

DIE »ZEITSCHRIFT FÜR SOZIALFORSCHUNG«
GESCHICHTE UND GEGENWÄRTIGE BEDEUTUNG
VON ALFRED SCHMIDT

I

Die 1932–1941 von Max Horkheimer im Auftrag des Instituts für Sozialforschung herausgegebene Zeitschrift gehört zu den großen Dokumenten europäischen Geistes in diesem Jahrhundert. In ihr verbanden sich in einmaliger Weise intellektuelle Unabhängigkeit, kritische Analyse und humanistischer Protest. Im bewußten Gegensatz zu akademisch weithin üblichen Organen verkörperte die *Zeitschrift für Sozialforschung* ein einheitliches Programm, ohne daß deshalb die individuellen Neigungen und Interessen der Mitarbeiter oder gar die Wissenschaftlichkeit des Anspruchs im mindesten geschmälert worden wären. Der Kreis junger Gelehrter um Horkheimer, der während der neun Jahre spiritus rector des Unternehmens blieb, entwickelte Kategorien einer Gesamtkonzeption der Gesellschaft, die als Kritische Theorie der Frankfurter Schule weltbekannt werden sollte. Wer sich unabhängig vom parteipolitisch-ideologischen Für und Wider mit der Lehre von Marx und Engels beschäftigen will, ist gerade in der gegenwärtigen Situation, in der eine ganze Reihe von Marxismen miteinander konkurrieren, auf ein sorgfältiges Studium der Zeitschrift verwiesen. Insofern dient der Reprint über alles Archivarische hinaus einem eminent sachlichen Zweck. Dieser wird freilich nur in dem Maße erreicht, wie sich der heutige Leser vor Dogmatisierungen hütet und es versteht, bloß Zeitbedingtes von Einsichten zu unterscheiden, welche die allgemeinen Strukturen der bürgerlichen Epoche und Geschichte betreffen und daher unüberholt sind. Der Leser wird ferner gut daran tun, sich zu vergegenwärtigen, wie sehr das Schicksal der Zeitschrift und ihrer Autoren, insbesondere Horkheimers, mit dem des Frankfurter Instituts verbunden war. Seine Geschichte, die weitgehend mit der geistigen Biographie Horkheimers zusammenfällt, ist noch ungeschrieben. Die folgenden Bemerkungen können sie nicht ersetzen; sie skizzieren einige für das angemessene Verständnis der Zeitschrift wichtige Tatsachen.

Nach dem unerwarteten Tod von Kurt Albert Gerlach, des außerordentlichen Professors an der Technischen Hochschule Aachen, der als Direktor des neu errichteten Instituts für Sozialforschung vorgesehen war, wurde der heute nahezu vergessene Carl Grünberg auf das Direktorat berufen. Seit 1909 war er Ordinarius für politische Ökonomie in Wien; 1924 verließ er die Stadt, um die Leitung des Instituts in Frankfurt zu übernehmen. Diese Funktion konnte er infolge schwerer Krankheit nur bis 1927 ausüben; er starb 1940 in Frankfurt¹. Grünberg war ursprünglich Jurist und lange praktisch als solcher tätig. Später wandte er

¹ Zu Person und Lebenswerk Grünbergs cf. die kenntnisreiche Einleitung Günther Nennings zum Neudruck (Graz 1966) des von Grünberg herausgegebenen *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, I, Leipzig 1911.

Titelnummer 914211

© 1970 by Kösel-Verlag GmbH & Co., München. Printed in Germany.

Druck: Anton Hain KG, Meisenheim. Einband: Graphische Werkstätten Kösel, Kempten.



Had 3,003



sich wirtschafts-, sozial- und dogmengeschichtlichen Studien zu. Er war ein un-
gemein beschlagener Historiker im Sinn der Historischen Schule der National-
ökonomie. Das 1911 in seiner vormarxistischen Phase von ihm gegründete
Archiv sollte die damals in allen gesellschaftstheoretischen Bereichen anerkannte
historische Methode auch auf die noch vernachlässigte »Entwicklungsgeschichte
der sozialwissenschaftlichen und volkswirtschaftlichen Gedankenreihen«² anwen-
den und insbesondere die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung
pflegen. Dabei hob Grünberg im Vorwort zum ersten Band hervor, wie wenig
ihm daran lag, im Archiv eine bestimmte Weltansicht, wissenschaftliche Richtung
oder Parteimeinung zu bevorzugen. Er war damals noch davon überzeugt, jede
»Einheitlichkeit in den Anschauungen der Mitarbeiter untereinander und mit
dem Herausgeber« beeinträchtige »das erkenntniskritische und synthetische
Ziel«³ seines Unternehmens.

In diesem Betracht sollte sich Grünbergs Position ändern. Als das Frankfurter
Institut am 22. Juli 1924 eingeweiht wurde, erklärte er in seiner Festrede, ihm
»erschiene... eine Teilung der Leitung überhaupt oder erst recht mit welt-
anschauungsmäßig und methodisch anders Gerichteten« völlig ausgeschlossen,
weil in dem neuen, primär auf Forschung abgestellten Institut »von vornherein
Einheitlichkeit in der Problemstellung und Problembewältigung beabsichtigt«⁴
sei. Grünberg ließ, als er sein Amt antrat, nicht den geringsten Zweifel daran,
daß er sich als Marxist verstand – freilich nicht im parteipolitischen, sondern
im wissenschaftlichen Sinne. Der Begriff Marxismus diene ihm »zur Bezeichnung
eines in sich geschlossenen ökonomischen Systems, einer bestimmten Weltanschau-
ung und einer fest umrissenen Forschungsmethode«⁵. Wenn Grünberg hier (in der
laxen Redeweise der II. Internationale) von »Weltanschauung« sprach, so drückte
sich darin kein philosophischer Ehrgeiz aus. Bestenfalls ein heute naiv wirkender
Optimismus hinsichtlich des künftigen Geschichtsverlaufs – die Gewißheit, daß
sich die Gesellschaft »mitten im Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus«⁶
befinde.

Unter marxistischer Forschungsmethode verstand Grünberg den – positivistisch
verkürzten – historischen Materialismus, den er als »Haupttragpfeiler des wis-
senschaftlichen Sozialismus«⁷ ansah. Nachdrücklich bestritt er jeden sachlichen
Zusammenhang von Marxismus und Philosophie, einschließlich übrigens der
materialistischen. So heißt es in seiner Festrede, daß die von Marx und Engels
begründete Geschichtstheorie »ein philosophisches System, eine Metaphysik
weder ist noch sein will und daß sie insbesondere mit dem Materialismus nichts

zu tun hat. Man pflegt sie allerdings nur zu oft mit diesem zu verwechseln oder
zusammenzuwerfen... Aber der philosophische und der historische Materialis-
mus haben begrifflich nichts miteinander zu tun«⁸. Und Grünberg beruft sich
auf den Austromarxisten Max Adler und erklärt, der materialistischen Ge-
schichtsauffassung gehe es nicht darum, »ewige Kategorien zu ergübeln oder das
Ding an sich zu erfassen, noch das Verhältnis zwischen Geistes- und Außenwelt
zu begründen«⁹. Die Marxsche Lehre reduziert sich derart auf eine erkenntnis-
theoretisch naive, tatsächengläubige »Kausalforschung«. Ihr Objekt ist »die
gegebene konkrete Welt in ihrem Werden und Wandel«, das »gesellschaftliche
Leben in seiner unaufhörlichen, stets erneuten Umwälzung ist Gegenstand ihrer
Betrachtung, und die letzten erfassbaren Ursachen dieses Umwälzungsprozesses,
die Gesetze, nach denen er abläuft, sind Gegenstand ihres Forschens«¹⁰. Kein
Zufall, daß in Grünbergs Festrede weder der Name Hegels noch der Begriff der
Dialektik auftaucht. Der widerspruchsvolle Gang der Geschichte verflacht bei
ihm zur bloßen Evolution »von minder Vollkommenem zu Vollkommenerem«¹¹.
Entsprechend simplifiziert stellen sich ihm »sämtliche Lebensäußerungen der Ge-
sellschaft... als Reflexe des Wirtschaftslebens in dessen jeweiliger Gestaltung«¹²
dar.

Bei allen – traditionsbedingten – positivistischen Schranken seines Marx-Ver-
ständnisses gehört Grünberg zu den wenigen Gelehrten, welche damals die Auf-
nahme und Diskussion der Marxschen Theorie im akademischen Bereich ein-
leiteten und förderten. Er war der erste Kathedermarxist an einer deutschsprachigen
Universität.

Davon, daß Grünbergs wissenschaftliche Intentionen und Verfahrensweise die
spätere Arbeit des Instituts spezifisch beeinflusst hätten, kann keine Rede sein.
Die *Zeitschrift für Sozialforschung* knüpfte zwar thematisch in manchem an das
Archiv an, erweiterte aber ihm gegenüber ihren Aufgabenkreis erheblich. Gleich-
wohl bleibt eines zu bedenken. Die ganze Atmosphäre des Instituts unter Grün-
berg, der Vorrang handfest empirischer, konkret-historischer Interessen, der Um-
stand schließlich, daß es für Grünberg, wie für die ältere Generation marxisti-
scher Gelehrter insgesamt, selbstverständlich war, die Kritik der politischen Öko-

⁸ Ibid., S. 10.

⁹ Ibid. – Soweit Grünberg sich bemühte, den wissenschaftssystematischen Status der Marxschen
Lehre zu bestimmen, war Max Adler sein Gewährsmann, der mit den (in der Tat fragwürdigen)
»weltanschaulichen« Interpretationen der alten Sozialdemokratie jedes – wie immer gebrochene –
Verhältnis von Marx zum philosophischen Materialismus leugnete, das Autoren der II. Inter-
nationale wie Plechanow, Mehring und Dietzgen noch gesehen hatten (und dessen Diskussion
von Horkheimer auf völlig neue Grundlagen gestellt wurde). Nicht zuletzt bestritt Adler den
erkenntnistheoretischen Gehalt der Dialektik (cf. etwa seine Schrift *Marxistische Probleme*, Stutt-
gart 1919, S. 37 f.). Grünberg folgte seinen Vorstellungen freilich nur im Negativen; Adlers Ver-
such, den Marxismus transzendentalphilosophisch zu begründen, blieb ihm als Historiker fremd.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

² Ibid., Vorwort Grünbergs, S. II.

³ Ibid., S. III.

⁴ Carl Grünberg, Festrede, gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung, Frank-
furter Universitätsreden, XX, Frankfurt am Main 1924, S. 8.

⁵ Ibid., S. 10.

⁶ Ibid., S. 9.

⁷ Ibid.

nomie ins Zentrum der Gesellschaftslehre zu rücken und nicht irgendeine von außen aufgenommene Philosophie – all das stiftete einen gewissen Traditionszusammenhang und trug mit dazu bei, daß die Frankfurter Theoretiker von vornherein vor der leeren Tiefe sich philosophisch gebender Marx-Interpretationen bewahrt blieben, wie sie seit den frühen dreißiger Jahren allenthalben aufkamen. Gemeinsam war ihnen die Tendenz, die Marxschen Jugendschriften, namentlich die neu entdeckten *Pariser Manuskripte*, gegen die nach 1850 entstandenen Texte auszuspielen. Dabei wurde die für den jungen Marx kennzeichnende Problematik der »Selbstentfremdung des Menschen« nicht als eine noch abstrakte Vorstufe zur Analyse der Warenproduktion begriffen, sondern zum eigentlichen Gehalt seiner Theorie stilisiert. Diese verwandelte sich so wieder in eine Philosophie neben anderen. Der entscheidende Schritt von Marx über Feuerbachs Anthropologismus hinaus und die damit einhergehende Wiederaufnahme Hegels blieben nicht selten unbeachtet; Marx avancierte zum Anthropologen, Daseinsanalytiker oder Existentialisten. Demgegenüber war Grünbergs Marx-Interpretation paradoxerweise deshalb angemessener, weil sie »unphilosophisch« war. Sie hatte es mit der materialen Geschichte selbst zu tun, nicht mit den dürren Bestimmungen Heideggerscher »Geschichtlichkeit«. Ewige Strukturen und Wesensgesetze der menschlichen Realität bestreitet nach ihm der Marxsche Materialismus; seine »Resultate beanspruchen keine Geltung in Zeit und Raum schlechthin, sondern nur relative, jeweils geschichtlich bedingte Bedeutung«¹³. Ein Gedanke, der freilich erst in der historischen Dialektik Horkheimers und seiner Mitarbeiter zu seinem vollen Recht gelangen sollte.

II

Wenden wir uns jetzt den gedanklichen Voraussetzungen des in der *Zeitschrift für Sozialforschung* entwickelten Konzepts zu. Sie sind in nuce enthalten in Horkheimers Antrittsvorlesung vom 24. Januar 1931, als er – Nachfolger Grünbergs – den Lehrstuhl für Sozialphilosophie und die Leitung des Instituts für Sozialforschung übernahm. Das Thema seiner Vorlesung lautete: *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*. Schon hierin lag ein neuer Akzent. Hatte Grünberg, der spezifisch philosophischem Denken einigermaßen fremd gegenüberstand, sich sieben Jahre vorher vom Kontakt mit der Philosophie bestenfalls eine »Befruchtung« historischer Studien versprochen¹⁴, so mußte jene für den Fachphilosophen Horkheimer von Anbeginn eine positivere Rolle spielen. Horkheimer gehört zu den bedeutendsten Begründern einer »philosophisch« gerichteten Marx-Interpretation, die freilich von den damals herrschenden Tendenzen recht verschieden war. So verwarf er alle (seit Bernstein und dem Revisionismus insgesamt üblichen) Versuche, die Marxsche Lehre in einer ihr äußerlichen Weise mit neukantianischen,

¹³ Ibid., S. 11.

¹⁴ Ibid., cf. S. 16.

positivistisch-pragmatistischen oder, später, existentialphilosophischen Motiven zu amalgamieren. Für ihn war eine wirklich produktive, weiterführende Aneignung des dialektischen Materialismus notwendig verbunden mit einer genauen Analyse der historischen wie sachlichen Bedeutung Hegels für Marx. Dieser hatte noch 1858 die Dialektik »unbedingt das letzte Wort aller Philosophie« genannt, zugleich aber darauf verwiesen, wie erforderlich es sei, »sie von dem mystischen Schein, den sie bei Hegel hat, zu befreien«¹⁵. Unter diesem doppelten Aspekt verfuhr Horkheimer bei seiner Hegel-Lektüre. Sie hatte wenig gemein mit den akademisch verbreiteten Bestrebungen einer sogenannten Hegel-Renaissance, wie sie vor dem Ersten Weltkrieg begann und häufig genug darauf hinauslief, Hegels Philosophie, sei es neukantianisch, sei es im Sinne eines lebensphilosophischen Irrationalismus und wilhelminischen Konservatismus zu verfälschen. In beiden Fällen wurde die dialektische Methode eliminiert¹⁶.

Eher schon ist Horkheimers Hinwendung zu Hegel als dem Philosophen der Moderne par excellence zusammenzubringen mit dem, was Merleau-Ponty den spezifisch »westlichen« Marxismus genannt hat¹⁷. Darunter versteht er die Versuche von Lukács und Korsch, im Rekurs auf Hegel die philosophischen Gehalte einer materialistischen Dialektik herauszuarbeiten – in ebenso entschiedenem Gegensatz zur sowjetischen wie zur sozialdemokratischen Orthodoxie der zwanziger Jahre. Zu erinnern ist hier an Lukács' berühmtes Buch *Geschichte und Klassenbewusstsein* von 1923, das die Marxschen Kategorien des Warenfetischismus und der Verdinglichung erstmals grundsätzlich auf die erkenntnistheoretische Problematik anwandte. Lukács' Einfluß wird deutlich in den Arbeiten Adornos, Blochs und Benjamins. Zu erinnern ist ferner an Korsch's scharfe Polemik gegen die sozialdarwinistischen Entstellungen der Marxschen Lehre in Kautskys 1927 erschienenem Werk *Die materialistische Geschichtsauffassung*, in der Schrift gleichen Titels von 1928 sowie an *Marxismus und Philosophie*, eine bedeutende Arbeit, die 1923 in Grünbergs Archiv erschien und 1930 in erweiterter Form veröffentlicht wurde. Das Verdienst der frühen Arbeiten von Lukács und Korsch bestand darin, daß sie qualitativ neue Maßstäbe setzten, indem sie endgültig mit den doktrinären Traditionen der II. Internationale brachen, die im späteren Kautskyanismus ebenso fortwirkten wie in dem nach Lenins Tode in Rußland kodifizierten »Marxismus-Leninismus«. Beide Orthodoxien griffen Lukács und Korsch heftig an, beide mit denselben objektivistischen Argumenten, die das Ver-

¹⁵ Marx an Lassalle, Brief vom 31. 5. 1858, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 29, Berlin 1963, S. 561.

¹⁶ Cf. zum Neuhegelianismus Wilhelm Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus*, Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1910; sowie die zusammenfassende Darstellung von Heinrich Levy, *Die Hegel-Renaissance*, Charlottenburg 1927. An kritischer Literatur ist zu nennen: G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954, S. 432 bis 460; ferner das aus dem Horkheimerschen Institut hervorgegangene Buch Herbert Marcuses, *Reason and Revolution*, New York 1941, deutsch *Vernunft und Revolution*, Neuwied/Berlin 1962, cf. besonders S. 354–368.

