der Arbeit, auf den ich gleich eingehen werde, sondern auch die Vorstellung, daß die Gesellschaft oder sogar die menschliche Gattung als höchststufiges Handlungs-subjekt aufgefaßt werden könne. (Die Probleme einer Theorie kollektiven Handelns werden beleuchtet von Saretzki 1988.) Diese Vorstellung bleibt auch für den späten Marcuse verbindlich, wenn er im Rahmen seiner Technikkritik den existentialistischen Begriff des Entwurfs vom Individuum auf die Menschheit überträgt.

Ein anderer Begriff von Totalität läßt sich bei Marx im 'Kapital' finden. Dort wird die gesellschaftliche Totalität gleichsam von der anderen Seite her konstruiert: nicht von der Seite derer, die von ihrer Arbeit, ihren Produkten und ihrer Subjektivität enteignet werden, sondern von der Seite des Pseudo-Subjekts, das sich alle Lebensbereiche, alle Individuen, auch alle Naturgegenstände einverleibt. Diese prozessierende negative Totalität ist das Kapital. Alle Zwänge und Verkehrungen der kapitalistischen Gesellschaft entstehen durch die Subsumtion unter die Verwertungsimperative dieses schon in der Ware angelegten Pseudo-Subjekts. Bei seiner Unterwerfung aller sozialen Phänomene folgt das Kapital einer gewissen Rationalität, von der Marx wohl meinte, sie mit den Mitteln der Hegelschen Logik begreifen zu können. Diese Auslegung des Marxschen Werkes findet sich am stärksten bei Adorno; man denke an sein Diktum "Das Ganze ist das Unwahre" (TWA 4, 55). Seine philosophische Konsequenz daraus ist die Versenkung in das Besondere und Noch-Nicht-Subsumierte. Eine Folge dieses Holismus ist, daß die ältere Kritische Theorie der Betriebs- und Industriesoziologie (trotz einiger halbherzig betriebener Projekte in der Nachkriegszeit) keinen besonderer Wert zugestanden hat. Man könne nicht so tun (schreibt Adorno), als ob sich die Beziehungen zwischen Vorgesetzten und Abhängigen, das "Betriebsklima" oder die "Lohnzufriedenheit" in einer Branche unter Absehung von den gesamtgesellschaftlichen Verhältnissen analysieren ließen (z.B. TWA 8, 10 u. 89 sowie 20.2, 679).

So ist es klar, daß die ältere Kritische Theorie sowohl in bezug auf die industriellen Arbeitsverhältnisse als auch in bezug auf soziale Klassenstrukturen keine empirisch

verwendbaren Erkenntnisse hervorgebracht hat, die sich mit denen anderer Soziologen (etwa von Theodor Geiger oder Emil Lederer um 1930 und von Heinrich Popitz oder Ralf Dahrendorf in den fünfziger Jahren) messen ließen. Andererseits ist das Beharren auf einem gesellschaftstheoretischen Rahmen und das Mißtrauen gegen isolierte Einzelstudien nur zu berechtigt. Außerdem war es nie das Ziel der älteren Kritischen Theorie, bloß innerwissenschaftlich zu wirken.

(3) Schließlich folgt die ältere Kritische Theorie hinsichtlich des *Begriffs der Arbeit* unbesehen den von Marx vorgezeichneten Bahnen. Nur Marcuse hat sich mit diesem Begriff in einigen frühen Aufsätzen ausführlich auseinandergesetzt. Eine metatheoretische Handlungstheorie, mit der man das Geflecht unterschiedlicher sozialer Handlungen zureichend analysieren könnte, besitzt die ältere Kritische Theorie überhaupt nicht; die von ihr verwendeten Begriffe sollen Real- oder Wesenskategorien sein. Wenn man trotzdem etwas derartiges bei ihr zu finden versucht (wie Honneth 1985, 1. Teil), wird man große Defizite entdecken: Es fehlen brauchbare Kategorien für Phänomene wie Kommunikation, expressives Verhalten oder sozialen Kampf. Der Grund dafür liegt in der von Marx übernommenen Überzeugung, daß die Ökonomie (und in dieser die Produktionssphäre) als Basis oder Zentrum der Gesellschaft alle anderen Bereiche bedingt oder strukturiert. Aber selbst für die ökonomische Sphäre ist der von Marx übernommene Begriff der Arbeit zu eng angelegt.

Marx hatte Arbeit nämlich als Vergegenständlichung konzipiert und damit einen Spezialfall von Arbeit, nämlich die autonome künstlerisch-handwerkliche Tätigkeit, zum kategorialen und normativen Prinzip seiner 'Kritik der politischen Ökonomie' gemacht. Selbst wenn der normative Hintergrund fallengelassen wird, bleibt Arbeit an die Auseinandersetzung des Menschen mit Natur, mit stofflichen Gegenständen gebunden (wie auch in John Lockes Vermischungstheorie der Arbeit). Arbeitstätigkeiten, die sich zwischen Menschen abspielen oder in denen sich der Mensch mit unserer 'zweiten Natur' Gesellschaft auseinandersetzt (also vor allem Tätigkeiten im Dienstleistungssektor) lassen sich mit dieser Begrifflichkeit nicht zureichend erklären.

(II) Gesellschaftstheoretische Rahmenvorstellungen

Ich werde jetzt auf die Gesellschaftstheorien eingehen, die im Laufe der Jahrzehnte von Horkheimer, Adorno und Marcuse entwickelt worden sind und innerhalb derer hier die Rolle der Arbeit interessiert.

(II a) Max Horkheimer: Interdisziplinärer Materialismus

Die Ausgangsfrage der frühen Kritischen Theorie war: Wie kann erklärt werden, daß es nicht zur proletarischen Revolution kommt? Warum ist die Revolution 1918/19 gescheitert, warum löst die große Weltwirtschaftskrise seit 1929 keine Revolution aus? Warum lassen sich Menschen diese Erniedrigung gefallen? Im Unterschied zu Lukács und den KP-Führern möchte Horkheimer dieses Problem nicht durch eine Theorie des objektiven, zurechenbaren Klassenbewußtseins oder durch die Einführung der alleinrechthabenden Partei lösen, sondern durch eine materialistische Gesellschaftstheorie, die er mit seinen Mitarbeitern entwickeln will. In seiner Antrittsrede als Direktor des Instituts für Sozialforschung skizziert Horkheimer ein methodologisches und gesellschaftstheoretisches Programm, das nie eingelöst werden konnte, aber dessen Anspruch sich zu vergegenwärtigen bis heute lohnend ist.

Horkheimer plädiert für eine permanente Zusammenarbeit von Philosophie und empirischer Forschung: Die Sozialphilosophie soll Hypothesen aufstellen, die mit den fortschrittlichsten sozialwissenschaftlichen Methoden zu überprüfen und zu korrigieren sind, bis sie schließlich in eine umfassende Gesellschaftstheorie einmünden können. Der interdisziplinäre Materialismus bewegt sich also auf dem unsicheren Boden zwischen Metaphysik und Positivismus, die Horkheimer als zwei falsche, aber ernst zu nehmende Antworten auf die gegenwärtige Krisensituation versteht. Interessanterweise sieht Horkheimer in der Integration von Theorie und Empirie auch einen Beitrag zur Versöhnung der verfeindeten Flügel der Arbeiterbewegung: Während die KPD eher zum dogmatischen Festhalten an theoretischen Wahrheiten tendiert, besteht die SPD positivistisch auf der Bedeutung isolierter Tatsachen (MH 2, 375-378). Zur Beantwortung der Ausgangsfrage hält es Horkheimer für notwendig, den orthodoxen Marxismus in zweierlei Hinsicht zu erweitern. Daß die Arbeiterklasse bereit ist, sich mit ihrer Situation in der kapitalistischen Gesellschaft abzufinden, kann man nur erklären, wenn die Funktion psychischer Mechanismen und die Rolle des kulturellen Bereichs berücksichtigt werden. Deshalb ist es Horkheimer wichtig, die Psychoanalyse (a) und eine materialistische Kulturtheorie (b) in die interdisziplinäre Gesellschaftstheorie aufzunehmen.