¹⁷ Cf. sein gescheites Buch *Les Aventures de la Dialectique*, Paris 1955, deutsch *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt am Main 1968, vor allem die Kapitel II und III.



fahren der Naturwissenschaften vergötzen. Und doch machten diese Angriffe, worauf Adorno nachdrücklich hingewiesen hat¹⁸, bei all ihrer Beschränktheit deutlich, daß es dem »westlichen« Marxismus der zwanziger Jahre nur um den hohen Preis eines Rückfalls in den Hegelschen (bei Lukács selbst Fichteschen) Idealismus gelungen war, die philosophische Seite in Marx zu reaktivieren; anstatt kritisch ebenso über den erkenntnistheoretisch primitiven Abbild-Realismus hinauszugehen wie über die spekulative Identität von Subjekt und Objekt, ersetzten Lukács und Korsch einfach jenen durch diese. Wohl hatten sie den Zusammenhang von Ökonomie und Dialektik, von Theorie und politischer Aktion im Marxschen Werk beleuchtet, der von früheren, rein wirtschaftswissenschaftlichen Interpretationen entweder übergangen oder nicht mehr verstanden worden war. Aber sie waren ihnen – zumal kommunistischen – Gegnern näher, als ihnen bewußt wurde. Korsch und mehr noch Lukács drückten nur in gebildeterer Sprache aus, was anderswo politisch geschah: die Theologisierung und ethische Glorifikation der Partei und ihrer Rolle. Der von ihnen entwickelte, reichlich »apokalyptische« Geschichtsbegriff (Lukács bezeichnet das organisierte Proletariat geradezu als Subjekt-Objekt des welthistorischen Prozesses) stattete die Partei mit der – höchst fragwürdigen – Tugend aus, den einzelnen Arbeitern gegenüber als »Objektivierung ihres eigensten, ihnen selbst noch nicht klaren Willens«¹⁹ aufzutreten. – Die Stalinsche Ära sollte darüber belehren, wie sehr die Rede von der objektiven Vernunft der (bei Lukács noch als moralische Instanz verstandenen) Partei zum Feigenblatt tyrannischer Willkür, schlechter Subjektivität werden kann.

Horkheimers Essays in der Zeitschrift setzen das geistige Klima der qualitativ neuen Fragestellungen und Ergebnisse des »westlichen« Marxismus voraus. Gleichwohl weist ihre Konzeption eine im Grundsätzlichen von Korsch und Lukács drastisch abweichende Tendenz auf. Dadurch daß Horkheimer (wie nahezu alle Mitarbeiter des Instituts) parteipolitisch unabhängig blieb, konnte er sich dem Dogmatismus eines welthistorischen Totalwissens entziehen, in dessen Namen alle Mittel gerechtfertigt sind. Indem Horkheimer die Möglichkeit von Geschichtsphilosophie von vornherein zurückhaltender beurteilte als jene Autoren, verfiel er nicht der Suggestion des in den zwanziger Jahren marxistisch neu entdeckten Hegel. In diesem – wichtigen – Punkt steht sein Denken der Marxschen Position näher. Für Marx war die »aus der kritischen Erkenntnis der geschichtlichen Bewegung« zu schöpfende »Wissenschaft«²⁰ sehr verschieden vom »Universalschlüssel einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Theorie«²¹, die

¹⁸ Cf. seine *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966, S. 189.

¹⁹ Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin-Halensee 1923, S. 54. – Cf. auch S. 55, wo Lukács sich erbittert gegen den Vorwurf wehrt, diese Konzeption habe etwas mit »religiösem Glauben« zu tun.

²⁰ Marx an J. B. Schweitzer, Brief vom 24. 1. 1865, in: Marx/Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlin 1953, S. 184.

²¹ Marx an die Redaktion der *Otjestschestwennyje Sapiski* (Vaterländische Blätter), November 1877, in: *ibid.*, S. 371.

im Gang der Ereignisse einen höheren Zweck nachzuweisen sucht, der sich nach und nach verwirklicht. Marx leugnete nicht, was bei Hegel die objektive Logik der Weltgeschichte heißt. Aber er weigerte sich, ihre Opfer in einen Heilsplan einzubeziehen und so mit einer metaphysischen Weihe zu versehen.

Ein Gedanke, der von Horkheimer aufgenommen und näher ausgeführt wurde. So schrieb er 1930 in seiner Kritik der Mannheimschen Wissenssoziologie über die Marxsche Lehre: »Ihre Leistung sollte wesentlich in der einheitlichen Erklärung der gesellschaftlichen Bewegungen aus den durch die wirtschaftliche Entwicklung bedingten Klassenverhältnissen bestehen. Nicht die Erkenntnis einer ›Totalität‹ oder eine totale und absolute Wahrheit, sondern die Veränderung bestimmter gesellschaftlicher Zustände war die Absicht seiner Wissenschaft. Im Zusammenhang damit wird auch die Philosophie kritisiert, aber nicht eine neue Metaphysik an die Stelle der alten gesetzt«²². Suchte Hegels Spekulation den bisherigen Geschichtsverlauf zu rechtfertigen, so kommt es der materialistischen Theorie, wie Horkheimer in seinem ebenfalls 1930 erschienenen Buch über die *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* entwickelt, darauf an, ihn wissenschaftlich zu erklären, was freilich größtenteils noch nicht geschehen ist. Dieser Verzicht auf sinngebende Metaphysik (immanente Teleologie) gilt ebenso sehr für die Zukunft: »Daß die Geschichte eine bessere Gesellschaft aus einer weniger guten verwirklicht hat, daß sie eine noch bessere in ihrem Verlaufe verwirklichen kann, ist eine Tatsache; aber eine andere Tatsache ist es, daß der Weg der Geschichte über das Leiden und Elend der Individuen führt. Zwischen diesen beiden Tatsachen gibt es eine Reihe von erklärenden Zusammenhängen, aber keinen rechtfertigenden Sinn«²³.

Die radikal aufklärerische Entzauberung dessen, was in der Hegelschen (wie in jeder positiven) Philosophie der Weltgeschichte Fortschritt zu höheren Stufen heißt, macht auch vor dem Begriff der Geschichte selbst als einer einheitlichen Struktur nicht halt: »Die vollständig gelungene Erklärung, die durchgeführte Erkenntnis der Notwendigkeit eines geschichtlichen Ereignisses, kann für uns, die wir handeln, zum Mittel werden, Vernunft in die Geschichte hineinzubringen; aber die Geschichte *hat* keine Vernunft, ›an sich‹ betrachtet, ist keine wie immer geartete ›Wesenheit‹, weder ›Geist‹, dem wir uns beugen müßten, noch ›Macht‹, sondern eine begriffliche Zusammenfassung von Ereignissen, die sich aus dem gesellschaftlichen Lebensprozeß der Menschen ergeben... Die pantheistische Verselbständigung der Geschichte zu einem einheitlichen substantiellen Wesen ist nichts als dogmatische Metaphysik«²⁴.

Von diesen grundlegenden Erwägungen hat auszugehen, wer sich das Verhältnis Horkheimers zu Hegel (wie zur Philosophie überhaupt) und zum Marxschen

²² Horkheimer, *Ein neuer Ideologiebegriff?*, in: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*. XV. Jahrgang, 1930. Zitiert nach: Kurt Lenk, *Ideologie*, Neuwied/Berlin 1961, S. 236.

²³ Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1930, S. 92.

²⁴ *Ibid.*, S. 94.



Materialismus verdeutlichen will. Was diesen betrifft, so wird er von Horkheimer nicht nur inhaltlich als gesellschaftliche Theorie akzeptiert, sondern zugleich in seinen von Marx so nicht formulierten antimetaphysischen, ja nihilistischen Konsequenzen dargelegt, und zwar ohne allen Zynismus. Es gibt keine »höhere«, die materielle, raum-zeitliche Wirklichkeit überwölbende Sphäre noch ein absolut Fundamentales, das jene Wirklichkeit als Einheitsprinzip trüge. – Dieses der Horkheimerschen Marx-Interpretation eigentümliche Moment ist festzuhalten; es ist konstitutiv für den Geist, in dem die Aufsätze der Zeitschrift verfaßt sind.

Kehren wir nunmehr zurück zu Horkheimers schon erwähnter Antrittsvorlesung von 1931. Verglichen mit Grünbergs Festrede, mit seinem leidenschaftlichen Bekenntnis zu dem, was er unter Marxismus verstand, nimmt sie sich auf den ersten Blick harmloser, akademischer aus. Horkheimers »äsoische« Sprache darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß er in der Sache selbst – begrifflich wie politisch – weit radikaler war als Grünberg. – Horkheimer versucht zunächst zu umschreiben, was angesichts der Schwierigkeit, wissenschaftliche Bereiche scharf voneinander abzuheben, unter »Sozialphilosophie« zu verstehen sei. Diese zielt, wie er dartut, darauf ab, das kollektive Schicksal der Menschen philosophisch zu deuten; sie »hat sich daher um solche Phänomene zu kümmern, die nur im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Leben der Menschen verstanden werden können: um Staat, Recht, Wirtschaft, Religion, kurz um die gesamte materielle und geistige Kultur der Menschheit überhaupt«²⁵.

Ein umfassender Begriff von Sozialphilosophie, der – woran Horkheimer im weiteren erinnert – im klassischen deutschen Idealismus von Kant bis Hegel »zur entscheidenden philosophischen Aufgabe«²⁶ wurde. Hegel, in dessen Werk das spekulative Denken kulminiert, befreite die Frage nach dem Wesen des Individuums als eines kulturschöpferischen Subjekts dadurch von den Schranken bloßer Introspektion, daß er sie »an die Arbeit der Geschichte«²⁷, das heißt ans Studium konkreter Inhalte, verwies. Hegels Idealismus wurde so wesentlich Sozialphilosophie: Theorie des »kollektiven Ganzen, in dem wir leben«, und gleichzeitig »Erkenntnis des Sinnes unseres eigenen Seins nach seinem wahren Wert und Gehalt«²⁸.

Aus der offenkundigen Unmöglichkeit nun, an der hegelianischen Geschichtskonstruktion in ihrer vorliegenden Form festzuhalten, ergab sich für Horkheimer die Problematik eines sozialphilosophischen Neuansatzes. – Hegels berühmte »Vernunftansicht der Weltgeschichte« (wie sie im einleitenden Band seiner geschichtsphilosophischen Vorlesungen umrissen wird) war am Modell einer liberalistischen Wirtschaft entwickelt: die Harmonie des Ganzen sollte notwen-

dig hervorgehen aus dem Interessenkonflikt der Individuen und Gruppen, dem Machtstreben sich aneinander abarbeitender, zu Staaten organisierter Völker. Dabei verläuft die Weltgeschichte Hegel zufolge so, daß sich ihr immanentes Prinzip, der Vernunftzweck der Freiheit, unabhängig vom – bewußten – geschichtlichen Treiben der Individuen und ihren partikulären, endlichen Zwecken durchsetzt; die derart überlisteten »Individuen verschwinden vor dem allgemeinen Substantziellen, und dieses bildet sich seine Individuen selbst, die es zu seinem Zwecke nötig hat«²⁹. Diese Geschichtsphilosophie mündet ein in die problematische Lehre, »daß der Staat die weltliche Verwirklichung«³⁰ objektiver Freiheit ist, deren Gesetze »die Unterwerfung des zufälligen Willens« der einzelnen erheischen: »Wenn das Objektive an sich vernünftig ist, so muß die Einsicht dieser Vernunft entsprechend sein, und dann ist auch das wesentliche Moment der subjektiven Freiheit vorhanden«³¹. – Die Objektivität der Vernunft aber bleibt undiskutiert; sie ist theologisch verbürgt.

Hegel – an dieser Stelle nimmt Horkheimer ein wichtiges Motiv sozialistischer Kritik auf – mystifiziert die objektive Tendenz des historischen Prozesses, die sich blind aus der Unbeherrschtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse ergibt, zum Walten einer höheren Vorsehung. Sie zu erfassen ist dem philosophischen Betrachter vorbehalten, der sich über bloße Empirie erhoben hat und den »objektiven Inhalt des Weltgeistes als den seinigen«³² anerkennt. Philosophie will die »verschmähte Wirklichkeit rechtfertigen«³³. Sie tröstet die Individuen nicht, sondern versöhnt sie mit dem Weltlauf; »sie verklärt das Wirkliche, das unrecht scheint, zu dem Vernünftigen, zeigt es als solches auf, das in der Idee selbst begründet ist und womit die Vernunft befriedigt werden soll. Denn in der Vernunft ist das Göttliche«³⁴.

Die Kategorien, mit denen Hegel das vergangene Grauen glorifiziert, gelten – was Horkheimer unterstreicht – auch für die Gegenwart. Als »System der Bedürfnisse« ist die bürgerliche Gesellschaft gekennzeichnet durch »ein Wimmeln von Willkür«, das jedoch »aus sich allgemeine Bestimmungen« erzeugt, »und dieses anscheinend Zerstreute und Gedankenlose wird« – wie Hegel mit den klassischen Ökonomen sagt – »von einer Notwendigkeit gehalten, die von selbst eintritt«³⁵. Aufgabe der Staatsökonomie ist es, diese Notwendigkeit in Gestalt objektiver Gesetze aufzuspüren, die sich in »einer Masse von Zufälligkeiten«³⁶ geltend machen. Hegels Interpretation jener Wissenschaft ist insofern wiederum eine den Weltzustand »verklärende«, als sie zwar ihre historische Gewordenheit,

²⁹ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Berlin 1930, S. 37.

³⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band IV, Hamburg 1968, S. 937 f.

³¹ *Ibid.*, S. 938.

³² *Ibid.*

³³ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, I. c., S. 55.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Hegel, *Philosophie des Rechts*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, § 189, Zusatz.

³⁶ *Ibid.*

²⁵ Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*, Frankfurter Universitätsreden, XXXVII, Frankfurt am Main 1931, S. 3.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, S. 4.

²⁸ *Ibid.*, S. 4 f.

nicht aber die Vergänglichkeit ihrer Prinzipien ausspricht. Im Entdecken von Gesetzen erblickt Hegel vielmehr »das Versöhnende«, das »in der Sache liegende und sich betätigende Schein der Vernünftigkeit zu erkennen«³⁷. Seine Philosophie gliedert damit die ökonomische Sphäre in die zeitlose Logik des Weltprozesses ein.

Horkheimers Hegel-Interpretation ist zentriert um den Gedanken, daß die »verklärende« Rolle, welche Hegel der Philosophie zuspricht, gerade mit seiner unverlierbaren, obschon idealistisch formulierten Einsicht zusammenhängt, daß sich das Wesen des Menschen nicht aus der Innerlichkeit und dem persönlichen Schicksal der einzelnen ergibt, sondern aus der Analyse des kollektiven, geschichtlichen Lebens der Völker. Spekulatives Denken sollte dem »endlichen Einzelwesen« zum »begrifflichen Bewußtsein seiner Freiheit im Staat«³⁸ verhelfen, dessen es infolge der gesellschaftlichen Antagonismen dringend bedarf. Auf diese vermittelnde Funktion, damit auf Philosophie schlechthin, glaubte die europäische Gesellschaft etwa seit 1850 verzichten zu können. Sie trat ins Zeitalter des Positivismus ein, der ökonomisch vom »unmittelbaren Glauben an die prästabilisierte Harmonie der Einzelinteressen«³⁹ erfüllt war und sich im übrigen an den kontinuierlichen Fortschritt von Wissenschaft, Technik und Industrie hielt. Die Metaphysik des objektiven Geistes schien unwiederbringlich dahin.

Je mehr freilich die Hoffnungen der nachidealistischen Periode in der gesellschaftlichen Praxis unerfüllt blieben, desto häufiger kam es in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts zu bemühten, aber schwächlichen Versuchen, Sozialphilosophie (vornehmlich als Moral- und Rechtsphilosophie) auf idealistischer Grundlage zu restaurieren. Durchweg antipositivistisch gesonnen, liefen sie, wie Horkheimer zeigt, darauf hinaus, »über dem Boden der festzustellenden tatsächlichen Begebenheiten ein höheres eigengesetzliches Seins-, zum mindesten ein Geltungs- oder Sollensreich aufzuweisen, an dem die vergänglichen Menschen Anteil haben, das selbst aber nicht auf natürliche Begebnisse zurückzuführen ist«⁴⁰. Diese Versuche wollten dem Individuum »den Blick in eine überpersonale Sphäre... öffnen, die wesenhafter, sinnerfüllter, substantieller ist als sein Dasein«⁴¹. Mit Hegels Idealismus, hinter dessen konkreter Inhaltlichkeit sie weit zurückblieben, hatten sie lediglich das Moment der »Verklärung« gemein.

³⁷ Ibid. – Die materialistische Theorie tut sich demgegenüber von Anbeginn, die Gesetzmäßigkeit der ökonomischen Vorgänge zu deren metaphysischer »Vernünftigkeit« zu verklären. So schrieb Engels in seiner genialen Skizze von 1844 (deren Titel *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie* die Marxsche Lehre programmatisch vorwegnahm) vom »Gesetz der Konkurrenz«, es sei »ein reines Naturgesetz, kein Gesetz des Geistes«, und zwar ein – vergängliches – Naturgesetz, »das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht«. In: Marx/Engels, *Werke*, Band 1, Berlin 1957, S. 514; 515.

³⁸ Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*, I. c., S. 6.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., S. 8.

⁴¹ Ibid.

Horkheimers Position ergibt sich daraus, daß er den fundamentalen Mangel der gegen den Positivismus ankämpfenden sozialphilosophischen Richtungen bezeichnet. Er besteht, kurz gesagt, in deren Naivität, einerseits die wissenschaftlich konstatierbaren »Tatsächlichkeiten« unbezweifelt hinzunehmen, andererseits aber zu versuchen, »ihnen mehr oder minder konstruktiv, ... »philosophierend« Ideen, Wesenheiten, selbständige Sphären des objektiven Geistes, Sinneinheiten, Volksgeister als ebenso ursprüngliche, ja als »echtere« Seinsbestände«⁴² gegenüberzustellen. Daß es im Positivismus eine ganze Reihe unbeweisbarer metaphysischer Prämissen gibt, ist den neueren Philosophen Anlaß genug, ihn darin noch zu übertreffen. Es entsteht so ein schlechter Relativismus, der »keinen sachlich begründeten Vorzug«⁴³ dieser Theorie gegenüber jener gestattet. Die Sozialphilosophen sprechen vom Lebensprozeß der Menschen, den sie zu untersuchen haben, nur »weltanschaulich, thesenhaft, bekenntnisthaft« und machen »zwischen den Soziallehren von Auguste Comte, Karl Marx, Max Weber und Max Scheler eher den Unterschied von Glaubensakten als von wahren, falschen oder vorerst noch problematischen Theorien«⁴⁴.

Über diesen unbefriedigenden Zustand sucht Horkheimer vermittelt einer Dialektik hinauszugelangen, welche die große Hegel-Kritik des 19. Jahrhunderts in sich aufgenommen und fortgebildet hat. An die Stelle starrer Dualismen, getrennter Sphären tritt bei ihm der lebendige Begriff, der Differenz und Identität von Besonderem und Allgemeinem in sich enthält. Materiale Soziologie und Sozialphilosophie lassen sich nicht abgelöst voneinander betreiben. Die Frage nach den konkreten Formen menschlicher Vergesellschaftung schließt allemal die nach Realitätsgrad und Wert der zu betrachtenden Strukturen ein. Umgekehrt bedarf die begriffliche Arbeit des Philosophen der in gründlichen Einzeluntersuchungen gesichteten Materialien. »Das Verhältnis zwischen philosophischen und ... einzelwissenschaftlichen Disziplinen«, auf das Horkheimer wegen seiner Wichtigkeit immer wieder zurückgekommen ist, »darf nicht in dem Sinne gefaßt werden, als ob die Philosophie die entscheidenden Probleme behandle und dabei von Erfahrungswissenschaft unangreifbare Theorien, eigene Wirklichkeitsbegriffe, die Totalität umspannende Systeme konstruiere, während ... die Tatsachenforschung ihre langen, langweiligen, sich in tausend Einzelfragen aufsplitternden Einzelerhebungen anstelle, um schließlich im Chaos des Spezialistentums zu enden«⁴⁵.

Statt dessen kommt es Horkheimer darauf an, daß sich philosophische Theorie und einzelwissenschaftliche Praxis unentwegt dialektisch durchdringen und entfalten. Die Philosophie ist kein von außen an die empirischen Befunde herangetragener, fertiger Katalog von Kategorien, welcher der Dialektik des Erkenntnisprozesses (wie der Geschichte) entzogen bleibt. Als theoretische, aufs

⁴² Ibid., S. 9.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., S. 10.



die Horkheimer als »Inbegriff aller intellektuellen Mittel« bezeichnet, »um die vom trennenden Verstand gewonnenen abstrakten Momente für das Bild des lebendigen Gegenstands fruchtbar zu machen«¹⁰⁴.

Es genügt freilich nicht, was Horkheimer die gedankliche »Rekonstruktion von Tendenzen der Gesamtgesellschaft«¹⁰⁵ nennt, bloß hinsichtlich seines Verhältnisses zu den Weisen analytischen Wissens zu charakterisieren. Die gesellschaftliche Realität geht in die Theorie nicht nur in einzelwissenschaftlich gleichsam filtrierter Form ein. Jene ist ebenso sehr ein Ganzes von Einsichten, das »aus einer bestimmten Praxis, aus bestimmten Zielsetzungen herrührt«¹⁰⁶. Der Materialismus erstreckt sich auch auf seine eigene Konstruktion. Diese ist ein geschichtlich entsprungenes, vergängliches Produkt, das »Menschen in der Auseinandersetzung mit ihrer gesellschaftlichen und natürlichen Umwelt entwerfen«¹⁰⁷. – Die fortwährende Reflexion auf ihre eigene Bedingtheit gehört zu den Wesenszügen der Horkheimerschen Theorie. Bei aller objektiven Blickrichtung bekennt sie ein, daß sie von leibhaftigen Menschen und deren Verlangen nach einer glücklicheren Welt entscheidend mitbestimmt wird. In der Parteilichkeit für die objektive Möglichkeit eines Besseren besteht ihr »aktive(r) Humanismus«¹⁰⁸. Horkheimer hat sich des Ausdrucks selten nur bedient. In seinen Essays geht es nicht um ein überzeitlich-affirmatives »Menschenbild«, sondern darum, eine »klare Stellung zu den geschichtlichen Problemen der Epoche«¹⁰⁹ zu gewinnen. Als »bloßes Bekenntnis zu sich selbst«, als leeres Sollen kann es keinen wirklichen Humanismus geben. Gegenwärtig besteht er »in der Kritik der Lebensformen . . . und in der Anstrengung, sie in vernünftigen Sinne zu verändern«¹¹⁰.

IV

Im abschließenden Teil sei der mit der Zeitschrift weniger vertraute oder gar neue Leser auf die für den heutigen Stand der Diskussion wesentlichsten Problemkomplexe hingewiesen, die vom Horkheimerschen Kreis im Laufe der Jahre

¹⁰⁴ Ibid. S. 20; cf. auch S 24 – Horkheimer fußt hier die Hegel-Rezeption und -Kritik des reifen Marx weiter, wie sie in der (erkenntnistheoretisch) bedeutenden *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* von 1857/58 vorliegt. Das zentrale Problem dieses Textes ist die Methode des »Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten«. Cf. Marx/Engels, *Werke*. Band 13. Berlin 1964, S. 615 ff.

¹⁰⁵ Horkheimer, *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*, in: *ibid.*, Jahrgang III, 1934, Heft 1, S. 23.

¹⁰⁶ Horkheimer, *Materialismus und Moral*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 11, 1933, Heft 2, S. 195.

¹⁰⁷ Horkheimer, *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*, in: *ibid.*, Jahrgang III, 1934, Heft 1, S. 26.

¹⁰⁸ Horkheimer, *Montaigne und die Funktion der Skepsis*, in: *ibid.*, Jahrgang VII, 1938, Doppelheft 1/2, S. 49.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Ibid.

Alfred Schmidt: Die 'Zeitschrift für Sozialforschung'. Geschichte und gegenwärtige Bedeutung, in: 'Nachdruck' 'Beitrag zur Sozialforschung', Bd I (1932), Kösel-Verlag München 1970, S. 5*-63*



behandelt wurden. Die Auswahl der Autoren erfolgt dabei unter dem Gesichtspunkt, den Leser paradigmatisch in das für den theoretischen Gehalt der Zeitschrift insgesamt Verbindliche einzuführen. Der Verfasser kann selbstverständlich in eine materiale Erörterung der einzelnen Themen nicht wirklich eintreten, sondern muß sich damit begnügen, gewisse Kernpunkte zu bezeichnen.

Daß die Physiognomie der Zeitschrift von den philosophisch gerichteten Arbeiten Horkheimers geprägt ist, bedarf nach dem hier Entwickelten keiner weiteren Frage. Ihre Bedeutung besteht nicht allein darin, daß sie den kategorialen Rahmen des Unternehmens abstecken und dessen theoretisch-praktische Ziele konzipieren. Horkheimer hat vielmehr die Problematik modernen Philosophierens inhaltlich vorangebracht. Seine eigenen Denkmotive entfalten sich stets am konkreten Material gegnerischer Positionen. So ergibt sich sein Entwurf einer materialistischen, sozialpsychologisch angereicherten Theorie des historisch-gesellschaftlichen Prozesses nicht zuletzt aus der eingehenden Kritik der geisteswissenschaftlichen Methode Diltheys, der Jasperschen Weltanschauungspsychologie, der Daseinsanalytik Heideggers und der philosophischen Anthropologie Schelers. Die wichtigsten Studien hierzu sind: *Geschichte und Psychologie* (1932), *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (1935), *Egoismus und Freiheitsbewegung* (1936), eine Arbeit übrigens, die zum Besten zählt, was Horkheimer je geschrieben hat, schließlich *The Relation between Psychology and Sociology in the Work of Wilhelm Dilthey* (1939).

Was die Interpretation des (in der fachphilosophischen Literatur zumeist gänzlich mißverstandenen) Materialismus betrifft, so sei an die grundlegenden Texte *Materialismus und Metaphysik* und *Materialismus und Moral* aus dem Jahre 1933 erinnert, in denen Horkheimer dartut, daß der Marxsche Materialismus keine definitive, gar positive »Weltanschauung« anstrebt, sondern einen gesellschaftlichen Zustand, in dem seine Kategorien ungültig werden, weil es den solidarischen Menschen gelungen ist, ihre Geschichte bewußt zu gestalten und so die Macht der – bislang undurchschauten – ökonomischen Determination ihres Lebens zu brechen. Der gleichwohl verbleibende (im engeren Sinn) »metaphysische« Materialismus geht für Horkheimer, der hierin der Aufklärung und Schopenhauer¹¹¹ folgt, aus der naturhaften Bedürftigkeit und unentrinnbaren Endlichkeit der menschlichen Gattung hervor. – Ein Tatbestand, der aller Utopie spottet und sich in Horkheimers Denken als Moment von Demut und Trauer durchhält.

Ferner seien die für die heutige philosophische, zumal erkenntnistheoretische Dis-

¹¹¹ Horkheimer hat sich hinsichtlich seines – oft übersehenen – Verhältnisses zu Schopenhauer unlangst folgendermaßen ausgesprochen: »Der metaphysische Pessimismus, implizites Moment jedes genuinen materialistischen Denkens, war seit je mir vertraut. Meine erste Bekanntschaft mit Philosophie verdankt sich dem Werk Schopenhauers; die Beziehung zur Lehre von Hegel und Marx, der Wille zum Verständnis wie zur Veränderung sozialer Realität haben, trotz dem politischen Gegensatz, meine Erfahrung seiner Philosophie nicht ausgelöscht«. In: *Kritische Theorie*, herausgegeben von Alfred Schmidt, Band I, Frankfurt am Main 1968, S. XIII.



kussion um Marx und den Marxismus¹¹², aber auch für die methodologischen Auseinandersetzungen in der deutschen Soziologie wichtigen Texte wenigstens erwähnt: *Wissenschaft und Krise* (1932), *Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie* (1934), *Zum Problem der Wahrheit* (1935), die gegen den logischen Positivismus gerichtete Studie *Der neueste Angriff auf die Metaphysik* (1937) sowie die berühmt gewordene programmatische Arbeit *Traditionelle und kritische Theorie* aus dem selben Jahr, in welcher die qualitative Differenz der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie von der auf Descartes' *Discours de la Méthode* zurückgehenden Erkenntnisart eindringlich dargetan wird.

Hinzuweisen ist schließlich noch auf einen höchst aktuellen Aspekt der Horkheimerschen Essays (der wegen ihres, traditionell gesprochen, »systematischen« Anspruchs leicht übergangen wird). Darauf nämlich, daß sie – man denke nur an die Arbeiten über Jaspers' *Nietzsche*, über Bergson und Montaigne – nach Methodik und Darstellungsweise beachtliche Ansätze zu einer marxistischen Geschichtsschreibung der Philosophie enthalten. Überaus behutsam bedient sich Horkheimer des (von ihm und seinen Freunden gewissermaßen wiederentdeckten) authentischen Ideologiebegriffs, der in seiner »wissensoziologischen« Umbildung bei Mannheim und Scheler ebenso entschärft und verwässert wurde wie im offiziellen kommunistischen Sprachgebrauch, der vor einem Terminus wie »marxistische Ideologie« nicht zurückschreckt.

Die philosophischen Beiträge Horkheimers wurden (wie die der anderen Autoren des Kreises) im Institut vor ihrem Erscheinen ausführlich diskutiert. Einen erheblichen Anteil daran hatte Herbert Marcuse, dem die präzise Formulierung wichtiger Kategorien der kritischen Gesellschaftstheorie zu verdanken ist. Unter dem Einfluß des Instituts löste sich Marcuse von seinen phänomenologisch-fundamentalontologischen Anfängen und wandte sich dem Marxismus zu, den er zunächst noch hatte mit Heidegger verbinden wollen¹¹³. Marcuse zählte schon früh zu den Mitarbeitern der Zeitschrift. 1934 erschien eine ideologiekritische Analyse des unter Hitler verkündeten »heroisch-völkischen Realismus« unter dem Titel *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, 1936 eine Studie *Zum Begriff des Wesens*, welche diese von den Ökonomen der Zeitschrift (etwa Grossmann) benutzte Kategorie historisch-systematisch erörtert, 1937 *Über den affirmativen Charakter der Kultur* sowie der (Horkheimers programmatische Arbeit ergänzende) Aufsatz *Philosophie und kritische*

¹¹² Cf. zu Horkheimers Beitrag zu einer materialistischen Erkenntnistheorie den Aufsatz des Verfassers *Zur Idee der kritischen Theorie*, der auch das Verhältnis von analytischer und dialektischer Vernunft berührt. In: Horkheimer, *Kritische Theorie*, Band II, Frankfurt am Main 1968 S. 333 ff.

¹¹³ Cf. dazu meinen Aufsatz *Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse*, in: *Antworten auf Herbert Marcuse*, herausgegeben von Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 1968, S. 17 ff.



Theorie, 1938 *Zur Kritik des Hedonismus*, ein Aufsatz, worin Marcuse gegenüber den (seit der Antike verbreiteten) Vorstellungen privaten Wohlergehens und subjektiver Zufriedenheit die Idee der »Objektivität des Glücks« vertritt, und 1941 *Some Social Implications of Modern Technology*.

Hier sei lediglich auf den im Anschluß an Horkheimers Überlegungen entstandenen Essay *Philosophie und kritische Theorie* kurz eingegangen. Marcuse hält sich an die vom jungen Marx ausgesprochene These, daß die Kritik des Bestehenden anheben müsse mit dessen fortgeschrittenster Gestalt. Diese aber bestand im Deutschland der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts in der spekulativen Philosophie. Daß sich Marx und Engels intensiv mit ihr abgaben, bedeutet daher für Marcuse nicht, daß sie sich selbst als Philosophen verstanden und ihren neuen, »gegenständliche Tätigkeit« pointierenden Materialismus »als ein philosophisches System gegen andere philosophische Systeme«¹¹⁴ stellen wollten. An Hegels Dialektik anknüpfend, vermieden sie es, unter dem anderswo längst erreichten »Niveau der Geschichte«¹¹⁵ zu bleiben. Nachdem einmal, schreibt Marcuse, die »ökonomischen Verhältnisse als für das Ganze der bestehenden Welt verantwortlich« erkannt und als gesellschaftlicher »Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit«¹¹⁶ erfaßt waren, bedurfte es der Philosophie als einer von den Realien der Geschichte abgelösten Wissenschaft dieses »Gesamtzusammenhangs« nicht mehr, den sie unterm Titel eines »eigentlichen Seins« erforscht hatte, dessen »letzte und allgemeinste Gründe«¹¹⁷ sie aufzudecken beabsichtigte. Im deutschen Idealismus nun – und das ist der für Marcuse entscheidende Aspekt der »Aufhebung« des Hegelschen Systems in der kritisch-revolutionären Theorie – wird jenes »eigentliche Sein«, die »Substanz« der Wirklichkeit, auf den Begriff der – mit Freiheit und Subjektivität identischen – Vernunft gebracht. Vernunft war die einzige Kategorie philosophischen Denkens, die während der Jahrhunderte auf das empirische »Schicksal der Menschheit« bezogen blieb. Die durch Marx und Engels bewirkte Revolution in der Philosophie besteht Marcuse zufolge wesentlich darin, daß sie die Probleme der Vernunft, welche seither zugleich die der condition humaine und ihrer welthistorisch noch unverwirklichten Möglichkeiten gewesen waren, auf einen materiellen Boden stellten. Sie zeigten, daß die Philosophie Fragen aufwirft, denen mit ihren eigenen, rein begrifflichen Mitteln nicht beizukommen ist: es bedarf »umwälzender Praxis«, die sich an einer qualitativ neuen Art theoretischer Besinnung orientiert.

Das ehemals philosophische Interesse, sich die konkrete Totalität der Welt anzueignen, erscheint in veränderter Gestalt in den ökonomischen Kategorien der Marxschen Theorie. Diese beansprucht, die gesamte Menschen- und Güterwelt

¹¹⁴ Marcuse, *Philosophie und kritische Theorie*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang VI, 1937, Heft 3, S. 632.

¹¹⁵ Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 1, Berlin 1957, S. 380; cf. auch S. 379.

¹¹⁶ Marcuse, *Philosophie und kritische Theorie*, in: *ibid.*, S. 631.

¹¹⁷ *ibid.*, S. 632.



aus dem gesellschaftlichen Sein der Epoche abzuleiten. Damit wird jedoch, worauf Marcuse nachdrücklich verweist, die eigentümliche Gebrochenheit des marxistischen Verhältnisses zur Philosophie keineswegs beseitigt. Der dialektische Materialismus leistet mehr als die nationalökonomische oder soziologische Fachwissenschaft; er kritisiert »das Ganze des gesellschaftlichen Seins« unter dem Aspekt der Notwendigkeit, reale Humanität herzustellen. Diese geht hinaus über eine lediglich »neu geregelte Wirtschaftsform«¹¹⁸, über alle bloß sozialtechnischen Maßnahmen. Humanität meint »das Entscheidende, wodurch die Gesellschaft erst vernünftig wird: die Unterordnung der Wirtschaft unter die Bedürfnisse der Individuen . . . In der vernünftigen Wirklichkeit soll . . . nicht mehr der Arbeitsprozeß schon über das allgemeine Dasein der Menschen entscheiden, sondern die allgemeinen Bedürfnisse über den Arbeitsprozeß«¹¹⁹. Der Materialismus, soweit er ökonomischer Determinismus ist, zielt, mit anderen Worten, auf einen Zustand ab, in dem er aufhört, den menschlichen Lebensprozeß richtig zu erklären. Soweit er, als »metaphysischer« Materialismus, unaufhebbar ist, gründet er im appetitus naturalis, dem unausrottbaren Glücksverlangen aller Kreatur. Horkheimer gegenüber (der sich freilich nie zum Sprecher asketischer Ideale gemacht hat) betont Marcuse stärker die positive, »hedonistische« Seite der sinnlich-leiblichen Existenz des Menschen. Von ihr aus beurteilt Marcuse Maßnahmen, die vorgeben, den Sozialismus zu verwirklichen. So hebt er, anspielend wohl auf das sowjetrussische Experiment der zwanziger und dreißiger Jahre, nachdrücklich hervor, wie wichtig es ist, Mittel und Zwecke nicht zu verwechseln: »Nicht daß der Arbeitsprozeß planvoll geregelt ist, sondern welches Interesse die Regelung bestimmt, ob in diesem Interesse die Freiheit und das Glück der Massen aufbewahrt sind, wird wichtig. Die Vernachlässigung dieses Elements nimmt der Theorie etwas Wesentliches: sie eliminiert aus dem Bilde der befreiten Menschheit die Idee des Glücks, durch das sie sich von aller bisherigen Menschheit unterscheiden soll. Ohne die Freiheit und das Glück in den gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen bleibt auch die größte Steigerung der Produktion und die Abschaffung des individuellen Eigentums an den Produktionsmitteln noch der alten Ungerechtigkeit verhaftet«¹²⁰.