(a) In der 'Dämmerung' stellt Horkheimer eine Forschungshypothese zum proletarischen Klassenbewußtsein auf. Die Massenarbeitslosigkeit zur Zeit der Weltwirtschaftskrise hat die Arbeiterschaft in zwei große Gruppen gespalten: in diejenigen, die Arbeit haben und mehr der SPD zuneigen, und in diejenigen, die keine Arbeit ha-

ben und eher der KPD zuneigen. Die klassenübergreifende Solidarität des Proletariats, die die Basis der erwarteten Revolution sein sollte, ist damit verloren gegangen (MH 2, 373ff. u. 439; MH 4, 320f.). Solche ökonomistischen Hypothesen können aber nicht begründen, warum die Arbeiter bereit sind, sich mit ihrer elenden und unglücklichen Lage abzufinden. Nach Horkheimers Ansicht liegt hier eine "das Bewußtsein verfälschende Triebmotorik" (MH 3, 59) vor. Deshalb muß der Historische Materialismus durch die analytische Sozialpsychologie ergänzt werden, die Erich Fromm im Anschluß an die Freudsche Psychoanalyse entwickelt und als empirische 'Hilfswissenschaft' (MH 3, 57) verwendbar gemacht hat. Horkheimer meinte, daß die kapitalistische Produktionsweise zu Egoismus, unnötigem Triebverzicht (legitimiert durch asketische Ideologien) und irrationaler "Entfesselung der Eigentumsinstinkte aller einzelnen" (MH 3, 116) führen würde; dadurch würden die natürliche Solidarität und die Einsichtsfähigkeit der Menschen überdeckt, bei den Proletariern sogar gegen deren wohlverstandene Interessen. So verkümmert das menschliche Glücksverlangen.

(b) Horkheimer geht nicht mehr (wie Marx) davon aus, daß die Sozialisation der Arbeiter allein in der Arbeitswelt erfolgt. Neben der Ökonomie müssen noch andere soziale Sphären mit einer relativen Eigendynamik berücksichtigt werden. In seiner Antrittsrede von 1931 kündigt Horkheimer insbesondere eine breit angelegte Kulturtheorie an. Zur Kultur sollen dabei "nicht nur die sogenannten geistigen Gehalte der Wissenschaft, Kunst und Religion gehören, sondern auch Recht, Sitte, Mode, öffentliche Meinung, Sport, Vergnügensweisen, Lebensstil u.s.f." (MH 3, 32). Horkheimer hat richtig erkannt, daß den "sozialmoralischen Milieus", die in der Weimarer Republik noch stark klassenspezifisch strukturiert waren, eine große Bedeutung für Vergesellschaftung und politischen Kampf zukommt. In den 1936 veröffentlichten Studien zu "Autorität und Familie" beschäftigt sich das 'Institut für Sozialforschung' nicht mit diesem recht unbeständigen Feld materieller Kultur, sondern den wichtigsten institutionalisierten Sozialisationsagenturen wie Familie, Schule und Kirche (Honneth 1985, 34-37).

Durch Horkheimers Interesse an den sozialen Integrationsmechanismen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften besitzt seine Theorie (ungewollt) einen starken Hang zum Funktionalismus, also einer soziologischen Theorie, die von ihrer Grundbegrifflichkeit so ausgerichtet ist, daß sie nur die systemerhaltenden Strukturen und Prozesse in den Blick bekommen kann. Vor allem aber konstituiert sich nach seiner Auffassung die Gesellschaft nicht durch soziale Handlungen, sondern besteht aus

verschiedenen Teilbereichen, die sich aber zu "Apparaten" wie Staat oder Schule verdichtet haben. Der Begriff der Arbeit spielt in diesem Zusammenhang fast überhaupt keine Rolle (Korthals 1985, 323f.).

Allerdings finden sich kritische Bemerkungen zur gesellschaftlichen Organisation des Arbeitsprozesses. Die kapitalistischen Produktionsverhältnisse werden von Horkheimer als ineffektiv, ungerecht und unintendiert charakterisiert; insgesamt sind sie Ausdruck sinn- und bewußtloser Tendenzen. Ziel muß es sein, in die gesellschaftliche Arbeit Ordnung, Gerechtigkeit und Sinn zu bringen – mit einem Wort: Vernunft. Zu Beginn der dreißiger Jahre ist sich Horkheimer noch ganz sicher, wie die gesellschaftliche Arbeit vernünftiger organisiert werden kann: durch Planwirtschaft. Aus diesem Grunde erscheint in der "Zeitschrift für Sozialforschung" eine Reihe von Artikeln zu diesem Thema. (Ähnliche Ansichten wurden zum selben Zeitpunkt auch von Karl Mannheim vertreten.) Mitte der dreißiger Jahre betonen Horkheimer und Marcuse, daß Planwirtschaft nur ein notwendiges, kein hinreichendes Kriterium einer vernünftigen Gesellschaft darstelle (MH 4, 223; HM 3, 236). Später rückt Horkheimer (im Unterschied zu Marcuse HM 7, 22) von der Idee der Planwirtschaft ab – im Namen des Individuums, das sich in einer "verwalteten Welt" nicht mehr entfalten könnte (KiV 140); doch damit greife ich vor ...

Wenn sich Horkheimers frühe Gesellschaftstheorie nur mit der Erklärung gesellschaftlicher Integrationsmechanismen beschäftigt, wie kann sie dann beanspruchen 'kritisch' zu sein? Horkheimer ist überzeugt, daß keine sozialwissenschaftliche oder philosophische Theorie frei ist von Interessen, die in sie eingehen. Diese Interessen können nicht wiederum allgemein gültig begründet werden, sondern beruhen letztlich auf der "moralischen Deziision" des Wissenschaftlers (Dubiel 1978, 42; vgl. auch Schnädelbach 1987, 222ff.). Ein solch wackliges Fundament des Materialismus (wenn es auch vielleicht das einzig mögliche ist) muß jedoch Horkheimer selbst als Manko erschienen sein. Deshalb griff er, so ist meine Vermutung, ab Mitte der dreißiger Jahre Marcuses Ansatz auf, die kritische Komponente der materialistischen Gesellschaftstheorie in dem emphatischen Begriff der Arbeit zu verankern den Marcuse aus den 'Pariser Manuskripten' von Marx übernommen hatte (siehe dazu unten). Mitte der dreißiger Jahre, in denen Horkheimer eng mit Marcuse zusammenarbeitete, finden sich jedenfalls entsprechende Äußerungen. Nun schreibt er, daß die ganze Gesellschaft ein "Produkt menschlicher Arbeit" (MH 4, 181) und die Idee einer vernünftigen Gesellschaft "der menschlichen Arbeit immanent" sei (MH 4, 187; vgl. MH

4, 288 u. MH 12, 138). Erst jetzt werden auch geschichtsphilosophische Prämissen bestimmend für Horkheimers Denken.

(II b) Horkheimer/Adorno: Herrschaft und Tausch

Unter dem Eindruck der zeitgeschichtlichen Ereignisse, aber auch gefördert durch die Zusammenarbeit mit Adorno gibt Horkheimer Ende der dreißiger Jahre das ursprüngliche Programm des interdisziplinären Materialismus auf. Die Ausgangsfrage verschärft sich: nicht die ausgebliebene Revolution, sondern die Frage, warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt, bewegt Horkheimer und Adorno (MH 5, 16). Nicht die moralische Empörung über sinnloses und ungerechtes Leid, sondern der Schrecken darüber, daß die Menschheit dem Bannkreis von Macht und Gewalt nicht enttrinnen kann, steht am Anfang der theoretischen Arbeit.