Dieses emphatische Interesse an einem menschenwürdigeren Zustand verbindet die sozialistische Theorie mit dem philosophischen Erbe. Deshalb rechtfertigt Marcuse die häufige Diskussion philosophischer Grundbegriffe in der *Zeitschrift für Sozialforschung*, indem er den bürgerlichen Vorwurf entkräftet, es werde in jenen Aufsätzen »wissenssoziologisch« oder »soziologistisch« mit der Philosophie umgesprungen: »Niemals handelte es sich . . . nur um eine soziologische Analyse, um die Zuordnung philosophischer Lehrmeinungen zu gesellschaftlichen Standorten. Niemals wurde auch versucht, bestimmte philosophische Inhalte in gesellschaftliche Sachverhalte aufzulösen. Sofern die Philosophie mehr als Ideologie

¹¹⁸ Ibid., S 638.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid.



ist, muß jeder derartige Versuch scheitern. Die Auseinandersetzung der kritischen Theorie mit der Philosophie ist an dem Wahrheitsgehalt der philosophischen Probleme und Begriffe interessiert: sie setzt voraus, daß Wahrheit wirklich in ihnen enthalten ist. Das Geschäft der Wissenssoziologie dagegen betrifft immer nur die Unwahrheiten, nicht die Wahrheiten der bisherigen Philosophie«¹²¹.

Freilich ist Marcuse sich darüber im klaren, daß die Philosophie in ihrer vorliegenden Form nicht in die Theorie der Gesellschaft eingegangen ist (oder künftig eingehen kann); denn was in ihr »an Wahrheit steckt, war unter Abstraktion von dem konkreten Status des Menschen gewonnen und ist nur in solcher Abstraktheit wahr«¹²². Das Philosophische wirkt nur vermittelt seiner bestimmten Negation in der Marxschen Theorie fort; es ist aufbewahrt im kritischen Impuls ihrer ökonomischen und politischen Begriffe. Daß die Theorie den gesellschaftlichen Prozeß als konkrete Totalität zu begreifen sucht, bedeutet nicht, daß es angeht, »unter Berufung hierauf die ökonomischen Begriffe wieder in philosophische aufzulösen«¹²³. Das nämlich hieße vergessen, daß der Marxismus ein ökonomisches, kein philosophisches System ist: das der gegebenen Produktionsverhältnisse¹²⁴. Alle für die theoretische Konstruktion bedeutsamen philosophischen Sachverhalte, darauf läuft Marcuses Marx-Interpretation hinaus, sind streng aus dem ökonomischen Kontext zu entwickeln.

Wenden wir uns jetzt den – im engeren Sinn – psychologischen Beiträgen der Zeitschrift zu. Die meisten stammen von Fromm, der sich eingehend mit der seinerzeit vielerörterten, noch heute nicht befriedigend gelösten Frage beschäftigte, ob und gegebenenfalls wie historischer Materialismus und Psychoanalyse miteinander vereinbar seien. Die damalige Leistung Fromms ist um so höher zu veranschlagen, als die parteikommunistischen Diskussionen der Freudschen Lehre (wie übrigens noch heute) ein sehr mäßiges, oft primitiv-polemisches Niveau aufwiesen. Pawlows Reflexologie, die russische Version des Behaviorismus, war schon um 1930 so gut wie sakrosankt¹²⁵. Sie wurde äußerlich mit dem obendrein

¹²¹ Ibid., S. 640.

¹²² Ibid.

¹²³ Ibid., S. 631.

¹²⁴ Ein Gedanke, der besonders von Adorno aufgenommen und fortgebildet wurde.

¹²⁵ Heftig umstritten war in der sowjetischen Literatur Wilhelm Reich, insbesondere sein Aufsatz *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse*, der in der Zeitschrift *Unter dem Banner des Marxismus*, III, 1929, erschienen war. Die Polemik gegen Reich charakterisierte die ganze Art der offiziellen Beschäftigung mit Freud und seinen linken Schülern. Ihnen wurden bürgerlicher Individualismus, mangelnde Dialektik, Biologismus und ähnliche, politisch ausgegrenzte Sünden vorgeworfen. Letztlich glaubte man – und hierin liegt eine wichtige theoretische Differenz zwischen der Frankfurter Schule und dem Sowjetmarxismus –, Geschichtsforschung ohne Psychologie treiben zu können. Cf. hierzu vor allem die beiden (gegen Reich gerichteten) Aufsätze von Sapir, *Freudismus, Soziologie, Psychologie*, in: *Unter dem Banner des Marxismus*, III, 1929, und IV, 1930. Neu abgedruckt im Sammelband *Antiautoritäre Erziehung*, IV, Berlin o. J., S. 53 ff. – Cf. zum Gesamtkomplex ferner die instruktive Arbeit von Siegfried Bernfeld, *Die kommunistische Diskussion um die Psychoanalyse und Reichs »Widerlegung der Todestrieb-*



groben Basis-Überbau-Schema verbunden, wie es Plechanow in seinem für die Entwicklung der russischen Sozialdemokratie einflußreichen Buch *Grundprobleme des Marxismus* (1908) aufgestellt hatte. Plechanow suchte die zwischen dem (selbst durch Bewußtsein vermittelten) gesellschaftlichen Sein und den Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins vermittelnden Instanzen aufzuspüren und gelangte dabei zu der These, daß »alle Ideologien in der Psychologie der betreffenden Epoche ihre gemeinsame Wurzel haben«¹²⁶. Die gesellschaftliche Psychologie wiederum – Plechanow versteht sie rationalistisch – ist »teils unmittelbar durch die Ökonomie, teils durch die ganze darauf sich erhebende sozialpolitische Ordnung«¹²⁷ determiniert; ihre Eigenschaften spiegeln sich in den Ideologien wider. Bei Plechanow, so viel dürfte hieraus hervorgehen, wird das anstehende Problem kaum bezeichnet, geschweige denn gelöst.

Fromms Arbeiten in der Zeitschrift gehen entschieden weiter. Zu nennen sind die überaus lesenswerten (manche Motive des späteren Marcuse vorwegnehmenden) Arbeiten: *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie* (1932), *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie* (1932), *Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie* (1935) und *Zum Gefühl der Ohnmacht* (1937). – Hier sei knapp auf den zuerst genannten Aufsatz eingegangen, der die wesentlichen Überlegungen Fromms zur Freudschen Theorie programmatisch vorführt. Deren ursprüngliches Konzept bleibt für Fromm verbindlich; er läßt die »metapsychologischen« Spekulationen des späten Freud, insbesondere dessen Annahme eines Todestriebes, auf sich beruhen und geht davon aus, daß die »menschliche Seelentätigkeit sich in Anpassung an Lebensvorgänge und Lebensnotwendigkeiten entwickelt und daß die Triebe als solche gerade dem biologischen Todestrieb entgegengesetzt sind«¹²⁸.

Fromm bezeichnet die Psychoanalyse als eine »naturwissenschaftliche, materialistische Psychologie«, weil sie nachgewiesen hat, daß das menschliche Verhalten Regungen und Bedürfnissen gehorcht, »die von den physiologisch verankerten, selbst nicht unmittelbar beobachtbaren ›Trieben‹ gespeist werden«¹²⁹. Materialistisch an der Freudschen Lehre ist für Fromm ferner, daß sie gezeigt hat, einen wie schmalen Sektor des Psychischen das bewußte Seelenleben bildet, das – modern gesprochen – eine zerbrechliche Oberflächenstruktur ist, getragen von der Tiefenstruktur des Unbewußten, das sich in privaten und kollektiven Ideologien (»Rationalisierungen«) verkleidet, die »Ausdruck bestimmter, trieblich verankerter Wünsche und Bedürfnisse«¹³⁰ sind. Darüber hinaus ist die Psychoanalyse

hypothese, in: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, XVIII. Band, Heft 1, 1932. Neu abgedruckt im Sammelband *Antiautoritäre Erziehung*, III, Berlin 1968, S. 126 ff.

¹²⁶ Plechanow, *Grundprobleme des Marxismus*. Berlin 1958, S. 85.

¹²⁷ *Ibid.*, S. 84

¹²⁸ Fromm, *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 1, 1932, Doppelheft 1/2, S. 28, Fußnote 2.

¹²⁹ *Ibid.*, S. 28

¹³⁰ *Ibid.* – Freilich ist die Bezeichnung der Psychoanalyse als »materialistisch« mit größerer



für Fromm insofern eine primär historische Methode, als sie die Triebstruktur eines Menschen primär aus seinem Lebensschicksal abzuleiten lehrt, genauer aus dem Einfluß, den dieses auf die »mitgebrachte Konstitution«¹³¹ ausübt. Gegenüber den Selbsterhaltungstrieben haben die Sexualtriebe »infolge ihrer Aufschiebbarkeit, Verdrängbarkeit, Sublimierbarkeit und Verwandelbarkeit einen viel elastischeren und geschmeidigeren Charakter«¹³², das heißt, sie können sich den wechselnden Anforderungen der gesellschaftlichen Realität weitgehend anpassen. Die »aktive und passive Anpassung biologischer Tatbestände, der Triebe, an soziale« berechtigt, wie Fromm ausführt, dazu, »vom Problem des Individuums zu dem der Gesellschaft, von der Personalpsychologie zur Sozialpsychologie vorzustoßen«¹³³.

Daß dabei Schwierigkeiten auftauchen, die vermieden werden, wenn sich die Analyse auf den individuellen Bereich beschränkt, besagt nichts gegen die Richtigkeit dieses aus der »Ausgangsposition«¹³⁴ Freuds selbst sich ergebenden Schrittes; denn die Gesellschaft ist, wie die kollektiven Gebilde überhaupt, keine überindividuelle Entität. Bei aller Eigendynamik des Sozialen gehen dessen Strukturen, wie entfremdet sie auch den Individuen entgegnetreten mögen, allemal aus dem Wechselspiel individueller Akte hervor. Wie Individuum und Gesellschaft sich ineinander spiegeln, so auch Psychologie und Soziologie. Diejenige Soziologie nun, welche durch psychoanalytische Methoden am wirksamsten bereichert werden kann, ist für Fromm der historische Materialismus. Freud hat, entgegen den Behauptungen mancher Kritiker, das Individuum stets in seiner sozialen Bedingtheit und Verflochtenheit gesehen. Die einer Menschengruppe gemeinsamen »Lebensschicksale« liegen keineswegs »im Bereich des Zufälligen und Persönlichen, sondern . . . sind identisch mit der sozialökonomischen Situation dieser Gruppe«¹³⁵. Analytische Sozialpsychologie treiben heißt daher für Fromm, »die Triebstruktur, die libidinöse, zum großen Teil unbewußte Haltung einer Gruppe aus ihrer sozialökonomischen Struktur heraus zu verstehen«¹³⁶, die freilich vom heranwachsenden Kind nie unmittelbar als solche, sondern im Medium der Familie und ihrer Konflikte erlebt wird. Hieraus ergibt sich für Fromm folgendes methodologische Programm: »Die sozialpsychologischen Erscheinungen sind auf-

Schwierigkeiten belastet, als es hier den Anschein hat. Wenn Materialismus bedeutet, daß Geistiges (oder Psychisches) aus einem ihm Transzendenten, »Materiellen«, erklärt wird, dann ist Freud kein Materialist; denn seine Lehre vom Unbewußten liefert eine »innerpsychische« Erklärung psychischer Phänomene; sie schiebt dem Unbewußten eine Eigengesetzlichkeit (der Interpretation unterliegende Symbolsprache) zu. Demgegenüber bleibt es bloße Versicherung, wenn Freud (worauf Fromm hier anspielt) die Triebe zugleich als etwas somatisch Gebundenes definiert. Das Verhältnis beider Aspekte des Unbewußten: Eigengesetzlichkeit und physiologische Funktionalität, bleibt erkenntnistheoretisch ungeklärt.

¹³¹ Ibid., S. 29; cf. auch S. 31.

¹³² Ibid., S. 30.

¹³³ Ibid., S. 31.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid., S. 34.

¹³⁶ Ibid.



zufassen als Prozesse der aktiven und passiven Anpassung des Triebapparates an die sozialökonomische Situation. Der Triebapparat selbst ist ... biologisch gegeben, aber weitgehend modifizierbar; den ökonomischen Bedingungen kommt die Rolle als primär formenden Faktoren zu. Die Familie ist das wesentlichste Medium, durch das die ökonomische Situation ihren formenden Einfluß auf die Psyche des einzelnen ausübt. Die Sozialpsychologie hat die gemeinsamen – sozial relevanten – seelischen Haltungen und Ideologien – und insbesondere deren unbewußte Wurzeln – aus der Einwirkung der ökonomischen Bedingungen auf die libidinösen Strebungen zu erklären«¹³⁷.

Man sieht: Fromm geht die von älteren Marxisten wie Plechanow aufgeworfene Frage nach den psychischen, zwischen Sein und Bewußtsein vermittelnden Gliedern in weit konkreterer Weise an. Wichtig ist für ihn, daß die Vereinbarkeit von Freud und Marx in eben dem Maße zunimmt, wie einerseits klar bleibt, daß der historische Materialismus von Hause aus keine psychologische Theorie und schon gar keine »ökonomistische Psychologie«¹³⁸ ist; und andererseits die Psychoanalyse nicht rein biologisch verstanden wird, sondern als Studium der »Anpassung biologischer Faktoren ... an soziale«¹³⁹. Dabei ist das psychologische Mißverständnis Marxens womöglich noch verbreiteter und folgenreicher als das biologistische Freuds. Interpreten wie Russell oder Scheler erblicken im marxistischen Materialismus eine primitive Lehre vom Kampf um Futterplätze, welche den – isolierten – Trieb der Selbsterhaltung an die erste Stelle rückt, de Man deutet ihn als »Bestimmung des gesellschaftlichen Verhaltens durch den Erwerbstrieb«¹⁴⁰. Dieser aber gehört zu offenkundig dem liberalistischen und – in seiner brutal-kriegerischen Form – imperialistischen Zeitalter an, als daß er von Marx und Engels unbesehen als allgemein-menschlicher Zug hätte angenommen werden können. Fromm zeigt, daß der historische Materialismus nur in dem ganz abstrakten Sinn psychologische Voraussetzungen hat, daß er von Menschen und den sie motivierenden Bedürfnissen ausgeht, die sich im Verlauf der Geschichte vermannigfachen und so die materielle Produktion anspornen. Nur insofern beeinflusst Ökonomisches das psychologische Moment im historischen Materialismus. Wenn dieser die Geschichte aus ökonomischen Ursachen zu erklären sucht, so ist damit – was Fromm unterstreicht – »nicht Ökonomie als subjektives psychologisches Motiv, sondern als objektive Bedingung der menschlichen Lebenstätigkeit gemeint«¹⁴¹.

Ausgehend von dem gegen Feuerbach gerichteten Abschnitt der *Deutschen Ideologie* sowie dem im ersten Band des *Kapitals* entwickelten Arbeitsbegriff, zeigt Fromm, daß durch diesen objektiven Charakter des historischen Materialismus die Tatsache der menschlichen Aktivität nicht sowohl ignoriert als vielmehr

¹³⁷ Ibid., S. 39 f.

¹³⁸ Ibid., S. 40.

¹³⁹ Ibid., S. 41.

¹⁴⁰ Zitiert von Fromm, *ibid.*, S. 41.

¹⁴¹ *Ibid.* S. 44.



bestätigt wird. Die von den Menschen jeweils vorgefundenen – natürlichen und historisch veränderten – Umstände schreiben ihnen eine bestimmte Lebens- und damit Denkweise vor, und der geschichtliche Prozeß insgesamt stellt sich dar als »Prozeß der aktiven und passiven Anpassung des Menschen«¹⁴² an objektive Gegebenheiten. Zu ihnen zählt auch der Mensch als tätiges Subjekt, auch er »ist ein Naturgegenstand, ein Ding, wenn auch lebendiges, selbstbewußtes Ding«¹⁴³. Fromm erinnert hier an die berühmte Stelle im *Kapital*, wo Marx zweckmäßige Arbeit als einen Prozeß kennzeichnet, »worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert« und dabei »dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht«¹⁴⁴ gegenübertritt. Wichtig hieran ist für Fromm dieses nach der subjektiven wie objektiven Seite unausrottbare Naturmoment, an das alle Geschichte gebunden bleibt. Objektiv liefert die Natur das Material, an dem allein menschliche Arbeit sich vergegenständlichen kann, subjektiv liefert sie die anatomisch-physiologische und psychische Beschaffenheit des Menschen, die (im weitesten Sinn) zu seiner »Leiblichkeit«¹⁴⁵ gehörenden Kräfte. Wohl hat Marx mit größtem Nachdruck darauf bestanden, daß der Mensch seine eigene wie die äußere Natur im historisch-gesellschaftlichen Prozeß beträchtlich umgestaltet; daß es falsch wäre, namentlich der menschlichen Natur dogmatisch irgendwelche konstanten Qualitäten zuzusprechen. Aber er hütet sich zugleich, die Naturbasis in reine Prozessualität aufzulösen, das Vermittelte in die geschichtlich wandelbaren Bedingungen seiner Vermittlung. Nur so ist zu verstehen, daß die Kritik der politischen Ökonomie »die menschliche Natur im allgemeinen« und die »in jeder Epoche historisch modifizierte Menschennatur«¹⁴⁶ auseinanderhält. Zwar ist dieser Unterschied ein dialektisch-relativer, aber er bleibt während des gesamten Geschichtsverlaufs vorhanden; die historische Dialektik setzt, anders gesagt, die materialistische Erkenntnistheorie nicht außer Kraft.

Hiervon geht Fromms Versuch aus, die Marxsche Lehre um Freudsche Einsichten zu bereichern. Die Psychoanalyse kann, wie er näher ausführt, »der umfassenderen Erkenntnis eines der im gesellschaftlichen Prozeß wirksamen Faktoren, der Beschaffenheit des Menschen selbst, seiner »Natur«¹⁴⁷, dienen. »Sie reiht den Triebapparat des Menschen in die ... natürlichen Bedingungen ein, die selber modifizieren, aber in deren Natur auch die Grenzen der Modifizierbarkeit liegen«¹⁴⁸. Der menschliche Triebapparat bildet eine der unabdingbaren Voraussetzungen des gesellschaftlichen Unterbaus. Freilich nicht in seiner »biologischen

¹⁴² Ibid

¹⁴³ Marx, *Das Kapital*, Band I, I. c., S. 211.

¹⁴⁴ Ibid., S. 185.

¹⁴⁵ Ibid

¹⁴⁶ Ibid., S. 640, Fußnote 63.

¹⁴⁷ Fromm, *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*, I. c., S. 45.

¹⁴⁸ Ibid. – Fromm denkt hier wiederum ans *Kapital*, wo Marx häufig darauf zu sprechen kommt, daß die körperliche Organisation der Individuen und das durch sie vermittelte Verhältnis zur außermenschlichen Natur sowie deren Beschaffenheit selbst dem menschlichen Willen



›Urform‹¹⁴⁹, sondern in stets schon historisch vermittelter Gestalt: »Die menschliche Psyche bzw. deren Wurzeln, die libidinösen Kräfte, gehören mit zum Unterbau, sie sind aber nicht ... ›der Unterbau‹, wie eine psychologistische Interpretation meint, und ›die‹ menschliche Psyche ist ... immer nur die durch den gesellschaftlichen Prozeß modifizierte Psyche«¹⁵⁰. Erst Freud hat nach Fromm eine »Wissenschaft von den seelischen Eigenschaften des Menschen« entwickelt, »die für den historischen Materialismus brauchbar ist«¹⁵¹.

Fromm denkt hier an die Problematik der bekannten Marxschen These, daß »das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte Materielle«¹⁵² sei. Ohne psychologische Feinheiten kamen die Marxisten bei der Diskussion der Frage nach dem Wie dieser »Umsetzung« und »Übersetzung« nur in den Fällen aus, wo es sich um Ideologien handelte, die eindeutig zweckrational Klassenpositionen abstützten, oder wo es darum ging, in einem ersten Schritt »richtige Zuordnungen zwischen ökonomischem Unterbau und ideologischem Überbau vorzunehmen«¹⁵³. Daß es damit sein Bewenden nicht haben kann, wurde immer wieder ausgesprochen. So in den Engelsschen Altersbriefen, die konzedieren, wie sehr es zunächst darauf ankam, das neue Erklärungsprinzip der Geschichte gegen den Idealismus durchzusetzen, wobei freilich nicht selten die formelle gegenüber der inhaltlichen Seite vernachlässigt wurde.

Hier nun liegt für Fromm die Aufgabe einer marxistischen, politisch wirksamen Sozialpsychologie. Sie hat nachzuweisen, daß »die Produkte von bestimmten Wünschen, Triebregungen, Interessen, Bedürfnissen ... , selber zum großen Teil nicht bewußt, als ›Rationalisierung‹ in Form der Ideologie auftreten«¹⁵¹. Jene seelischen Tatbestände gründen zwar im Biologischen, aber sie sind, wie Fromm betont, nach Umfang und Inhalt ökonomisch-gesellschaftlich bedingt. Eine analytische Sozialpsychologie hat die Menschen als Produzenten ihrer ideologischen Formen zu untersuchen und dabei »die Eigenart« des »Produktionsprozesses der Ideologien, die Art des Zusammenwirkens ›natürlicher‹ und gesellschaftlicher Faktoren in ihm«¹⁵³, darzustellen und zu erklären.

Es ist interessant zu verfolgen, wie Fromm versucht, die Marxsche Analyse des Arbeitsprozesses (wenn auch nicht in seiner spezifisch kapitalistischen Gestalt) für sein Programm nutzbar zu machen: »Die Psychoanalyse kann ... zeigen, wie

Schranken auferlegen, wie auch die wirtschaftliche Ausbeutbarkeit des menschlichen Organismus trotz dessen Elastizität physisch begrenzt ist

¹⁴⁹ *Ibid.* – Von einer solchen Urform ist auch bei Marx hinsichtlich der menschlichen Arbeit keine Rede. Das *Kapital* geht aus von der – ideell vorweggenommenen – »Formveränderung des Natürlichen« (einschließlich des Menschen), nicht von »ersten tierartig instinktmaßigen Formen der Arbeit« (I. c., S. 186, 185).

¹⁵⁰ Fromm. *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*, I. c., S. 45 f.

¹⁵¹ *Ibid.*, S. 46.

¹⁵² Marx. *Das Kapital*, Band I. I. c., S. 18.

¹⁵³ Fromm. *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie*, I. c., S. 46.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*



sich ... über das Triebleben die ökonomische Situation in Ideologie umsetzt. Dabei ist ganz besonders zu betonen, daß dieser ›Stoffwechsel‹ zwischen Triebwelt und Umwelt dazu führt, daß sich der Mensch ... verändert, genau so wie die ›Arbeit‹ die außermenschliche Natur verändert. Die Richtung dieser Veränderung ... liegt vor allem in dem ... Wachstum der Ich-Organisation und dem ... der Sublimierungsfähigkeit«¹⁵⁶. Fromm betrachtet das Entstehen von Ideologien als eine der Ebenen und »Situationen des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur«¹⁵⁷, wie Marx ihn im *Kapital* geschildert hat. Freilich fügt Fromm dem hinzu, wie sehr das Spezifische dieser Auseinandersetzung, dieses Arbeitsprozesses, darin besteht, daß es der Mensch mit seiner eigenen, nicht mit der äußeren »Natur« zu tun hat.

Die Rolle der menschlichen Triebphäre im geschichtlichen Prozeß, darauf sei abschließend noch hingewiesen, ist gerade dann nicht zu unterschätzen, wenn es darum geht, theoretisch vor den versteinerten Verhältnissen nicht zu kapitulieren. Da weder »die Geschichte« handelt noch ihre »objektiven Gesetze«, sondern stets nur leibhaftige Individuen, und zwar keineswegs (wie bereits Hegel wußte) unmittelbar rational, ist es erforderlich, die Wirkungsweise des »menschlichen Triebapparats, seiner libidinösen Kräfte«¹⁵⁸ zu studieren; denn in ihrem Medium setzen sich die weltgeschichtlichen, ökonomisch-sozialen Notwendigkeiten durch. – Fromms Überlegungen sind (wie die des frühen Reich) geeignet, einer angemesseneren Theorie der Gesellschaft und ihrer Geschichte den Weg zu bahnen.

Einen relativ breiten Raum nehmen in der Zeitschrift kunstsoziologische und ästhetische Reflexionen ein. Hervorzuheben sind die noch immer wichtigen Arbeiten Leo Löwenthals zu einer ideologiekritischen Literaturgeschichte sowie zu einzelnen Dichtern: *Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur* (1932); *Conrad Ferdinand Meyers heroische Geschichtsauffassung* (1933); die für das Verständnis des imperialistischen Zeitalters wichtige Studie *Die Auffassung Dostojewski's im Vorkriegsdeutschland* (1934); *Das Individuum in der individualistischen Gesellschaft*; *Bemerkungen über Ibsen* (1936); schließlich *Knut Hamsun: Zur Vorgeschichte der autoritären Ideologie* (1937), einer der scharfsinnigsten Texte der Zeitschrift, auf den wegen seiner prinzipiellen theoretischen Bedeutung kurz einzugehen ist. – Löwenthal diskutiert anhand von Hamsuns Romanen die Rolle der Natur in der nachliberalistischen, den Faschismus vorbereitenden Ideologie. Erschien Natur während der Ära des Kapitalismus freier Konkurrenz den Menschen primär als anzueignendes Material, als Mittel, Glück und Wohlergehen zu steigern, so wird sie jetzt zum Refugium vor den komplizierten Apparaturen, welche das Leben der Menschen bedrohen. Mit dem schwindenden Vertrauen in die Macht individueller Vernunft geht ein Irrationalismus

¹⁵⁶ Ibid., S. 46 f.

¹⁵⁷ Ibid., S. 47, cf. auch S. 54.

¹⁵⁸ Ibid., S. 49.



einher, der den einzelnen in die umfassende, bergende Totalität naturhaft-ungebrochenen »Lebens« einbezieht. Löwenthals Artikel weist nach, daß Hamsuns Natur-Metaphysik die ungestillten Sehnsüchte der an die durchschnittliche klein- und mittelbürgerliche Existenz gefesselten Massen reflektiert, wobei sich der reaktionäre Charakter seines eskapistischen Ideals darin offenbart, daß es den herrschenden Zustand oberflächlich bekämpft, in Wahrheit jedoch billigt und feiert. Hinter Hamsuns Traum von einem unmittelbaren Zugang zur Natur steht einmal der Wunsch nach einem umhegten Bezirk stillen Glücks, den Härten gesellschaftlicher Realität entzogen, zum anderen der Kultus des Übermächtigen, Gewalttamen und Heroischen, in dem sich die real von den Menschen erfahrene Ohnmacht in Unterwürfigkeit gegenüber vermeintlich kosmischen Mächten transponiert. – Löwenthals Arbeit ist ein Muster konkreter Ideologiekritik.

Zu erwähnen sind ferner die bedeutenden Aufsätze Adornos über musiksoziologische Themen, welche die subtile Kenntnis der musikalisch-immanenten, vor allem kompositionstechnischen Fragen mit gesellschaftlichen, auch philosophischen Einsichten verbinden, die zu jener Zeit erstaunlich waren. Daß Adorno selbst manche dieser frühen Texte, etwa die Jazz-Arbeit, später (als allzu »abstrakt«) kritisiert hat¹⁵⁹, schmälert ihre sachliche Bedeutung nicht. Gründlicher Lektüre seien empfohlen: *Zur gesellschaftlichen Lage der Musik* (1932), *Über Jazz* (unter dem Pseudonym Hektor Rottweiler, 1936), *Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens* (1938), die *Fragmente über Wagner* (eine Vorform des späteren Buches, 1939) und, gemeinsam mit George Simpson, *On Popular Music* (1940/41). Letztere Studie ist sehr beachtlich. Sie entwickelt – gemäß der von Paul F. Lazarsfeld verwendeten Unterscheidung von »administrative« und »critical research«¹⁶⁰ – einige Kategorien, welche, schärfer gefaßt, ins Kapitel über »Kulturindustrie« in der *Dialektik der Aufklärung* eingehen sollten.

Adornos Beiträge erweisen sich – was für Kenner schon aus dem Titel der wichtigen Arbeit von 1938 hervorgeht – als beeinflusst durch Lukács. Dessen berühmte Essays in *Geschichte und Klassenbewußtsein* hatten eindringlich dargestellt, daß der Marxschen Warenanalyse (in der Schrift *Zur Kritik der politischen Ökonomie* sowie im ersten und dritten Band des *Kapitals*) eine ge-

¹⁵⁹ Cf. seine Vorrede zu den *Moments musicaux*, Frankfurt am Main 1964, S. 9; ferner seinen Aufsatz *Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika*, in: *Stichworte*, Frankfurt am Main 1969, S. 115 f.

¹⁶⁰ Cf. dazu den prinzipiellen (von Horkheimers Unterscheidung von »traditionelle« und »kritische« Theorie inspirierten) Aufsatz Lazarsfelds, *Remarks on Administrative and Critical Communications Research*, in: *Studies in Philosophy and Social Science*, Vol. IX, 1941, No. 1, S. 2 ff – Lazarsfeld, der damals das Princeton Radio Research Project leitete, wurde als hervorragender Kenner amerikanischer Forschungstechniken für die spätere Arbeit des Instituts als Anreger und Diskussionspartner wichtig, wie er andererseits Kategorien der Frankfurter Richtung bei seinen empirischen Studien anzuwenden suchte.

Schmidt, A., 1970: Die »Zeitschrift für Sozialforschung«. Geschichte und gegenwärtige Bedeutung. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Reprint: München (Kösel Verlag) 1970, Vol. 1, pp. 5-15, 26-63.



schichtsphilosophische Dignität zukommt. Für Lukács gibt es »kein Problem dieser Entwicklungsstufe der Menschheit... , dessen Lösung nicht in der Lösung des Rätsels der Warenstruktur gesucht werden müßte«¹⁶¹. Die dabei erforderliche »Weite und Tiefe« des Denkansatzes muß an die der Marxschen Analyse herantreiben, in der »das Warenproblem nicht bloß als Einzelproblem, auch nicht bloß als Zentralproblem der einzelwissenschaftlich gefaßten Ökonomie, sondern als zentrales, strukturelles Problem der kapitalistischen Gesellschaft in allen ihren Lebensäußerungen erscheint«; denn nur so »kann in der Struktur des Warenverhältnisses das Urbild aller Gegenständlichkeitsformen und aller ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft aufgefunden werden«¹⁶².

Marxsche Ökonomie, daran sei lediglich erinnert, analysiert die spezifisch bürgerliche Gesellschaft als eine, worin die menschliche Arbeitskraft und die Arbeitsprodukte in Form von Waren auftreten. Solange keine abstrakt-kapitalistischen, sondern »persönliche Abhängigkeitsverhältnisse die gegebene gesellschaftliche Grundlage bilden, brauchen Arbeiten und Produkte nicht eine von ihrer Realität verschiedene phantastische Gestalt anzunehmen... Die Naturalform der Arbeit, ihre Besonderheit, und nicht, wie auf Grundlage der Warenproduktion, ihre Allgemeinheit, ist hier ihre unmittelbar gesellschaftliche Form«¹⁶³. Obwohl die vorbürgerlichen Gesellschaften ihrem Organisationsprinzip nach »irrationaler« sind als die auf der Produktion von Tauschwerten beruhende Ordnung, erscheinen sie den Individuen gegenüber als »vernünftiger«, weil durchsichtiger. Auch in ihrer Negativität. Umgekehrt ist der bürgerliche Zustand, wengleich im Prinzip rationaler, in seiner alltäglichen, steinernen Unmittelbarkeit für das Bewußtsein handelnder Menschen, ohne welche es ihn gar nicht gäbe, so gut wie undurchdringlich. Das ist zurückzuführen auf die Warenform, die jene eigentümliche »Verkehrung« bewirkt, »worin den Trägern der Warenwelt ihre eigne gesellschaftliche Arbeit erscheint«¹⁶⁴. Sie besteht darin, daß »ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis die Form eines Gegenstandes annimmt, so daß das Verhältnis der Personen in ihrer Arbeit sich vielmehr als

1 Verhältnis darstellt, worin Dinge sich zueinander und zu den Personen verhalten«¹⁶⁵. Die eingeschliffenen Gewohnheiten täglichen Lebens befestigen das – objektiv – Verrückte im Bewußtsein der Menschen als unwandelbaren Normal- und Naturzustand.

Daß Ware, Geld und Kapital *historische* Erzeugnisse gesellschaftlicher Arbeit sind, bleibt freilich nicht nur den unmittelbar am Produktionsprozeß Beteiligten verborgen, sondern ebenso den modernen Ökonomen. Auch sie lassen sich nahezu

¹⁶¹ Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin-Halensee 1923, S. 94 (Hervorhebung von Lukács).

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ Marx, *Das Kapital*, Band 1, I. c. S. 83

¹⁶⁴ Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 13, Berlin 1964, S. 128.

¹⁶⁵ *Ibid.* S. 22

Schmidt, A., 1970: Die »Zeitschrift für Sozialforschung«. Geschichte und gegenwärtige Bedeutung. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Reprint: München (Kösel Verlag) 1970, Vol. 1, pp. 5-15, 26-63.



ausnahmslos mystifizieren. Läßt sich an den Waren immer noch ablesen, daß ihr »Verhältnis . . . als Tauschwerte vielmehr Verhältnis der Personen zu ihrer wechselseitigen produktiven Tätigkeit ist«, so »verschwindet dieser Schein der Einfachheit« der mit der Ware gesetzten Problematik beim Übergang zu entfalteteren ökonomischen Kategorien. Dem Geld (Gold und Silber) läßt sich nicht ohne weiteres ansehen, »daß es ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darstellt, aber in Form eines Naturdings mit bestimmten Eigenschaften«¹⁶⁶. Vollends schwierig wird die Analyse des Kapitals, das keine Sache ist, »sondern ein durch Sachen vermitteltes *gesellschaftliches Verhältnis* zwischen Personen«¹⁶⁷. Der grobe, bloße Oberflächen-Phänomene registrierende Empirismus verwechselt die – spezifisch gesellschaftlichen – Bestimmungen, welche die jenes Verhältnis vermittelnden Sachen in gerade dieser Funktion erhalten, mit deren immanenten Naturqualitäten. Treffend schildert Marx die Verlegenheit des ungebildeten Bewußtseins. Die Ökonomen, denen es an Dialektik gebricht, sind überaus verärgert, »wenn bald als gesellschaftliches Verhältnis erscheint, was sie eben plump als Ding festzuhalten meinten, und dann wieder als Ding sie neckt, was sie kaum als gesellschaftliches Verhältnis fixiert hatten«¹⁶⁸.