Die weltgeschichtlichen Veränderungen werden von Horkheimer weiterhin auf ökonomische Prozesse zurückgeführt. Ja, sie werden sogar als Bestätigung der Marx'schen Prognosen aufgefaßt (MH 5, 293). Kapitalimmanente Konzentrationsprozesse und technologischer Wandel haben die Monopolisierung der kapitalistischen Produktionsweise vorangetrieben. An der Spitze der großen Konzerne und Trusts stehen aber nicht mehr einzelne Kapitaleigner, sondern (wie Horkheimer schon Mitte der dreißiger Jahre schreibt) "einzelne mächtige Manager, die ganze Sektoren der Industrie beherrschen und nur einen verschwindenden Teil der von ihnen dirigierten Werke zum juristischen Eigentum haben" (MH 4, 209). Die Zirkulationssphäre verschwindet; auch die Eigentumsverhältnisse spielen nicht mehr die entscheidende Rolle.

Ebenso haben sich die kulturellen Vermittlungsinstanzen zwischen dem gesellschaftlichen Kernbereich und den einzelnen Menschen aufgelöst. Familie, Schule, überhaupt die gesamte kulturelle Sphäre sind nur noch ein Abbild der gesamtgesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse; sie sind gleichgeschaltet worden, wie der nationalsozialistische Propagandaslogan lautet. Die Methoden und Prinzipien der industriellen Arbeit haben sich über die gesamte Gesellschaft ausgebreitet; alles Kulturelle wird in einem "hygienischen Fabrikraum" eingeschmolzen (MH 5, 20f.). Besonders wichtig sind dabei die Massenkommunikationsmedien der Kulturindustrie, auf deren Kanälen die allgemeinen Schemata der autoritär-kapitalistischen Produktionsweise ins Bewußtsein der Individuen eindringen. Funktionale Differenzierungen der liberal-

kapitalistischen Gesellschaft werden zurückgenommen. Die neuen Wirtschaftsführer, die Manager, haben ihren Einfluß auf staatliche Institutionen ausdehnen können; teilweise kommt es zur personellen Identität der Spitzen von staatlicher Bürokratie und privaten Großkonzernen. "Staatskapitalismus" ist der unglückliche Terminus, mit dem Pollock diesen Zustand bezeichnete, in dem Herrschaft vom Marktmechanismus unabhängig geworden ist.

Das naturwüchsige Chaos der kapitalistischen Produktionsweise kann nun durch zentrale Lenkung und wissenschaftliches Management beseitigt werden. Auf Grund von Pollocks Analysen hat Horkheimer um 1940 den Eindruck gewonnen, daß sich planwirtschaftliche Ordnungen im faschistischen Deutschland und in der stalinistischen Sowjetunion, aber auch in den USA ('New Deal') zu etablieren beginnen; die Beseitigung der Arbeitslosigkeit und ein Anwachsen der Produktivkräfte scheinen die Folge zu sein – das, was er Anfang der dreißiger Jahre als gesellschaftliche Verwirklichung von Vernunft angesehen hatte, ist eingetreten: Damit hat jedoch "Vernunft selber als Unvernunft sich enthüllt" (MH 5, 348) und "die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils" (MH 5, 25).

Im Zweiten Weltkrieg fügen Horkheimer und Adorno dem ihre befremdende, an Brechts "Arturo Ui" erinnernde "Racket"-Theorie ein. Die politischen Herrschaftspositionen sind von Gangstern, verbrecherischen Cliquen besetzt; die Geschichte wird zu einer "Geschichte von Bandenkämpfen, Gangs und Rackets" (TWA 8, 381). Nach dem Zweiten Weltkrieg wird diese Theorie fallengelassen. In seinen kleinen soziologischen Schriften führt Adorno aus, daß die unmittelbare Herrschaft von Menschen über Menschen zu einem abgeleiteten Phänomen geworden ist; Herrschaft setzt sich indirekt durch, vermittelt über die unpersönlichen "Verhältnisse", über die Mechanismen der Vergesellschaftung. Das gesellschaftliche Ganze hat sich gegenüber dem einzelnen verselbständigt, so daß Gesellschaft an sich schon Herrschaft, ein "kollektiver Zwangsmechanismus" (TWA 8, 12) ist.

Das den gesellschaftlichen Beziehungen zugrundeliegende Wesen ist das von Marx herauspräparierte Wertgesetz. Es beruht auf der Tauschabstraktion und dem Betrug, der schon mit dem scheinbar gerechten Äquivalententausch verbunden ist. Im Tausch wird alles Besondere, Qualitative, Nicht-Identische eliminiert; alle abhängig Beschäftigten (die große Mehrzahl der Bevölkerung) müssen sogar ihre lebendigen Fähigkeiten, ihre Arbeitskraft diesem Prinzip unterwerfen. Einige jedoch (die Privilegierten) sind davon nicht betroffen; darauf beruht die objektive Ungleichheit der Men-

schen. Insofern ist das Tauschverhältnis selber noch in Herrschaft fundiert. Adorno möchte wohl ein Äquivalent für Marx' "ursprüngliche Akkumulation" haben, das er in die Urgeschichte der Menschheit zurückverlegt, bis hin zu den ersten Akten der Naturbeherrschung (vgl. Thyen 1989, 185ff., 224ff.; Schmucker 1977, 46ff.).

Daß Herrschaft gegenüber Tausch primär ist, zeigt sich auch daran, daß Adorno die Bedeutung der Verdinglichung (gegenüber Lukács) relativiert. Die aus dem angeblich freien und gerechten Äquivalententausch entspringenden Phänomene von Tauschwert, Warenfetischismus und Verdinglichung sind nur Schein. Zwar ist dieser Schein "das Allerwirklichste, die Formel nach der die Welt verhext ward" (TWA 8, 209); aber andererseits handelt es sich auch nur um Bewußtseinsphänomene, die nicht überschätzt werden dürfen: "Das Unheil liegt in den Verhältnissen, welche die Menschen zur Ohnmacht und Apathie verdammen und doch von ihnen zu ändern wären; nicht primär in den Menschen und der Weise, wie die Verhältnisse ihnen erscheinen. Gegenüber der Möglichkeit der totalen Katastrophe ist Verdinglichung ein Epiphänomen; vollends die mit ihr verkoppelte Entfremdung, der subjektive Bewußtseinsstand, der ihr entspricht." (TWA 6, 191) Trotzdem kann die allgegenwärtige Herrschaft sich nur durch die Köpfe der Individuen hindurch am Leben erhalten. Die bekannteste subjektive Ausprägung findet das Wertgesetz im Streben nach individuellem Vorteil, nach Profit, durch das sich "knirschend, stöhnend, mit unsäglichen Opfern, bis heute das Getriebe" erhält (TWA 8,15; vgl. TWA 6, 314).

Wie jede Herrschaft beruht auch dieser historisch neue Typus auf der zwangsweisen Aneignung fremder Arbeit; nur der Modus der Ausbeutung hat sich geändert. Der Monopolkapitalismus wird abgelöst durch eine "Befehlswirtschaft". Das gilt im makroökonomischen wie im mikroökonomischen Bereich. Innerbetriebliche Bevormundung und direkte Nötigung der Arbeiter haben sich so verstärkt, daß Zuchthäuser als "das Bild der zu Ende gedachten Arbeitswelt" (MH 5, 257) erscheinen.

Die einzelnen Arbeitsvorgänge werden weiter zerlegt und entqualifiziert, die Technisierung nimmt zu. Dadurch wird die Arbeit stumpfsinniger, monotoner, zermürender denn je; der Arbeiter wird völlig von den Maschinen aufgesaugt. Es "kulminiert in der Moderne, im kalten Elend der freien Lohnarbeit alle Unterdrückung. die Menschen je Menschen angetan haben" (TWA 8, 373). Die ewig gleichen Handgriffe und Bewegungen gehen den Arbeitern so in Fleisch und Blut über, daß sich die Arbeitsverhältnisse in ihrer anthropologischen Ausstattung widerspiegeln. (Man denke an den Anfang von Charlie Chaplins Film "Modern Times".) Sie werden selbst zunehmend zu

Produktionsmitteln, auch in ihrem Inneren zu einem Abbild der "organische(n) Zusammensetzung" des Kapitals (TWA 4, 259; vgl. Breuer 1984).

Die "Taylorisierung" der Arbeit birgt aber auch Chancen, denn eigentlich könnte jetzt jeder alles machen und damit auch das Ganze verstehen (TWA 4, 218f.; TWA 8, 17 u. 389). "Die Quantifizierung der Arbeitsprozesse setzt tendenziell den Unterschied zwischen dem vom Generaldirektor und dem vom Mann in der Gasolinstation zu Besorgenden herab. Es ist eine armselige Ideologie, daß zur Verwaltung eines Trusts unter den gegenwärtigen Bedingungen irgend mehr Intelligenz, Erfahrung, selbst Vorbildung gehört als dazu, einen Manometer abzulesen." (TWA 4, 144)

Aber die Arbeiter wehren sich nicht gegen ihre Unterdrückung; sie sind froh, daß sie überhaupt Arbeit haben: "... die Gewißheit, daß es weiter Arbeit gibt, wirkt schließlich als die bessere Demokratie." (MH 4, 322) Außerdem hat die Arbeitsteilung so zugenommen, daß es nicht zur Bildung von gemeinsamen Interessen kommt, sondern die Arbeiterschaft total atomisiert worden ist.

Als wichtigste Konsequenz all dieser gesellschaftlichen Veränderungen wird von Horkheimer und Adorno die Liquidation des historischen Typus bürgerlicher Individualität angesehen. (Diese These ist allerdings abhängig von einer problematischen Idee des Individuums, vgl. Honneth 1989, 12f.) Verdankte das Individuum "seine Kristallisation" (TWA 4, 167) den besonderen Bedingungen neuzeitlicher Ökonomie, so verschwindet es mit diesen auch wieder. Entsprechendes gilt für die Menschenrechte und die bürgerlichen Werte, die ebenfalls an die Existenz der Zirkulations-sphäre gebunden waren. "Die Kategorie des Individuums, an die trotz aller Spannung die Idee der Autonomie geknüpft war, hat der großen Industrie nicht standgehalten." (MH 5, 334) Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang der technische Fortschritt; schon einige Jahre vor Günther Anders schreibt Adorno, daß "das Individuum ... hinter dem Stand der Technik zurückgeblieben und historisch veraltet ist" (TWA 4, 145).

Der frühe Horkheimer hatte noch (ähnlich wie Lukács) geglaubt, daß in dem natürlichen Substrat menschlicher Individualität ein Potential enthalten wäre, das sich gegen die bestehenden Verhältnisse empören würde. Diese Erwartung wird auf verkehrte Weise erfüllt: Die unterdrückte und gequälte innere Natur der Individuen kann von den herrschenden Cliquen in Dienst genommen werden; ihr aggressives Potential läßt sich gegen "Sündenböcke" und "äußere Feinde" richten. "Nationale Ausbrüche sind der erlaubte Ersatz für die Revolution." (MH 4, 321) Sozialisiert wird nicht mehr

ein Individuum, sondern ein Bündel überformter Triebregungen. Beispiele sind die "affektive Besetzung der Technik, der Massenappell des Sports, die Fetischisierung der Konsumgüter" (TWA 8, 18).

Weil es sich bei diesem gesellschaftstheoretischen Modell um die bekannteste Leistung der älteren Kritischen Theorie handelt, seien ein paar *kritische Bemerkungen* hinzugefügt. Zunächst fällt auf, daß auf der deskriptiven Ebene eine Reihe von Ähnlichkeiten mit der konservativen Kritik des Massen- und Maschinenzeitalters bestehen, mit der Geschichtsphilosophie von Spengler oder Ludwig Klages, der Kritik der Verdinglichung von Simmel, der Bürokratietheorie von Max Weber, sogar mit einigen der Visionen von Ernst Jünger ("Der Arbeiter"). Horkheimer und Adorno waren sich dieser Parallelen bewußt. Ein entscheidender Unterschied besteht auf der explanativen Ebene, die Schuld für diesen Zustand wird nicht in quasi-biologischen Vorgängen oder im geistig-moralischen Verfall gesehen, schon gar nicht beim einzelnen, sondern in der Gesellschaft, letztlich in ökonomischen Veränderungen. Zudem differieren die Bewertungen: die Rückkehr zu einem status quo ante wird für nicht möglich gehalten; die ganze Entwicklung wird auch nicht heroisch bejaht, sondern als Rückfall in die Barbarei angesehen.

Schwerwiegende Einwände erheben sich insbesondere gegen den gesellschaftstheoretischen Rahmen. Ganz abgesehen von eventuellen konzeptionellen Unebenheiten muß dieser Entwurf empirisch als falsch angesehen werden. Darauf ist in den institutsinternen Debatten bereits von Neumann und Kirchheimer hingewiesen worden. Eine hermetisch geschlossene Gesellschaft dieser Art war selbst das Dritte Reich nicht. Obwohl tatsächlich Merkmale einer Kommandowirtschaft und eines Primats der Politik bestanden, obwohl tatsächlich privat-industrielle und staatliche Administration in einigen Fällen verschmolzen waren, kann von "Staatskapitalismus" und Planwirtschaft keine Rede sein. Nazi-Deutschland war auch keineswegs ein solch monolithischer Block, so "gleichgeschaltet", wie es Horkheimer und Adorno suggerieren: Die vielfältigen Verhaltensweisen zwischen Anpassung und Widerstand (auch in der Arbeiterschaft) werden ignoriert, ebenso die (von Neumann wie von Fraenkel richtig erkannte) Vielfalt rivalisierender Machtgruppen im NS-Staat, also dessen polykratischer Charakter. Insgesamt scheint mir das gesellschaftstheoretische Modell dieser Phase eher ein Schreckensgemälde, eine negative Utopie von Horkheimer/Adorno zu sein, die viel aus nicht-wissenschaftlichen Quellen gewinnt,

wie den Romanen von Kafka. Deshalb spricht Gerhard Brandt (1983) wohl zu Recht von einem "Versagen" der älteren Kritischen Theorie in ihren Faschismus-Deutungen. Mag jedoch in bezug auf Faschismus und Stalinismus die Theorie der totalitären Gesellschaft für Zeitgenossen noch eine gewisse Plausibilität gehabt haben, so kann sie zur Analyse postfaschistischer Demokratien fast nichts mehr beitragen. Deshalb ist es merkwürdig, daß Horkheimer nach dem Zweiten Weltkrieg keinen produktiven Beitrag mehr zur Gesellschaftstheorie geleistet hat. Für Adorno gilt das sicherlich nicht; aber auch er hält weiter am Grundkonzept der totalitären Gesellschaft fest. Seine Begründung war wohl, daß Denken nach Auschwitz und Hiroshima nicht diesen epochalen Geschehnissen ausweichen darf; alles andere wäre eine Beleidigung der Opfer. Diese Ereignisse waren die Barbarei, und die Nachkriegsgesellschaften, die in Kontinuität zu denen stehen, die das möglich sein ließen, können sich nur langsam aus der Barbarei herausarbeiten.

Die politische Konsequenz eines solchen Denkens ist jedoch der fast völlige Praxisverzicht. Adorno hat sich zwar zur Pädagogik, zur Bekämpfung des Antisemitismus, zur Aufarbeitung der Vergangenheit durchaus konstruktiv geäußert; ansonsten aber ist er der Meinung, daß politische Praxis "auf unabsehbare Zeit vertagt" sei (TWA 6, 15).