Das Philosophische an dieser Theorie vom »gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit«¹⁶⁹ hat seit Lukács die Marx-Interpreten immer wieder beeindruckt, so Bloch und Benjamin, vor allem aber Adorno. Was Marx in den Frühschriften unter Hegelschen Kategorien wie »Entäußerung«, »Entfremdung« und »Selbstentfremdung« des Menschen behandelt, wird hier auf seinen wissenschaftlichen Begriff gebracht. Marx durchschaut den »Mystizismus der Warenwelt«¹⁷⁰, welche in ihrer fertig vorliegenden Form – als System – »den gesellschaftlichen Charakter der Privatarbeiten und daher die gesellschaftlichen Verhältnisse der Privatarbeiter sachlich verschleiert, statt sie zu offenbaren«¹⁷¹.

Indem der dialektische Materialismus die abstrakte Unmittelbarkeit der alltäglichen Lebensstatsachen durchdringt, und zwar so, daß sie in ihrer geschichtlichen Gewordenheit und damit Relativität erfahrbar werden, enthüllt er zugleich, daß diese Tatsachen »einer Gesellschaftsform angehören, worin der Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß beameistert«¹⁷². Das aber ist auf den vorkapitalistisch-naturalwirtschaftlichen Stufen

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Marx, *Das Kapital*, Band I, I. c., S. 806 (Hervorhebung von Marx). – Cf. dazu auch *Das Kapital*, Band III, I. c., S. 867, wo Marx schreibt: »Aber das Kapital ist kein Ding, sondern ein bestimmtes, gesellschaftliches, einer bestimmten historischen Gesellschaftsformation angehöriges Produktionsverhältnis, das sich an einem Ding darstellt und diesem Ding einen spezifischen gesellschaftlichen Charakter gibt«.

¹⁶⁸ Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 13, I. c., S. 22.

¹⁶⁹ Marx, *Das Kapital*, Band I, I. c., S. 80.

¹⁷⁰ Ibid., S. 82.

¹⁷¹ Ibid., S. 81.

¹⁷² Ibid., S. 87.



der sozialen Entwicklung der Fall. Hier koinzidieren noch Schein und Sein (weshalb es, strenggenommen, keine »feudalen Ideologien« gibt – höchstens »feudalistische« in spätbürgerlicher Zeit); die der Fronarbeit entspringenden »gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen ... erscheinen ... als ihre eignen persönlichen Verhältnisse, und sind nicht verkleidet in gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen, der Arbeitsprodukte«¹⁷³.

Letzteres kennzeichnet die bürgerliche Gesellschaft. In ihr tritt das Produkt den Produzenten fremd, feindlich und schicksalhaft gegenüber: »Ihre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren«¹⁷⁴. Marx faßt demgegenüber einen »Verein freier Menschen«¹⁷⁵ ins Auge, der die Zwänge bloßer Naturgeschichte endgültig hinter sich gebracht hat. In ihm hört das »gesellschaftliche Verhältnis der Menschen« auf, »für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen«¹⁷⁶ anzunehmen. Der materielle Lebensprozeß steht hier »als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle«; die gemeinsam zu verrichtende Arbeit ist nicht länger entfremdet; sie geschieht auf der humanisierten Basis »durchsichtig vernünftiger Beziehungen« der Individuen »zueinander und zur Natur«¹⁷⁷.

Solange freilich der kapitalistische Weltzustand fortbesteht, bleiben die Menschen einem gnadenlosen »Triebwerk«¹⁷⁸ ausgeliefert; sie treten sich nur unter der abstrakten Bestimmtheit gegenüber, private Produzenten, Warenbesitzer zu sein; und da jeder seine Ware möglichst teuer verkaufen will, also subjektive Willkür walten läßt, stellt sich gesellschaftliche Objektivität, der »sachliche Zusammenhang ihrer Zusammenhanglosigkeit«¹⁷⁹, gewaltsam her: hinter ihrem Rücken, als »zweite Natur« (Hegel). Die Totalität des gesellschaftlichen Prozesses stellt sich Marx zufolge dar als »objektiver Zusammenhang, der ... zwar aus dem Aufeinanderwirken der bewußten Individuen hervorgeht, aber weder in ihrem Bewußtsein liegt, noch als Ganzes unter sie subsumiert wird«¹⁸⁰. Die damit gesetzte Möglichkeit von Kollisionen und Krisen ist kein vermeidbarer Schönheitsfehler, sondern gehört wesentlich zu »einer Produktionsweise, worin sich die Regel nur als blindwirkendes Durchschnittsgesetz der Regellosigkeit durchsetzen kann«¹⁸¹.

Auf die Marxsche Ökonomie und ihre Problematik des Warenfetischismus und der Verdinglichung war hier zu rekurrieren, weil sie für die Beiträge Adornos

¹⁷³ Ibid., S. 83.

¹⁷⁴ Ibid., S. 80.

¹⁷⁵ Ibid., S. 84.

¹⁷⁶ Ibid., S. 76.

¹⁷⁷ Ibid., S. 85.

¹⁷⁸ Marx, *Das Kapital*, Band III, I. c. S. 936.

¹⁷⁹ Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, S. 79.

¹⁸⁰ Ibid., S. 111. – Cf. zur dialektischen Problematik von Subjektivismus und Verdinglichung auch *Das Kapital*, Band I, I. c. S. 99, 118 f., sowie Band III, I. c. S. 881; 937.

¹⁸¹ Marx, *Das Kapital*, Band I, I. c. S. 107; cf. auch S. 117.



von kaum zu überschätzender Wichtigkeit ist. Lukács, so sagten wir, begriff als erster die universelle Fruchtbarkeit der von Marx warenanalytisch entwickelten Kategorien. Sein 1923 erschienenes Buch setzte die Ergebnisse der ökonomischen Kritik voraus und verfolgte intensiv die philosophischen Aufgaben, die sich »aus dem Fetischcharakter der Ware, als Gegenständlichkeitsform einerseits und aus dem ihr zugeordneten Subjektverhalten andererseits ergeben; deren Verständnis uns erst einen klaren Blick in die Ideologienprobleme des Kapitalismus ... ermöglicht.«¹⁸².

Adornos Verdienst nun liegt darin, daß er – Lukács' Intentionen weiter-treibend – in scharfsinnigen Untersuchungen die Kategorie des Warenfetischismus und die ihr entsprechende des »verdinglichten Bewußtseins« in die Diskussion des gesellschaftlichen Wesens von Musik einführt. Das geschieht besonders instruktiv in der Abhandlung von 1938 *Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens*. Adorno selbst hat sich später zu dieser Arbeit und seinen damaligen Motiven geäußert. Es handelte sich hier um einen »ersten Niederschlag der amerikanischen Erfahrungen des Autors, als er den musikalischen Teil des Princeton Radio Research Project leitete ... An den musiksoziologischen Tatbeständen, auf die der Autor damals stieß, gingen ihm erstmals Einsichten über anthropologische Veränderungen auf, die weit über das begrenzte Sachgebiet hinausreichen.«¹⁸³.

Erörtern wir kurz, wie sich Adorno der diffizilen Aufgabe entledigte, die Transposition des von Marx am ökonomischen Bereich dargestellten Phänomens der Verdinglichung ins Ästhetische konkret nachzuweisen. Eine primitive – vulgärmarxistisch übliche – Abbildlehre schied dabei aus, weil sie im vorhinein die verfestigten Strukturen sanktioniert. Ebenso der Versuch, die Problematik durch eine idealistische Marx-Interpretation zu überspielen. »Der Fetischcharakter der Ware«, schreibt Adorno in einem Brief an Benjamin, »ist keine Tatsache des Bewußtseins, sondern dialektisch in dem eminenten Sinne, daß er Bewußtsein produziert«¹⁸⁴, und zwar ein notwendig falsches. Adornos Ansatz ist, mit anderen Worten, der streng Marxsche.

Marx zeigt, daß in einer Gesellschaft, deren Einheit dadurch gestiftet wird, daß die Arbeitsprodukte allgemein unter der Warenform auftreten, »das bloß atomistische Verhalten der Menschen in ihrem gesellschaftlichen Produktionsprozeß« einerseits und »die von ihrer Kontrolle und ihrem bewußten individuellen Tun unabhängige, sachliche Gestalt ihrer eignen Produktionsverhältnisse«¹⁸⁵

¹⁸² Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*. I. c., S. 95.

¹⁸³ Adorno, *Dissonanzen*. Göttingen 1956, S. 6. – In seinem Aufsatz über *Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika* (in: *Stichworte*, Frankfurt am Main 1969, S. 117) unterstreicht Adorno, wie sehr es ihm darauf ankam, mit der Arbeit über den Fetischcharakter die »frischen musikalisch-soziologischen Beobachtungen« begrifflich zu durchdringen und »etwas wie ein frame of reference«, ein Bezugssystem, für die durchzuführenden Einzeluntersuchungen (zu) entfesseln«.

¹⁸⁴ Benjamin, *Briefe*, Band 2, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main 1966, S. 672.

¹⁸⁵ Marx, *Das Kapital*, Band I, I. c., S. 99 (Hervorhebungen von Marx)



andererseits komplementär sind. Individueller Willkür, bloßem Zufall hier entspricht Zwang, objektive Notwendigkeit dort.

Lukács verweist auf den wichtigen Umstand, daß mit der einheitlichen Struktur kapitalistisch geführter Wirtschaft zum ersten Male in der Geschichte eine einheitliche, für alle Mitglieder der Gesellschaft *formell* gleiche, nämlich verdinglichte, Bewußtseinsstruktur einhergeht¹⁸⁶. Daran können auch – beträchtliche – Differenzen ihrer materiellen Lebenslage nichts ändern. Alle sind im Kapitalismus (trotz zunehmender Organisation, ja vermöge ihrer) einem blinden, undurchschauten »Schicksal« unterworfen. Das erzeugt in ihnen ein Bewußtsein der Ohnmacht; sie sehen sich objektiven Mächten ausgeliefert – einer Dynamik, die ganz unabhängig von ihrem Zutun zu walten scheint. Die »Bewußtseinsprobleme der Lohnarbeit«¹⁸⁷ strukturieren daher, wie Lukács nachgewiesen hat, *mutatis mutandis* auch die nicht-proletarischer Schichten. Es entsteht eine ideologische (aber eben deshalb gesamtgesellschaftlich verbindliche) Perzeptionsweise. Wie sich den Individuen ihr eigener Sozialprozeß überhaupt darstellt: als Komplex dinghafter, äußerlicher »Tatsachen«, so auch ihre menschlichen Qualitäten, die sie als von ihnen ablösbare, vergegenständlichte Funktionen auf dem Markt feilbieten. Der angedeutete Sachverhalt gründet im Kapitalverhältnis. Die mit ihm gesetzte Trennung der lebendigen Arbeit »von allen Arbeitsmitteln und Arbeitsgegenständen, von ihrer ganzen Objektivität«, bedeutet, daß sie auf ihre »rein subjektive Existenz« reduziert wird. Sie verarmt so, wie Marx in Hegels Sprache sagt, als »sich auf sich beziehende Negativität« zum »Nichtgegenständlichen« schlechthin, das – mit der »unmittelbaren Leiblichkeit« des Arbeiters zusammenfallend – das »Nichtgegenständliche selbst in objektiver Form«¹⁸⁸ ist: fetischisierter Tauschwert.

Diese (zugleich scheinhafte und reale) Trennung der Arbeitskraft von der Person des Arbeiters, der sie dem Kapitalisten verkauft, wiederholt sich – in freilich vermittelterer Weise – im Bereich des Überbaus. Hierauf kommt Lukács bei seiner gescheiterten Analyse der modernen Bürokratie zu sprechen, die für ihn nur *ein* Aspekt fachlicher Borniertheit ist, die das Ganze aus den Augen verliert: »Der spezialistische ›Virtuose‹, der Verkäufer seiner objektivierten und versachlichten geistigen Fähigkeiten, wird ... nicht nur Zuschauer dem gesellschaftlichen Geschehen gegenüber ..., sondern gerät auch in eine kontemplative Attitüde zu dem Funktionieren seiner eigenen, objektivierten und versachlichten Fähigkeiten. Am grotesksten zeigt sich diese Struktur im Journalismus, wo gerade die Subjektivität selbst, das Wissen, das Temperament, die Ausdrucksfähigkeit zu einem abstrakten, sowohl von der Persönlichkeit des ›Besitzers‹ wie von dem materiell-konkreten Wesen der behandelten Gegenstände unabhängigen und eigengesetzlich in Gang gebrachten Mechanismus wird«¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Cf. *Geschichte und Klassenbewußtsein*, I. c., S. 111

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, I. c., S. 203

¹⁸⁹ Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, I. c., S. 111.



Daß sich das verdinglichte Bewußtsein nicht nur auf den kapitalistischen Gesamtprozeß und die menschlichen Qualitäten erstreckt, sondern (wie Lukács am Ende des Zitats bemerkt) ebensosehr auf die Dinge – handle es sich um Artefakte oder Naturgegenstände –, ist ein wichtiger, schon vom jungen Marx (in der *Heiligen Familie*) erörterter Tatbestand. Voll erfaßt wird er im *Kapital*: in der Theorie vom Doppelcharakter der Ware und der in ihr verkörperten Arbeit. Indem sich das Produkt abstrakt-gesellschaftlicher Arbeit, die »gespenstige Gegenständlichkeit«¹⁹⁰ der Wertform (oder des Tauschwertes) der Waren, gewaltsam durchsetzt gegenüber dem, was sie darüber hinaus sind: Produkt konkret-individueller, Gebrauchswerte erzeugender Arbeit, stirbt die Beziehung der Menschen zu letzteren ab. Lebendiges wird verdrängt durch Totes, Qualitatives durch abstrakte Quantität, angeeignete Natur durch gesellschaftliche Funktion; der allseitig herrschende Tauschwert läßt die konkrete Erfahrbarkeit des »unmittelbaren Dingcharakter(s)«¹⁹¹ der Dinge verkümmern.

Hieran schließen sich Adornos musikästhetische und -soziologische Erwägungen in der genannten Studie an. Diese verfährt insofern materialistisch, als sie den radikalen Wandel des musikalischen Bewußtseins im gegenwärtigen Stadium der Gesellschaft nicht psychologisch bei den Hörern untersucht, sondern vom veränderten Stand der gesellschaftlichen Bedingungen musikalischer Produktion ausgeht und die Reaktionsweisen der Menschen auf diesem Hintergrund interpretiert. Dabei weist Adorno stringent nach, daß die über den Verfall des Musiklebens vorgebrachten Klagen jenem selbst bereits angehören. Das gilt insbesondere für den längst überholten Begriff des Geschmacks: »Er bezeichnet eine Verhaltensweise der ästhetischen Subjektivität, in welcher diese mit den ästhetischen Konventionen falsch sich versöhnt. Deren Ansprüche erscheinen nicht länger verdinglicht und äußerlich, sondern als gleichsam aus dem Wesen des Kunstwerks selbst hervorgehend, während doch die zu frühe Versöhnung den bestimmenden Antagonismus zwischen Konvention und Subjektivität nicht aufhebt. Von ihrer Einheit ist nicht einmal der Schein mehr übrig geblieben. Die verantwortliche Kunst richtet sich an Kriterien aus, die der Erkenntnis nahekomen: des Stimmigen und Unstimmigen, des Richtigen und Falschen«¹⁹².

Die eilfertige Rede vom verfallenden Geschmack des Publikums verfehlt Adorno zufolge schon deshalb, was heute geschieht, weil sie die Möglichkeit einer Aktivität der Massen unterstellt, die nicht vorhanden sein kann. Die ideologiekundigen Konsumenten drängen sich geradezu danach, »musikalisch parieren zu dürfen wie anderwärts«¹⁹³. Keiner verlangt mehr, daß Konvention durch ihre »subjektive Aneignung« gerechtfertigt werde; »die Existenz des Subjekts selbst,

¹⁹⁰ Marx, *Das Kapital*, Band I, I. c., S. 42.

¹⁹¹ Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, I. c., S. 104.

¹⁹² Adorno, *Über den Fettscharakter in der Musik und die Regression des Hörens*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang VII, 1938, Heft 3, S. 321.

¹⁹³ *Ibid.*



das solchen Geschmack bewähren könnte, ist so fragwürdig geworden wie am Gegenpol das Recht zur Freiheit einer Wahl, zu der es empirisch ohnehin nicht mehr kommt¹⁹⁴. Das wird deutlich an den schäbigen Produkten der Schlagerindustrie. Adorno zeigt, daß sie von den Menschen (was immer diese rationalisierend vorbringen mögen) gar nicht danach beurteilt werden, ob sie »Gefallen« oder »Mißfallen« erregen. Objektiv setzt die Bekanntheit eines marktgängigen Schlagers »sich anstelle des ihm zugesprochenen Wertes: ihn mögen, heißt fast geradeswegs ihn wiedererkennen. Das wertende Verhalten ist für den zur Fiktion geworden, der sich von standardisierten Musikwaren umzingelt findet. Er kann sich weder der Übermacht entziehen noch zwischen dem Präsentierten entscheiden, wo alles einander so vollkommen gleicht, daß die Vorliebe . . . bloß am biographischen Detail haftet oder an der Situation, in der zugehört wird«¹⁹⁵. Wohl ist zu konzedieren, daß die sogenannte leichte, von vornherein für den Massenkonsum vorgesehene Musik niemals nach den Kategorien autonomer Kunst (die heute freilich auch für die Rezeption ernster Musik kaum mehr gelten) aufgenommen wurde. Aber sie genügt nicht einmal mehr den armseligen Maßstäben ihrer Agenten. Die »Unterhaltung, den Reiz, den Genuß, den sie verspricht«, gewährt sie nur, »um ihn zugleich zu verweigern«¹⁹⁶. Weit davon entfernt, noch irgendwen zu unterhalten, entspricht die Unterhaltungsmusik, was Adorno unterstreicht, recht genau den jüngsten anthropologischen Veränderungen: »dem Verstummen der Menschen, dem Absterben der Sprache als Ausdruck, der Unfähigkeit, sich überhaupt noch mitzuteilen . . . Sie bewohnt die Lücken des Schweigens, die sich zwischen den von Angst, Betrieb und einspruchloser Fügsamkeit verformten Menschen bilden«¹⁹⁷. Diesem subjektiven Befund korrespondiert auf seiten der musikalischen Gebilde ein gesellschaftlich wichtiger Umstand. Die von Kulturkonservativen am heutigen »musikalischen Massenzustand als einem von »Degeneration«¹⁹⁸ gerügten Momente, die in Wahrheit einmal solche des innerästhetischen wie sozialen Fortschritts waren, haben sich mittlerweile ins Gegenteil verkehrt. – Wenn konservative Kritik am heutigen Musikleben das Vorherrschen angeblich verweichlichender Sinnenreize, von Oberflächlichkeit und »Personenkult« beanstandet, dann entgeht ihr, daß diese Momente nicht an sich verwerflich sind, sondern in ihrer jetzigen Funktion. Zunächst wirkten sie, wie gesagt, fortschrittlich: »Die verbotenen Reize bilden Fermente des Genusses, der sich potenziert, indem er sich selber ins Auge sieht; sinnliche Buntheit und differenzierendes Bewußtsein verschränken sich in ihnen. Die Präponderanz der Person über den kollektiven Zwang in der Musik indiziert das Moment der subjektiven Freiheit . . ., und als Oberflächlichkeit stellt sich jene Profanität dar, welche sie aus ihrer magischen

¹⁹⁴ Ibid., S. 321 f.