(II c) Herbert Marcuse: Technik und Anthropologie

Aus dem Kreise der älteren Kritischen Theorie ist Marcuse der einzige, der nach dem Zweiten Weltkrieg weiterhin nach einer Basis für die Revolution gesucht hat, und er war deshalb der einzige, der mit seinen Überlegungen auf gesellschaftliche Veränderungen in den fünfziger und sechziger Jahren reagierte. Insofern kann er zu einer Theorie der neuen sozialen Bewegungen am meisten beitragen (Roth 1985). Nur er hat sich zudem ausführlich mit dem real existierenden Sozialismus auseinandergesetzt; sein Buch "Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus" von 1957 (dt. Ausgabe 1964) wurde später von Rudi Dutschke (in: Gespr. 134) als "sehr wertvoll" für die Herausbildung der Studentenbewegung bezeichnet.

Zeitweilig neigte Marcuse der Auffassung Adornos und Horkheimers zu, daß die westlichen Wohlfahrtsgesellschaften "totalitär", die Menschen "eindimensional" geworden seien. Schließlich meinte er aber doch Risse und Widerstandsherde ausmachen zu können: allerdings nicht mehr im Zentrum der kapitalistischen Gesellschaften (denn die Arbeiterklasse ist völlig ins existierende System integriert), sondern an

deren Peripherie, bei marginalisierten Gruppen wie den Arbeitslosen, den unterdrückten Volksmassen der Dritte-Welt-Länder und den schwarzen Gettobewohnern der nordamerikanischen Städte oder bei Außenseitern wie den kritischen Studenten in den Metropolen der westlichen Industrieländer, schließlich bei den nach Emanzipation strebenden Frauen. Vielleicht würde sich von diesen Bevölkerungsgruppen sogar das Proletariat mitreißen lassen.

In zwei Punkten hat Marcuse der Kritischen Theorie eine wesentlich andere Richtung gegeben. Auf der gesellschaftstheoretischen Ebene sieht er in der Technik das bestimmende Moment der neuen Herrschaftsstrukturen, und auf der normativen Ebene versucht er den Marxismus durch eine Anthropologie zu untermauern.

Marxisten haben die Produktivkräfte, in erster Linie die Technik, oft als systemsprengendes Moment angesehen; sie werden zwar im Schoße der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt, können aber von den Menschen der sozialistischen Gesellschaft in Dienst genommen und gewaltig gesteigert werden. Dagegen betonte z.B. Adorno in den sechziger Jahren, daß Produktivkräfte und neue Technologien stärker denn je durch die unüberwindbaren kapitalistischen Produktionsverhältnisse bestimmt seien (TWA 8, 562 u. 16). Marcuse geht hier neue Wege: Technik ist selbst Herrschaft, und die Revolution muß eine neue Technik hervorbringen.

Bereits 1937 redet er von der "technischen Vernunft", die allein in die Arbeitsprozesse eingeht (HM 3, 202). 1941 legt er in einem Artikel dar, daß Technik inzwischen alle Bereiche der Gesellschaft bestimmt, in seiner Schrift 'Der eindimensionale Mensch' (1964. dt. 1967) hat er diesen Ansatz ausgeführt. Nicht nur der ökonomische Sektor, auch der politisch-administrative Bereich und die kulturelle Sphäre sind über die Technik zu einem allgegenwärtigen System zusammengeschlossen, dem sich keiner mehr entziehen kann. Massenproduktion, soziale Kontrolle und psychische Manipulation können mittels der technologischen Rationalität so effizient wie nie ausgeführt werden. Obwohl Marcuse in seinen Ausführungen nicht ganz eindeutig ist, neigt er wohl doch zu der (angesichts neuer Großtechnologien besonders aktuellen) Ansicht, daß die moderne Technik nicht mehr ein neutrales Mittel, sondern notwendig mit Herrschaft verbunden ist. "Nicht erst ihre Verwendung, sondern schon die Technik ist Herrschaft (über die Natur und über den Menschen), methodische, wissenschaftliche, berechnete und berechnende Herrschaft." (HM 8, 97) Technik als ganze, so lautet seine nächste, überraschende These ist ein "Entwurf" der Menschheit, der auch anders aussehen könnte. Die Technik ist hervorgegangen aus den in der frü-

hen Neuzeit entstandenen modernen Naturwissenschaften. Diese ermöglichten zunächst die Naturbeherrschung, später lieferten sie die Mittel für soziale Herrschaft. (Auch Marcuse sieht also in der Naturbeherrschung den Ursprung von Herrschaft; allerdings verlegt er ihn nicht wie Adorno in eine mythische Vorzeit.) Im Gegensatz zu den konservativen Technokratietheoretikern besteht er darauf, daß durch Technik weiter Herrschaft von Menschen über Menschen ausgeübt wird (vgl. Offe 1968). Das technologische Apriori ist insofern ein politisches Apriori (HM 7, 168). Um die Zwangsverhältnisse zu brechen, ist deshalb nicht nur die Umwälzung der gesellschaftlichen Organisationsprinzipien notwendig, sondern auch (und sogar primär) die Revolutionierung der Technik. Dazu, wie eine neue Technik aussehen könnte, äußert sich Marcuse allerdings nicht.

Gerade weil die totale Befreiung so nahe ist, muß Herrschaft total und doch gut versteckt sein – hinter einem "technologischen Schleier". Die technologische Rationalität ermöglicht dem bestehenden System eine solche Effizienz, daß nicht nur alle im Wohlstand leben, sondern auch ein "glückliches Bewußtsein" haben (manipuliert durch die Massenmedien).

Dadurch stellen sich für eine kritische Gesellschaftstheorie in der marxistischen Tradition ganz neue Probleme; man kann nicht mehr auf handfeste Not und Unterdrückung verweisen (wenn man davon absieht, daß Hunger, Elend, und Gewalt in anderen Teilen der Welt noch genauso herrschen wie früher). Das Kritikfundament muß also tiefer gelegt werden; es muß gezeigt werden, daß die Menschen sich nicht ihre richtigen Bedürfnisse erfüllen, daß sie um ihr wirkliches Glück betrogen werden, daß selbst Errungenschaften wie Toleranz und befreite Sexualität letztlich "repressiv" sind. Dazu bediente sich Marcuse der Unterscheidung von "wahren" und "falschen" Bedürfnissen, die er bereits 1938 eingeführt hatte (HM 3, 276ff.). Damit komme ich zu Marcuses Lehre vom menschlichen Wesen.

Schon in den zwanziger Jahren war Marcuse zu der Auffassung gelangt, daß der Marxismus eine philosophische Untermauerung notwendig habe. Sein Grundgedanke, den er – wie ich meine – sein Leben lang durchgehalten hat, ist der, daß dieses Fundament nur bestehen könne in einer *normativen Anthropologie*. Der Mensch kann in den kapitalistischen Gesellschaften nicht das sein, was er eigentlich ist, er kann nicht all seine Möglichkeiten verwirklichen – so verschiebt Marcuse die bekannte Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen ins Anthropologische. Mit drei verschiedenen Ansätzen hat Marcuse versucht, diesen Grundgedanken zu

entfalten. Hier interessieren sie nur insoweit, als der Begriff der Arbeit in ihnen eine Rolle spielt.

(1) In der ersten Phase (von 1928 bis 1932) beruft sich Marcuse auf Heidegger, z.T. auf Dilthey. In den Veröffentlichungen dieser Jahre spielt der Begriff der Arbeit keine wesentliche Rolle; Marcuse spricht zwar öfter von der Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens, Arbeit jedoch wird nur als die unter Bedingungen der Arbeitsteilung und Klassenherrschaft stehende thematisiert (HM 1, 355 u. 379).