¹⁹⁵ Ibid., S. 322.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Ibid., S. 323.



Beklemmung löst. So sind die beklagten Momente in die ... abendländische Musik eingegangen ... Freilich ... eingegangen und in ihr aufgehoben; nicht aber ist die große Musik in ihnen aufgegangen«¹⁹⁹. Ihr Spezifikum war es vielmehr, jene Momente dem Formgesetz zu unterwerfen und eben dadurch ihrem – utopischen – Versprechen treu zu bleiben. Ihre Größe bestand, Kantisch gesprochen, darin, die Mannigfaltigkeit von Reiz und Ausdruck zur Einheit zu bringen: »Nicht bloß konserviert die musikalische Synthesis die Einheit des Scheins und behütet sie davor, in rebellische Augenblicke von Lust zu zerfallen. Sondern in solcher Einheit, in der Relation der partikularen Elemente zu einem sich produzierenden Ganzen, wird auch das Bild eines gesellschaftlichen Zustands festgehalten, in dem allein jene partikularen Elemente von Glück mehr wären als gerade Schein«²⁰⁰.

Der Umschlag nun, von dem oben gesprochen wurde, tritt – wie Adorno dar- tut – im kapitalistischen Zeitalter ein. In dem Maße, wie jene vormalig progres- siven Elemente sich der synthetischen Einheit, dem Formgesetz, entziehen und losgelassen, für sich (im Hegelschen Sinne: abstrakt) auftreten, werden sie rück- schrittlich; sie hören auf, »produktive Impulse«²⁰¹ zu sein, die gegen starre ästhetische Traditionen ankämpfen und das Individuum in seinem Widerstand gegen den Weltlauf bestärken. Kritik verkehrt sich in Kapitulation, immanente Utopie in Realitätsgerechtigkeit: »Reiz, Subjektivität und Profanität, die alten Widersacher der dinghaften Entfremdung, verfallen gerade dieser. Die überlie- ferten antimythologischen Fermente der Musik verschwören sich ... gegen die Freiheit ... Die Träger der Opposition gegen das autoritäre Schema werden zu Zeugen der Autorität ... marktmäßigen Erfolgs. Die Lust ... der bunten Ober- fläche wird zum Vorwand, den Hörer vom Denken des Ganzen zu entbinden, dessen Anspruch im echten Hören enthalten ist, und der Hörer wird ... in den akzeptierenden Käufer verwandelt«²⁰².

In dem Maße, wie die musikalische Dialektik stillgelegt wird, wie die »Partial- momente« dem »vorgedachten Ganzen« gegenüber nicht mehr kritisch auftre- ten, bringen sie auch jene Kritik zum Schweigen, »welche die gelungene ästhetische Totalität an der brüchigen der Gesellschaft übt«²⁰³. Außerstande, die ihnen geopfert synthetische Einheit von sich aus neu herzustellen, werden die »isolierten Reizmomente« unvereinbar mit der »immanenten Konstitution des Kunstwerks«²⁰⁴, das so seinen Aspekt von Erkenntnis einbüßt. Ihrer kritischen (und eben dadurch konstitutiven) Funktion als Momente eines werdenden Sinnzusammenhangs entledigt, sanktionieren die sinnlich-lustbetonten Elemente der Musik den verdinglichten Zustand; sie stumpfen ab und liefern nur noch

¹⁹⁹ *Ib.*d., S. 323; 324.

²⁰⁰ *Ib.*d., S. 324.

²⁰¹ *Ib.*d.

²⁰² *Ib.*d., S. 324.

²⁰³ *Ib.*d.

²⁰⁴ *Ib.*d.



»Schablonen des Anerkannten«. Ihr progressiver Zug schwindet dahin: »Dienstbar dem Erfolg, ... verschwören (sie) sich zum Einverständnis mit allem, was der isolierte Augenblick einem isolierten einzelnen zu bieten vermag, der längst keiner mehr ist«²⁰⁵.

Angesichts dieser veränderten Situation macht Adorno darauf aufmerksam, welche neue Rolle das Asketische in der Musik übernehmen muß. Sein Begriff ist überaus dialektisch. Einzig in der Askese ist heute aufbewahrt, worauf deren Gegenteil einmal hinauswollte: »Die Verführungskraft des Reizes überlebt bloß dort, wo die Kräfte der Versagung am stärksten sind: in der Dissonanz, die dem Trug der bestehenden Harmonie den Glauben verweigert... Schlag ehemals Askese den ästhetischen Anspruch auf Lust reaktionär nieder, so ist sie heute zum Siegel der progressiven Kunst geworden. Die antagonistische Gesellschaft, die verneint und bis in die innersten Zellen ihrer Glücksfeindschaft freigelegt werden muß, ist darstellbar allein in kompositorischer Askese. Kunst verzeichnet negativ eben jene Glücksmöglichkeit, welcher die bloß partielle positive Vorwegnahme des Glücks heute verderblich entgegensteht. Darum ist alle »leichte« und angenehme Kunst scheinhaft und verlogen geworden: was in Genußkategorien ästhetisch auftritt, kann nicht mehr genossen werden...«²⁰⁶.

Das aber kennzeichnet die neue Stufe des Bewußtseins der Hörermassen durch »Genußfeindschaft im Genuß«²⁰⁷. Jene reagieren auf Musik ähnlich wie auf Sport und Reklame, wobei der Unterschied von unterhaltender und ernster Musik immer belangloser wird. Auszugehen ist hierbei von dem, was Adorno den »Funktionswechsel« der »Macht des Banalen«²⁰⁸ nennt. Diese stand einmal, vor allem als Element des Melodiösen, gegen das Bildungsmonopol der Herrschenden. Dadurch aber, daß sie sich nunmehr »übers Gesellschaftsganze erstreckt«, wird die Differenz von hoher und niedriger Musik hinfällig; die »auseinanderklaffenden Sphären müssen zusammengedacht werden«, wobei ihre Einheit freilich nicht die eines Kontinuums, sondern die »des ungelösten Widerspruchs« ist. Keineswegs kann populäre Musik als Vorstufe der höheren gelten oder diese ihre »verlorene kollektive Kraft von der unteren ausborgen«²⁰⁹. Im unerschließbaren Bruch reflektieren sich die radikalen Veränderungen des Ganzen. Die sich dem Banalen ernstlich entziehende Produktion wird kaum noch absetzbar, während die »Standardisierung der Erfolge«²¹⁰ im volkstümlichen Bereich dazu führt, daß pures »Mitmachen« verdrängt, was früher Erfolg hieß. Der zunehmenden Unverständlichkeit strenger Musik entspricht unvermittelt die Unentrinnbarkeit und Zugänglichkeit der leichten. Für das Individuum bleibt dazwischen kein Spielraum mehr.

²⁰⁵ Ibid., S. 325.

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ Ibid., S. 326.

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ Ibid., S. 327.



Erwägungen, die zu Adornos Begriff des »musikalischen Fetischismus«²¹¹ überleiten. – Der erörterte Konflikt zwischen populärer und höherer Musik wiederholt sich in deren Bereich, und zwar in dem Maße, wie sich die wirklich fortgeschrittene Produktion dem Massenkonsum entzieht und die verbleibende ernste Musik sich ihm anbequemt: um den Preis ihres Erkenntnisgehalts. Sie »verfällt dem Waren-Hören«²¹². Daß überhaupt noch von Unterschieden hinsichtlich der Rezeption von offizieller »klassischer« und unterhaltender Musik gesprochen wird, gründet nicht sowohl in der Sache als darin, daß die Musik-Waren verkäuflich sein müssen; »dem Jazzenthusiasten muß ebenso versichert werden, daß seine Idole nicht zu hoch für ihn seien, wie dem Besucher der Philharmoniker sein Niveau bestätigt«²¹³. Der Eifer, mit dem Unterschiede betont werden, die real völlig unerheblich geworden sind, dient rein kommerziellen Zwecken.

Adornos Analyse, das hoben wir bereits hervor, geht davon aus, daß die »Anwendung der Warenkategorie auf Musik«²¹⁴ keine vage Analogie ist. Sie muß vielmehr streng im Sinn Marxscher Ökonomie verstanden werden; denn das Musikleben wird lückenlos dem Diktat der Warenform und dem ihr verhafteten Fetischcharakter unterworfen. Das äußert sich drastisch an den Reaktionsweisen der Hörer. Diese »scheinen sich«, wie Adorno entwickelt, »aus der Beziehung zum Vollzug der Musik zu lösen und unmittelbar dem akkumulierten Erfolg zu gelten, der seinerseits nicht entfernt durch vergangene Spontaneitäten des Hörens zureichend begriffen werden kann, sondern auf das Kommando der Verleger, Tonfilmmagnaten und Rundfunkherrscher zurückdatiert«²¹⁵. Solche Warenfetische sind neben dem geradezu religiös verehrten Erfolg »an sich« die Stars, ihre gefeierten Namen, die »sensuellen Reizmomente des Einfalls, der Stimme, des Instruments«²¹⁶, schließlich jene Werke, die ein »Pantheon von best-sellers«²¹⁷ bevölkern. Was in dieses nicht hineingelangt, verschwindet aus den Programmen. Das gilt nicht nur für »das mittlere Gut . . ., das die musikwissenschaftlichen Branchenvertreter den Hörern aufschwätzen möchten«²¹⁸ – auch die offiziell geduldeten Klassiker unterliegen einer Selektion, die der Qualität ihrer Werke äußerlich ist; sie erfolgt »nach ihrer ›Wirksamkeit‹ im Sinne eben der Erfolgskategorien, welche die leichte Musik determinieren oder dem Crackdirigenten gestatten, programmgemäß zu faszinieren«²¹⁹. Den Reizmomenten, die fetischisiert, weil aus allen sinnverleihenden, auf ein Ganzes abzielenden Strukturen herausgelöst, zur schlecht-abstrakten Unmittel-

²¹¹ Ibid., S. 230.

²¹² Ibid., S. 327.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Ibid., S. 330.

²¹⁵ Ibid., S. 327.

²¹⁶ Ibid., S. 329.

²¹⁷ Ibid., S. 327.

²¹⁸ Ibid., S. 328.

²¹⁹ Ibid.



barkheit erstarren, sind Verhaltensweisen der Hörer zugeordnet, deren Beziehungen zur Musik, wie die auf dem Markt überhaupt, nur solche Beziehungsloser sein können. Ihre »blinden und irrationalen Emotionen«²²⁰ gehorchen reflektorisches dem isolierten Auftreten jener Reizmomente. »Nahe«, schreibt Adorno, ist den Hörern »nur noch das vollendet Fremde und fremd, wie durch einen dichten Schleier vom Bewußtsein der Massen geschieden, was für die Stummen zu reden versucht«²²¹ – die fortgeschrittene, antikulinarische Musik.

Der eigentümliche Warencharakter der Musik widersetzt sich jeder unvermittelt psychologischen Erklärung musiksoziologischer Phänomene. Er besteht darin, daß »Werte« konsumiert werden und Affekte auf sich ziehen, ohne daß ihre spezifischen Qualitäten vom Bewußtsein des Konsumenten überhaupt noch erreicht würden«²²². Hinzu kommt – was nicht zu unterschlagen ist – die sehr andafeste Tatsache, daß der Tausch sogenannter »Kulturgüter« letztlich »terminiert in materiellen Dingen: Opern- und Konzertkarten, Klavierfassungen der Schlager, Grammophonplatten, Radioapparaten und . . . den Gegenständen, zu deren Anpreisung die musikalischen Exekutionen beitragen. Musik, mit all den Attributen des Ätherischen und Sublimen, die ihr freigebig gespendet werden, dient wesentlich nur noch der Reklame von Waren, die man erwerben muß, um Musik hören zu können«²²³.

In dieser fatalen Verkehrung von Mittel und Zweck wiederholt sich, abgewandelt, nur der für die bürgerliche Wirtschaftsweise typische Sachverhalt, daß sie die Gebrauchswerte der Waren: das Primäre, weil mit den Qualitäten der Menschen und der Dingwelt Verbundene, einem Sekundären, dem – rein gesellschaftlichen – Tauschwert unterordnet. Dadurch werden die Gebrauchswerte, obwohl sie den »stofflichen Inhalt des Reichtums«²²⁴ bilden, zur bloßen Staffage einer menschenfeindlichen Abstraktion herabgesetzt, die freilich von den Menschen selbst, unbewußt, tagtäglich vollzogen wird.

Adorno interpretiert, was bei Marx Fetischcharakter der Ware heißt, als »die Veneration des Selbstgemachten«²²⁵, das in Gestalt des Tauscherts sich den Individuen entfremdet, und führt dabei die bekannte Stelle des *Kapitals* an: »Das Geheimnisvolle der Warenform besteht . . . einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst . . . zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen«²²⁶. Was Marx hier das »Geheimnis« des Warenfetischismus nennt, ist für Adorno zu-

²²⁰ Ibid., S. 330.

²²¹ Ibid.

²²² Ibid.

²²³ Ibid.

²²⁴ Marx. *Das Kapital*, Band I. I. c., S. 42.

²²⁵ Adorno. I. c., S. 330.

²²⁶ Marx. *Das Kapital*, Band I. I. c., S. 77.



gleich das Geheimnis des allmächtigen Erfolges: »Er ist die bloße Reflexion dessen, was man auf dem Markt für das Produkt zahlt: recht eigentlich betet der Konsument das Geld an, das er selber für die Karte zum Toscaninikonzert ausgegeben hat. Buchstäblich hat er den Erfolg »gemacht«, den er verdinglicht und als objektives Kriterium akzeptiert, ohne darin sich wiederzuerkennen. Aber »gemacht« hat er ihn nicht dadurch, daß ihm das Konzert gefiel, sondern dadurch, daß er die Karte kaufte«²²⁷.

Allerdings (und dieser wesentliche Punkt ist nicht zu vernachlässigen) läßt sich Adornos musikalische Warenanalytik davon leiten, daß der Tauschwert sich in der kulturellen Sphäre in besonderer Weise durchsetzt. Diese nämlich erscheint, von der Warenwelt aus betrachtet, gerade als »der Macht des Tausches« entrückt, als eine geheiligte Sphäre der »Unmittelbarkeit zu den Gütern, und dieser Schein ist es wiederum, dem die Kulturgüter« – schon der Name ist verräterisch – »ihren Tauschwert allein verdanken«²²⁸. Es bedarf jedoch keiner Frage, daß auch die kulturellen Erzeugnisse ganz wie die materiellen der Warenwelt angehören; sie werden für den Markt hergestellt und sind ihm in jeder Hinsicht untertan. Adorno bringt jenen Schein mit dieser Realität dialektisch zusammen. Der Schein verhüllt nicht bloß das Wesen, »sondern geht aus dem Wesen selber zwangvoll hervor«²²⁹. Daß sich der Überbau dem Unterbau gegenüber verselbständigt, ist dessen eigene Funktion. Der Schein der Unmittelbarkeit ist ebenso nichtig wie objektiv seiend, weil durch den Tauschwert vermittelt. Das bürgerliche Bewußtsein sucht den Widerspruch so zu schlichten, daß es »den Schein von Lust und Unmittelbarkeit«²³⁰ auf den Tauschwert überträgt. Hiervon geht Adornos Theorie aus. Der »reine Gebrauchswert« der kulturellen Waren, dessen Illusion just die völlig dem Wertgesetz ausgelieferte Gesellschaft verhaftet bleibt, wird »durch den reinen Tauschwert substituiert, der gerade als Tauschwert die Funktion des Gebrauchswerts trügend übernimmt. In diesem Quid pro quo konstituiert sich der spezifische Fetischcharakter der Musik: die Affekte, die auf den Tauschwert gehen, stiften den Schein des Unmittelbaren, und die Beziehungslosigkeit zum Objekt dementiert ihn zugleich«; sie »gründet in der Abstraktheit des Tauschwertes«²³¹.

Im zweiten Teil seiner Studie diskutiert Adorno unterm Titel der »Regression des Hörens« das der fetischisierten Musik angemessene Bewußtsein des breiten Publikums. Hier freilich – in einem derivativen Bereich – kommen psychologische Kategorien ins Spiel. Nicht nur geht den Menschen die (stets schon seltsame) »Fähigkeit zur bewußten Erkenntnis von Musik«²³² verloren – sie leugnen, daß sie überhaupt möglich ist. Ihre Hörweise wird von Adorno beschrieben

²²⁷ Adorno, l. c., S. 331.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid., S. 333.

²³⁰ Ibid., S. 331.

²³¹ Ibid.