(2) Insgesamt bleibt die Kluft zwischen der als notwendig erkannten philosophischen Grundlage und der Ökonomiekritik für Marcuse bestehen. Die Veröffentlichung der 'Pariser Manuskripte' von Marx muß für Marcuse wie eine Erlösung gewesen sein.

Nicht nur meint er jetzt ein tragfähiges philosophisches Fundament für den Marxismus legen zu können, dieses muß gar nicht in der vermeintlich fortgeschrittenen bürgerlichen Philosophie gesucht werden, sondern findet sich bei Marx selber, in dessen frühen Schriften, die nach Marcuses Interpretation auch für diesen selbst immer verbindlich geblieben sind.

Marcuse begreift also nun Arbeit als Grundkategorie für eine Ontologie des menschlichen Wesens (HM 1, 518). In dem Aufsatz "Zum Begriff des Wesens" von 1936 hat Marcuse diesen Gedanken am weitesten ausgeführt. Obwohl Marcuse noch etwas heideggert (z.B. bei der Verwendung der Begriffe "Sorge", "Dasein", "eigentlich"), ist seine Konstruktion typisch für einen am Arbeitsbegriff orientierten Hegelmarxismus.

Marcuse deutet zwei Begriffe des Wesens an. Erstens bestimmt er das Wesen im Unterschied zur Erscheinung als die gesellschaftliche Totalität, in bezug auf die alle anderen sozialen Phänomene unwesentlich sind, weil sich ihre wahre Gestalt und Funktion erst in Relation zum Ganzen zeigt. Dieser Begriff des Wesens läßt sich präzisieren als die antagonistische Struktur der ökonomischen Sphäre. Der zweite, zentrale Begriff des Wesens ist nach Marcuse der des Wesens des Menschen. Das menschliche Wesen ist das, was die Menschen eigentlich sein können (HM 3, 66), was in den verkehrten Erscheinungsformen angelegt ist und wofür die Möglichkeit der Verwirklichung besteht.

Diese beiden Begriffe des Wesens lassen sich vermitteln, wenn Arbeit (im Sinne des jungen Marx) als die Betätigung des menschlichen Wesens und die Gesellschaft als deren Produkt aufgefaßt wird. "Arbeit ist die Weise, auf welche die Menschen ihre Fähigkeiten und Bedürfnisse im Kampf mit der Natur und der Geschichte entwickeln." (HM 4, 272) – allerdings bisher nur unter Bedingungen der Entfremdung. Die Ge-

schichte ist der 'Bildungsprozeß' der menschlichen Gattung, die Wesenskräfte werden herausgesetzt, aber nicht als solche erkannt und in Besitz genommen. Mit der Abschaffung des Privateigentums, der Vergesellschaftung der Produktionsmittel kann der Mensch sich sein eigenes, entfremdetes Wesen wieder aneignen. Die Verwirklichung der realen Möglichkeiten des Menschen ist die Aufhebung der kapitalistischen Gesellschaft.

(3) Diese vom jungen Marx übernommene "Arbeitsmetaphysik" (Breuer 1977) hat Marcuse jedoch später nicht weiter verfolgt. Statt dessen hat er auf der Grundlage einer eigenwillig interpretierten Freudschen Begrifflichkeit 1955 in "Eros and Civilization" einen neuen Ansatz entfaltet. Nicht mehr der Arbeit gilt Marcuses Interesse, sondern dem Eros.

Marcuse referiert die metapsychologische Annahme des späten Sigmund Freud, daß das Verhalten des Menschen durch zwei konträre Triebe bestimmt sei, den Lebenstrieb oder Eros und den Todestrieb oder Thanatos. Ein geregeltes Zusammenleben der Menschen ist für Freud nur möglich, wenn beide Triebe gebändigt werden, indem sich ihnen gegenüber das Realitätsprinzip durchsetzt; Kultur ist also wesentlich Triebverzicht. Eine der wichtigsten Formen, in der sich diese Triebunterdrückung abspielt, ist die Ablenkung von sexuellen Energien auf die Arbeit. "Die Arbeit ist schlicht und einfach die wichtigste soziale Manifestation des Realitätsprinzips." (HM 5, 187) Die gegenwärtige Form des Realitätsprinzips, die sowohl Kapitalismus als auch Sowjetkommunismus auszeichnet, ist das Leistungsprinzip; unter dessen Dominanz ist Arbeit immer mühevoll, entfremdet, Verdrängung von Lust.

In einer Neuinterpretation der wichtigsten Kategorien von Freuds Metapsychologie möchte Marcuse zeigen, daß Kultur auch ohne Triebunterdrückung möglich ist. Er sieht den Eros als den eigentlich kulturschaffenden Trieb an; durch den Eros werden Bindungen zwischen Menschen hergestellt; hier gibt es – wie er in einer späteren Schrift sagt – "ein triebpsychologisches Fundament für Solidarität unter den Menschen" (HM 8, 250).

Nie waren die Voraussetzungen für eine Befreiung des Eros so günstig wie jetzt. Durch den technischen Fortschritt wurde schon der Anteil mühevoller, körperlicher Arbeit reduziert; seine weitere Verringerung wäre möglich. Die Grundbedürfnisse aller Menschen könnten problemlos befriedigt werden. Es wird zwar immer ein gewisses Maß an Grundunterdrückung geben, das nicht beseitigt werden kann – das meinte Marx mit dem "Reich der Notwendigkeit". Aber die zusätzliche Unterdrückung

("surplus-repression"), die noch in großem Umfange existiert, beruht einzig auf Herrschaftsinteressen und könnte problemlos abgeschafft werden – also wieder die alte Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen ...

Ein befreiter Eros ist sogar dringend notwendig, weil im Laufe des abendländischen Zivilisationsprozesses das destruktive Potential des Todestriebes immer weiter gewachsen ist. Nur ein gestärkter Lebenstrieb könnte den Todestrieb binden und das Gemeinsame beider Grundtriebe wieder hervortreten lassen: das Streben nach Ruhe und Frieden, das Nirwanaprinzip.

Beibehalten hat Marcuse also die Idee, daß die historische Entwicklung der Arbeit, erst bestimmt über die Bildung des menschlichen Wesens, dann über die (durch Technik ermöglichte) wachsende Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse, einen dialektischen Prozeß darstellt, der zwar einerseits die Unterdrückung steigert, andererseits aber die Möglichkeit der Befreiung näher bringt.

Ein Problem, das sich aus Marcuses normativ-anthropologischen Ansatz ergibt – unabhängig von dessen jeweiliger Ausgestaltung – ist die ontologische Festschreibung historisch wandelbarer oder theoretisch postulierter menschlicher Wesensbestimmungen. In seinem Aufsatz von 1933 verlegt er die Herr-Knecht-Unterscheidung (im Anschluß an Hegels "Phänomenologie des Geistes") auf die Wesensseite, spricht von wesentlicher Arbeitsteilung, die er zu einer invarianten Determinante menschlichen Daseins erhebt (HM 1, 588ff.). Später hat er der Frau bestimmte Wesenseigenschaften zugeschrieben, was zur Kritik von feministischer Seite führte (vgl. Gespr. 65ff.). Ein weiteres, damit verbundenes Problem ist die Frage, wer in einer Welt, in der alle so manipuliert und deformiert sind wie jetzt, entscheiden kann, was wahre Bedürfnisse sind und was nicht. Marcuse sah "die einzig ehrliche Antwort" in der schon von Platon und Rousseau propagierten Erziehungsdiktatur (HM 5, 192).

(II d) Die Dezentrierung der Arbeit

Trotz der großen Unterschiede zwischen den drei Autoren (deren Auffassungen sich zudem noch im Laufe der Jahrzehnte wandelten) möchte ich nun versuchen, die Rolle des Begriffs der Arbeit in der älteren Kritischen Theorie zusammenfassen. Mein Ergebnis ist, daß der Begriff der Arbeit in der älteren Kritischen Theorie (im Vergleich zum orthodoxen Marxismus) dezentriert wird. Das gilt in dreierlei Hinsicht: erstens in der Abkehr vom Ökonomismus, zweitens im Abschied vom Proletariat, drittens in der Revision der anthropologischen Annahmen.

(a) Keiner der drei Theoretiker zweifelt an der überragenden Bedeutung des ökonomischen Subsystems für die gesellschaftliche Entwicklung. Aber bereits der frühe Horkheimer hält es für notwendig, die ökonomische Theorie durch die Analyse der kulturellen Sphäre und der psychischen Mechanismen zu ergänzen. In ihren Schriften aus den vierziger Jahren behaupten Horkheimer und Adorno, daß die Produktionsverhältnisse repolitisiert worden sind; der Staat greift direkt in die Produktionssphäre ein. Adorno sieht im universalisierten Tauschgesetz Herrschaftsmomente verwirklicht, die als metaökonomische hinter die kapitalistische Produktionsweise zurückgehen. Der späte Marcuse hält Technik für das übergreifende Moment eines Systems, in dem Ökonomie, Staat und Kultur zusammengeschlossen sind.

(b) Der frühe Horkheimer reagiert bereits auf die Spaltung der Arbeiterbewegung; trotzdem erhofft er vom Proletariat noch die Revolutionierung der kapitalistischen Gesellschaft. Diese Erwartung verflüchtigt sich schon in den dreißiger Jahren; Adorno und Horkheimer sehen während des Zweiten Weltkrieges gar keinen Adressaten mehr; ihre Schriften werden zur "Flaschenpost". Der Umstand, daß die Arbeiter besonders unter den unmenschlichen Arbeitsverhältnissen zu leiden haben, hat sie nicht nur als Klasse atomisiert, sondern auch ihre Individualität zerstört. Allerdings unterliegen die Mitglieder aller Klassen (mehr oder weniger) dem universalen Verblendungszusammenhang und der Verdinglichung. Dieser Pessimismus war Marcuse fremd; aber auch er sah nach dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr in den Industriearbeitern, sondern in anderen sozialen Gruppen die potentiellen Träger sozialrevolutionärer Bewegungen.

(c) Marcuse hat nach seiner Rezeption der 'Pariser Manuskripte' in der (entfremdeten) Arbeit die anthropologische Basis der menschlichen Geschichte gesehen. Horkheimer und Adorno waren gegenüber anthropologischen Aussagen generell skeptisch; während Adorno meinte, daß sich die menschliche Natur gänzlich durch Systemzwänge aufgelöst habe, ging der frühe Horkheimer noch von einem natürlichen Glücksverlangen aller Menschen aus, das unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen verkrüppelt und deformiert wird. Der späte Marcuse nähert sich dieser Position an: in den biologisch-triebhaften Fundamenten der menschlichen Natur schlummert ein Streben nach Ruhe und Frieden, das auf seine Befreiung wartet. Im Marxschen Werk spielt der Begriff der Arbeit nicht nur in diesen drei Dimensionen (also als deskriptiv-gesellschaftstheoretisches Prinzip, als kritisch-revolutionäres Moment und als anthropologische Grundbestimmung) eine entscheidende Rolle.

Dieser Begriff dient Marx in erkenntnistheoretischer Hinsicht auch zur Kritik des Idealismus; darauf konnte ich in diesem Artikel gar nicht eingehen. Schließlich enthält der Begriff der Arbeit für Marx auch eine utopische Dimension; darum geht es in meinem Schlußabschnitt.

(III) Die Utopie: eine Welt ohne Arbeit

Zwar äußert sich Marx vorsichtig und nicht kohärent über die Zukunft der Menschheit; eindeutig überwiegt aber die Vorstellung, daß Arbeit, die dann selbstverständlich frei, bewußt und gesellschaftlich betrieben werden wird, auch im Kommunismus das organisierende Prinzip sein soll. Diese Arbeitsutopie hat die gesamte Arbeiterbewegung geprägt und noch in der Studentenbewegung von 1968 eine Rolle gespielt. Meine These ist nun, daß sich die Kritischen Theoretiker – wie auch Walter Benjamin in seiner elften geschichtsphilosophischen These (1977, 256f.) – in diesem Punkt entschieden von Marx, vor allem aber der marxistischen Tradition absetzen. Die Utopie einer Gesellschaft, in der die Menschen glücklich sein werden, kann sich nicht am Begriff der Arbeit orientieren. Die Differenz zu Marx wird nicht als solche kenntlich gemacht; im Gegenteil, man versucht die eigene Auffassung auch bei Marx zu finden (insofern könnte hier von verschwiegener Nicht-Orthodoxie gesprochen werden). Nicht-öffentlich (siehe Jay 1981, 80) hat Adorno aber Marx den Vorwurf gemacht, daß er die Welt in ein "gigantisches Arbeitshaus" verwandeln wollte. Wenn nicht Arbeit, was soll dann das Prinzip der neuen Gesellschaft sein? Unter Bruch des Bilderverbots (das aber auch von den drei großen Kritischen Theoretiker oft nicht eingehalten wurde) werde ich im folgenden die Sozialutopie von Horkheimer, Adorno und Marcuse nachzuzeichnen versuchen.

Zunächst ein paar Worte zum Stellenwert der utopischen Dimension in der älteren Kritischen Theorie. Aus Utopien lassen sich zwar nicht direkt Bewertungskriterien, geschichtsphilosophische Prognosen oder politisch-praktische Handlungsanweisungen gewinnen, trotzdem erfüllen sie eine wichtige Aufgabe: Sie sollen die Menschen ermahnen, sich nicht mit dem zufrieden zu geben, was ist; sie sollen sie an ungenutzte Möglichkeiten, an andere Lebensformen erinnern. Seyla Benhabib spricht zu Recht von "antizipatorischer Kritik", die den Menschen andere Bedürfnisse zu Bewußtsein bringen soll (1982, 157; vgl. dies. 1986, 328ff.).

Die ältere Kritische Theorie akzeptiert die Marxsche Unterscheidung des Reichs der Notwendigkeit und des Reichs der Freiheit. Es wird sich auch in Zukunft nicht ver-

meiden lassen, daß die Menschen die lebensnotwendigen Dinge erst der Natur abtrotzen müssen. Aber die Produktivkräfte sind inzwischen so weit entwickelt, daß nicht nur die Arbeitszeit erheblich verkürzt, sondern diese Aufgabe, wie besonders Marcuse betont, fast vollständig Maschinen überlassen werden kann. Die Menschheit nähert sich nach seiner Ansicht einem Automatenparadies, in dem keiner mehr körperlich arbeiten muß.

Eine weitere Steigerung des materiellen Wohlstands ist überflüssig. Es genügt, wenn keiner mehr hungern muß und die Menschen frei von Angst und Schuld sind (vgl. TWA 4, 176). Warum sollte nicht sogar der Lebensstandard in den Wohlfahrtsgesellschaften abgesenkt werden? Dessen Definition "im Sinne von Autos, Fernsehapparaten und Traktoren" bleibt ganz den Gesetzen einer repressiven Gesellschaft verhaftet (HM 5, 134; vgl. HM 7, 253); die "neue Lebensqualität" muß anders bestimmt werden (HM 8, 245).

Wenn es trotzdem weiter Arbeit geben wird, so wird diese eine völlig andere Form haben. Der späte Marcuse spekuliert darüber, daß Arbeit libidinös besetzt und "von einer Reaktivierung der prägenitalen polymorphen Erotik" begleitet werden könnte (HM 5, 186, vgl. ebd. 135). Anders äußert sich zu dieser Frage der frühe Horkheimer: "In einer sozialistischen Gesellschaft wird die Freude nicht aus der Natur der zu leistenden Arbeit hervorgehen. Dies anzustreben ist ganz reaktionär. Die Arbeit wird vielmehr deshalb gern verrichtet werden, weil sie einer solidarischen Gesellschaft dient." (MH 2, 411; vgl. KiV 144; ähnlich auch Marcuse in: HM 8, 317).

Die Befreiung von der Arbeit wird den Menschen vor allem geistige und künstlerische Betätigung ermöglichen. "Es ist Menschenrecht, sich nicht physisch abzuquälen, sondern lieber sich geistig zu entfalten." (TWA 20.1, 370; vgl. TWA 10.2, 768). Marcuse sympathisiert mit der "Rangordnung" der Weisen der Praxis" (HM 1, 587) bei Aristoteles, in der Tätigkeiten, die auf ein außerhalb ihrer selbst liegendes Ziel gerichtet sind (wie alle Arbeit), den Tätigkeiten unterzuordnen sind, die ihr Ziel in sich selbst haben. Marcuses Beispiel dafür ist das Spiel, das als Grundprinzip der befreiten Kultur die Arbeit ablösen soll.

Aber nicht nur höhere Tätigkeiten oder Spiel bestimmen die Utopie der älteren Kritischen Theorie. Gegenüber allen Tätigkeiten, hinter denen noch bürgerliche Werte wie Dynamik, Leistung und Fortschritt stehen, sind Lust und Genuß hervorzuheben. Der frühe Horkheimer hat sich immer positiv zum Hedonismus geäußert. Der späte Marcuse verteidigt das Lustprinzip gegen das Realitätsprinzip. Adorno deutet an, daß

seine Utopie zu sehen ist "in der blinden somatischen Lust, die keine Intention hat und die letzte stillt" (TWA 4, 66). Dann wäre auch die Versöhnung mit der Natur möglich: "... auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen ... Keiner unter den abstrakten Begriffen kommt der erfüllten Utopie näher als der vom ewigen Frieden." (TWA 4, 177; vgl. TWA 8, 585) Den Traum von dieser anderen Welt besitzen wir seit Kindestagen (vgl. HM 5, 175). Adorno erinnert an das selige Gefühl, daß wir als Kinder gehabt haben mögen, wenn wir aus den Ferien nach Hause zurückkehren: "Nicht anders wird einmal die Welt, unverändert fast, im stetigen Licht ihres Feiertags erscheinen, wenn sie nicht mehr unterm Gesetz der Arbeit steht, und dem Heimkehrenden die Pflicht leicht ist wie das Spiel in den Ferien war." (TWA 4, 125) Angesichts solcher Utopien blamieren sich in der Tat alle Reformversuche. Wie aber leben, wenn der Sprung in diese Welt, die so nah und doch so fern ist, nicht gelingen will? Eine Antwort findet sich – allerdings nur bezogen auf die privilegierten Intellektuellen – bei Adorno: sich nicht den von der Gesellschaft verordneten Vergnügungen hingeben, sondern in "unverbrüchliche(r) Einsamkeit" (TWA 4, 27) sich in die Arbeit stürzen, die "Lust noch in der verzweifelten Anstrengung" gewährt (TWA 4, 145f.). "Einzig listige Verschränkung von Glück und Arbeit läßt unterm Druck der Gesellschaft eigentliche Erfahrung noch offen." (TWA 4, 146)

Zitierte Literatur

Werke der älteren Kritischen Theorie

Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften. Hrsg. von A. Schmidt u. G. Schmid Noerr. Frankfurt/M. 1985ff.

MH 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932

MH 3: Schriften 1931-1936

MH 4: Schriften 1936-1941

MH 6: Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950

MH 12: Nachgelassen. Schriften 1931-1949

KiV: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Übs. von A. Schmidt (1947, dt. 1967). Ffm. 1985

Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften. Hrsg. von G. Adorno u. R. Tiedemann. Frankfurt/M. 1970ff.

TWA 4: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (1944-1947, veröffentlicht 1951)

TWA 6: Negative Dialektik (1966). Jargon der Eigentlichkeit

TWA 8: Soziologische Schriften 1

TWA 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft 2

TWA 20.1: Vermischte Schriften 1

TWA 20.2: Vermischte Schriften 2

Marcuse, Herbert: Schriften. Frankfurt/M. 1978ff.

HM 1: Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze

HM 3: Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934-1941

- HM 4: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. Übs. von A. Schmidt (1941, dt. 1962)
HM 5: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Übs. von M.v.Eckhardt-Jaffe (1955, dt. 1957)
HM 6: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus. Übs. von A. Schmidt (1957, dt. 1964)
HM 7: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Übs. von A. Schmidt (1964, dt. 1967)
HM 8: Aufsätze und Vorlesungen 1948-1969. Versuch über die Befreiung (1969)
PuP: Psychoanalyse und Politik. Ffm. 1968
Gespr.: Gespräche mit Herbert Marcuse. Ffm. 1978

Sonstige Literatur

- Benhabib, Seyla: Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie. In: Bonß, W./ Honneth, A. (Hrsg.): Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie. Ffm. 1982. S. 127-175
Benhabib, Seyla: Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundation of Critical Theory. New York 1986
Benjamin, Walter: Illuminationen. Ausgewählte Schriften. Ffm. 1977
Berger, Johannes: Da. Ende der Gewißheit – Zum analytischen Potential der Marxschen Theorie. In: Leviathan 1983. S. 474-493
Bermbach, Udo: Defizite marxistischer Politik-Theorie. Zur Notwendigkeit einer anthropologischen und institutionstheoretischen Fundierung materialistischer Staatstheorien. In: PVS 1983. S. 15-30
Bonß, Wolfgang/Honneth, Axel: Einleitung: Zur Reaktualisierung der Kritischen Theorie. In: dies. (Hrsg.): Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie. Ffm., 1982. S. 7-27
Brandt, Gerhard: Ansichten kritischer Sozialforschung 1930-1980. In: Institut für Sozialforschung (Hrsg.): Gesellschaftliche Arbeit und Rationalisierung. Neuere Studien aus dem Institut für Sozialforschung Frankfurt/M. Leviathan Sonderheft 4. 1981. S. 9-58
Brandt, Gerhard: Warum versagte die Kritische Theorie? In: Leviathan 1983. S. 151-156
Breuer, Stefan: Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse. Ffm. 1977
Breuer, Stefan: Adornos Anthropologie. In: Leviathan 1984. S. 336-352
Dubiel, Helmut: Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie. Ffm. 1978
Habermas, Jürgen: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Ffm. 1971
Honneth, Axel: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Ffm. 1985
Honneth, Axel: Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition. In: KZSS 1989. S. 1-32
Jay, Martin: Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950. Übs. von H.Herkornmer/B.v.Greiff. Ffm. 1981
Jay, Martin: Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas. Berkeley 1984
Korthals, Michiel: Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer. Mißverständnisse über das Verhältnis von Horkheimer, Lukács und dem Positivismus. In: Zeitschrift für Soziologie 1985. S. 315-329
Offe, Claus: Technik und Eindimensionalität. Eine Version der Technokratiethese? In: Habermas, J. (Hrsg.): Antworten auf Herbert Marcuse. Frankfurt 1968. S. 73-88
Roth, Roland: Rebellische Subjektivität. Herbert Marcuse und die neuen Protestbewegungen. Ffm./New York 1985
Saretzki, Thomas: Collective Action vs. Functionalism: Some Remarks on Joas' Critique. In: Praxis International. April 1988
Schmucker, Joseph F.: Adorno – Logik des Zerfalls. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977

Thies, Was wußte die ältere Kritische Theorie von industrieller Arbeit? (1990)

Schnädelbach, Herbert: Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus. In: ders.: Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen. Ffm. 1987. S. 207-237
Thyen, Anke: Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno. Ffm. 1989