²³² Ibid., S. 339.



als ein Fluktuieren »zwischen breitem Vergessen und jähem, sogleich wieder untertauchendem Wiedererkennen; sie hören atomistisch und dissoziieren das Gehörte, entwickeln aber eben an der Dissoziation gewisse Fähigkeiten, die in traditionell-ästhetischen Begriffen weniger zu fassen sind als in solchen von Fußballspielen und Chauffieren«²³³. Regressiv sind jedoch nicht nur der Verlust des differenzierten Hörvermögens und der verdrückte, ressentimenthafte Haß der Hörer schon gegen die Möglichkeit einer menschlicheren Musik, regressiv ist auch die Rolle, welche die konsumierte, massenhaft verbreitete Musik in ihrem psychischen Haushalt spielt: »Sie werden . . . in ihrer neurotischen Dummheit konfirmiert, ganz gleichgültig, wie ihre musikalischen Fähigkeiten zur spezifisch musikalischen Kultur früherer gesellschaftlicher Phasen sich verhalten, ganz gleichgültig auch, ob die Individuen selber musikalische Rückschritte machen oder nicht«²³⁴.

Davon, daß die Regression keine des »Geschmacks« ist, war bereits die Rede. Ebenso verfehlt wäre es anzunehmen, die gegenwärtigen Individuen fielen auf ein verlassenes Stadium ihrer Entwicklung zurück: »Regression des Hörens heißt nichts anderes als: das Hören Regredierter«²³⁵. Obwohl ein sozialpathologisches Phänomen, trägt es dazu bei, den herrschenden Zustand zu festigen und einen Ausbruch aus der »infantilen Gesamtverfassung«²³⁶ zu unterbinden. – Historisch gehört das regressive Hören einer Gesellschaft an, worin der Druck von Reklameerzeugnissen so unerträglich geworden ist, daß »dem Bewußtsein vor der Übermacht des annoncierten Stoffes nichts . . . übrigbleibt als zu kapitulieren und seinen Seelenfrieden sich zu erkaufen, indem man die oktroyierte Ware buchstäblich zur eigenen Sache macht«²³⁷. Das geschieht durch blanke »Identifikation der Hörer mit den Fetischen«, vermittelt derer der Fetischcharakter in der Musik »seine eigene Verdeckung«²³⁸ produziert. – Die durch das Vergessen und plötzliche Wiedererkennen eingeleitete und sich durchsetzende »perzeptive Verhaltensweise . . . ist die Dekonzentration«²³⁹, welche es unmöglich macht, ein Ganzes aufzunehmen. Die erörterte Abspaltung der Teile vom Ganzen und allen über ihr unmittelbares, punktuell Dasein hinausreichenden Momenten führt dazu, daß sich das musikalische Interesse auf den »sensuellen Reiz« verlagert, »der von Kulturrettern so mißverstanden wird«²⁴⁰. Er ist nichts weniger als anarchisch. Anzunehmen, es setze sich hier, wie in der bürgerlichen Aufstiegsperiode, die »Genußfunktion« gegenüber der »disziplinierenden« durch, wäre falsch; denn die »apperzipierten Reize« verbleiben »widerstandslos im starren Schema, und wer sich ihnen verschreibt, wird am letzten gegen es auf-

²³³ Ibid

²³⁴ Ibid., S. 340; cf. zur »Dummheit des Hörens« auch S. 344 f.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Ibid., S. 341.

²³⁷ Ibid.

²³⁸ Ibid., S. 342.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Ibid., S. 343.



mucken«. Sie halten sich zudem, borniert, wie sie sind, »im Umkreis einer impressionistisch aufgeweichten Tonalität«²⁴¹. Gerade die atomistisch Hörenden wehren sich am ehesten gegen ungewohnte neue Farben und Klänge, ihr Interesse am isolierten Reiz bleibt musikalisch folgenlos. Soweit sie überhaupt noch gewillt und imstande sind, den vorgezeichneten Rahmen zu verlassen, stürzen sie sich in eine – von Adorno typologisch beschriebene – Pseudoaktivität²⁴², welche den »passiven Zustand des Zwangskonsumenten«²⁴³ nicht beseitigt und die Regression allemal bestätigt.

Adornos Arbeiten in der Zeitschrift, von denen hier die über den Fetischcharakter wegen ihrer Nähe zur Marxschen Ökonomie eingehender behandelt wurde, sind durchweg als Beiträge zum dialektischen Problem der »Vermittlung« von Überbau und Basis zu verstehen, das für Adorno »das eigentliche Problem einer materialistischen Kulturgeschichte«²⁴⁴ ist. Welche geschichtsphilosophischen und -methodischen Überlegungen ihn bei dieser Frage bestimmen, geht am deutlichsten wohl hervor aus seinem ersten Aufsatz in Horkheimers Organ: *Zur gesellschaftlichen Lage der Musik*²⁴⁵. Auf ihn sei deshalb noch kurz verwiesen.

Adornos Ausgangspunkt ist die These, daß – im Sinne der marxistisch gedeuteten Logik Hegels – die antagonistische Gesellschaft, das negative »Wesen«, in vielfach gebrochener Weise in den Strukturen der Musik »erscheint«. Deren Situation ist dadurch gekennzeichnet, daß sie »in den bestimmtesten Linien die Widersprüche und Brüche ab(zeichnet), welche die... Gesellschaft durchfurchen«, und dabei »zugleich durch den tiefsten Bruch von eben der Gesellschaft abgetrennt (ist), die sie selber samt ihren Brüchen produziert, ohne doch mehr als Abhub und Trümmer der Musik aufnehmen zu können«²⁴⁶. Die überaus schroffe Trennung von Gesellschaft und Musik ist doppelten Wesens. Einmal verhilft sie der Musik dazu, sich als Kunst zu konstituieren, zum anderen entzieht sie diese den Menschen. In dem Maße, wie der kapitalistische Verwertungsprozeß sich alle musikalische Produktion und Konsumption einverleibt, »wird die Entfremdung zwischen der Musik und den Menschen vollkommen«²⁴⁷. Soweit sich jene nicht den Gesetzen der Warenproduktion überläßt, ist ihr der gesellschaftliche Boden tendenziell entzogen; sie läuft Gefahr, hohl und unverbindlich zu werden. Wohl ist die Musik, wie Adorno im einzelnen ausführt, »unter der Übermacht des monopolkapitalistischen Musikbetriebes zum Bewußtsein ihrer eige-

²⁴¹ Ibid.

²⁴² Cf. *ibid.*, S. 346 ff.

²⁴³ Ibid., S. 346.

²⁴⁴ Adorno. Rezension von: Alfred Kleinberg, *Die europäische Kultur der Neuzeit*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*. Jahrgang I, 1932. Doppelheft 1/2. S. 212.

²⁴⁵ Adorno hat gerade dieser Arbeit für seine spätere Entwicklung eine gewisse Schlüsselposition zuerkannt. Cf. dazu den Aufsatz *Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika*, in: *Stichworte*, 1. c., S. 114.

²⁴⁶ Adorno. *Zur gesellschaftlichen Lage der Musik*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang I, 1932. Doppelheft 1/2, S. 103.

²⁴⁷ Ibid.



nen Verdinglichung, der Entfremdung von den Menschen«²⁴⁸, vorgestoßen. Dadurch aber, daß ihr die außermusikalischen, materiell-gesellschaftlichen Ursachen ihres prekären Zustands unbekannt blieben, verfiel sie dem ideologischen Trug, ihre Isolierung »sei isoliert, nämlich bloß von der Musik aus korrigierbar«²⁴⁹.

Für Adorno indessen beginnt jede ernsthafte Diskussion der gesellschaftlichen Lage von Musik mit der Einsicht, daß deren »Gesellschafts-Fremdheit . . . selber gesellschaftliches Faktum, selber gesellschaftlich produziert ist. Und darum auch korrigierbar nicht innermusikalisch, sondern bloß gesellschaftlich: durch Veränderung der Gesellschaft«²⁵⁰. Insofern gehen denn auch die Angriffe eines begrifflich stumpfen musikalisch-kulturpolitischen Reformismus auf die wirklich avancierte Kunst an der Sache vorbei. Sie stehen im Zeichen von Vorwürfen wie

Individualismus, Artistentum, technische Esoterik« und behaupten sich noch heute. Was die Frage angeht, ob (und, gegebenenfalls, was) Musik zur gesellschaftlichen Veränderung beisteuern kann, so ist Adorno sehr vorsichtig. Fest steht ihm zunächst nur, daß sie sich allen Gemeinschafts-Ideologien versagen muß, jedem (die historische Dialektik mißachtenden) Versuch, »von sich aus eine Unmittelbarkeit herzustellen . . ., die gesellschaftlich nicht bloß heute verwehrt, sondern schlechterdings nicht wiederherstellbar noch selbst wünschbar ist; und damit zur Verhüllung der Lage beiträgt«²⁵¹.

Höchst fraglich, ob die Musik, sofern sie überhaupt in den sozialen Prozeß eingreift, dies *qua Kunst* bewerkstelligt. Für Adorno gibt es 1932 angesichts der – objektiv vermittelten – Ungewißheiten nur ein ästhetisch vertretbares Programm, woran er auch später, prinzipiell zumindest, festgehalten hat: »Musik (vermag) nichts anderes als in ihrer eigenen Struktur die gesellschaftlichen Antinomien darzustellen . . . Sie wird um so besser sein, je tiefer sie . . . die Macht jener Widersprüche und die Notwendigkeit ihrer gesellschaftlichen Überwindung auszuformen vermag; je reiner sie, in den Antinomien ihrer eigenen Formensprache, die Not des . . . Zustands ausspricht . . . Ihr frommt es nicht, in ratlosem Entsetzen auf die Gesellschaft hinstarren: sie erfüllt ihre gesellschaftliche Funktion genauer, wenn sie in ihrem eigenen Material und nach ihren eigenen Formgesetzen die gesellschaftlichen Probleme« darstellt, »welche sie bis in die innersten Zellen ihrer Technik in sich enthält«²⁵².

Damit ist jeder plakativ-»realistischen« Kunst-Konzeption eine entschiedene Absage erteilt. Adornos materialistische Ästhetik betont die dialektisch-spannungsvolle Einheit des spezifisch artistischen und des gesellschaftlichen »Wesens« der Kunst. Je unbeeirrter sich diese ihrer immanenten Logik anvertraut, das

²⁴⁸ Ibid., S. 104.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid. – Cf. dazu auch Adornos Bemerkungen über den »Objektivismus« und »Folklorismus« auf S. 105.

²⁵² Ibid., S. 105.



heißt: alle von außen kommenden politischen Parolen auf sich beruhen läßt, desto mehr offenbart sie von den ebenso destruktiven wie zukunftsfrächtigen Tendenzen des Zeitalters; wobei sie letztere nicht etwa propagiert, sondern negativ ausdrückt: »in den Chiffren des Leidens«²⁵³. – Kritische Kunst bildet die (sie tragende und zugleich als gesellschaftlich-historisch bearbeitetes Naturmaterial in sie einwandernde) empirische Realität nicht oberflächlich-äußerlich ab; vielmehr reflektiert sie, monadologisch, das ihr Transzendente in sich selbst, in der gegenständlichen Immanenz ihrer Werke.

Eine gründlichere Diskussion dieser – sicher immer noch aktuellen – Erwägungen überschritte den Rahmen des Essays. Nur noch so viel: Adorno sieht die »Aufgabe der Musik als Kunst« durchaus analog zu der »der gesellschaftlichen Theorie«²⁵⁴. Wie diese steht sie in einem komplexen, ja aporetischen Verhältnis zur kapitalistischen Gesellschaft. An ihr hat die Musik ihre geschichtliche Substanz, deren Negativität sie, mit Hegel gesprochen, auszuhalten trachtet. Adorno bezeichnet die im Verhältnis von Musik und Gesellschaft enthaltenen Schwierigkeiten folgendermaßen: »Wollte man die immanente Entfaltung der Musik absolut setzen, als bloße Spiegelung des gesellschaftlichen Prozesses, so würde man ... den Fetischcharakter ... sanktionieren, der ihre Not und das ... von ihr darzustellende Grundproblem ist. Daß sie andererseits nicht nach der bestehenden Gesellschaft gemessen werden darf, ... steht klar. Daß sie vollends nicht, ... fern von den tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnissen, als »geistiges« Phänomen genommen werden sollte, das ... Wünsche der gesellschaftlichen Veränderung unabhängig von deren empirischen Verwirklichung im Bilde vorwegnehmen kann, ist die Voraussetzung jeder historisch-materialistischen und nicht bloß »geistesgeschichtlichen« Methode«²⁵⁵. Haben derart Musik und kritische Theorie in ihrem Verhältnis zum sozialen Ganzen mit den nämlichen Aporien zu kämpfen, so verhalten sich beide diesen gegenüber analog: nämlich erkennend. Aus den genannten Verlegenheiten ergibt sich für Adorno gerade kein irrationalistisches Abdanken der Musik. Von ihr – und das verbindet seine Ästhetik mit der Hegelschen – fordert er, was, cum grano salis, »Erkenntnischarakter« genannt werden kann: »In ihrem Material muß sie die Probleme rein ausformen, die das Material ... ihr stellt; die Lösungen, die sie dabei findet, stehen Theorien gleich: in ihnen sind gesellschaftliche Postulate enthalten«²⁵⁶. Daß deren Beziehung zur Praxis höchst indirekt ist und daß sie sich keineswegs auf Antrieb verwirklichen lassen, konzidiert Adorno. Aber sie entscheiden letztlich darüber, in welcher Weise Musik auf die gesellschaftliche Wirklichkeit einwirkt.

In diesem Zusammenhang wendet sich Adorno energisch gegen die kurzatmige (noch immer zu hörende) These, den Massen unverständliche Musik sei

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ Ibid.

²⁵⁶ Ibid.



»esoterisch-privat, also reaktionär«²⁵⁷. Er zeigt, daß dieser romantischen Vorstellung musikalischer Unmittelbarkeit zugleich die – auch politisch fehlgehende – Ansicht zugrunde liegt, »das empirische Bewußtsein der gegenwärtigen Gesellschaft, das in Enge und Unerhelltheit . . . von der Klassenherrschaft gefördert wird, könne als positives Maß einer nicht mehr entfremdeten, sondern dem freien Menschen zugehörigen Musik gelten«²⁵⁸. Die gesellschaftliche Erkenntnis muß sich, konträr, dagegen sperren, daß ein selbst der Kritik bedürftiges Bewußtsein ihr Grenzen aufnötigt. Auch das des Proletariats ist durch die Klassenverhältnisse verunstaltet. Wie die Theorie, muß auch die Musik das unmittelbare Bewußtsein der Massen transzendieren. Dialektisch verhält sie sich zur bestehenden Praxis, »indem sie in sich selber« – dem erreichten Stand der Theorie gemäß – »alle die Elemente ausbildet, deren objektive Intention die Überwindung der Klassenherrschaft ist« – auch wenn dies »gesellschaftlich isoliert und zellenhaft während der Klassenherrschaft sich vollzieht«²⁵⁹.

Adorno denkt hier vornehmlich an Schönberg und seine Schule. Der heftige, ihrer Produktion entgegengebrachte Widerstand indiziert, wie er schreibt, »daß die dialektische Funktion dieser Musik in der Praxis . . . bereits fühlbar wird«²⁶⁰. Gerade der »esoterische Schönberg« gehört keiner »spezialisierten und gesellschaftlich irrelevanten Musikgeschichte als Geistesgeschichte«²⁶¹ an, sondern dem kritisch begriffenen Prozeß der realen Gesellschaft; und zwar deshalb, weil er sich kompromißlos der Logik der Sache hingibt. Jede »subjektiv-expressive Erregenschaft« Schönbergs ist, wie Adorno bündig dartut, »eine Auflösung objektiv-materialer Widersprüche«, eine »präzise Antwort . . . auf Fragen, welche das Material in Gestalt der materialeigenen Probleme an ihn richtet«²⁶². Eine Projektion der »materialen Dialektik« Schönbergs auf die der Gesellschaft ist daher für Adorno insofern gerechtfertigt, als Schönberg »in Gestalt der materialen Probleme, die er übernahm und weitertrieb, die Probleme der Gesellschaft vorfand, die das Material produzierte und in ihm ihre Widersprüche als technische Probleme aufstellte«²⁶³. – Ein instruktiver Essay, der die entscheidenden Kategorien von Adornos Geschichtsphilosophie der Neuen Musik teils vorwegnimmt, teils bereits entfaltet.

Unsere – notwendig skizzenhafte – Charakteristik der ästhetischen und kunstsoziologischen Studien in der Zeitschrift bliebe allzu unvollständig, wollten wir darauf verzichten, Walter Benjamins zu gedenken. Das Horkheimersche Institut bot ihm nicht nur die Möglichkeit, von seinem Pariser Exil aus zu publizieren,

²⁵⁷ Ibid., S. 106.

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ Ibid.

²⁶⁰ Ibid., S. 107.

²⁶¹ Ibid., S. 111.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid., cf. zur »dialektischen Erkenntnisfunktion« der Neuen Musik auch S. 106 unten.



es unterstützte ihn auch finanziell während einer anhaltend akuten Notlage. – Von Benjamin enthält die Zeitschrift folgende Beiträge: *Zum gegenwärtigen Standort des französischen Schriftstellers* (1934), *Probleme der Sprachsoziologie* (ein Sammelreferat, 1935), die vieldiskutierte, zunächst französisch gedruckte Arbeit über den geschichtlichen Verlust der »Aura« des Kunstwerks unter dem Titel *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée* (1936), die – für das Marx-Verständnis Benjamins nicht unwichtige – Gelegenheitsarbeit *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker* (1937), schließlich den weithin bekannten Essay *Über einige Motive bei Baudelaire* (1939).

Hier sei lediglich auf die Texte von 1936 und 1937 knapp eingegangen. Der erstere, später deutsch unter dem Titel *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* veröffentlicht, wurde für die geistige Entwicklung seines Autors wichtig. Benjamin war sicher, »als Erster einige Fundamentalsätze der materialistischen Kunsttheorie gefunden« zu haben, und setzte sie in einer ebenso kleinen wie gehaltvollen »programmatischen Schrift«²⁶⁴ auseinander. Diese war, nicht zuletzt unter dem Einfluß Brechts und des sowjetischen Dokumentarfilms entstanden²⁶⁵, gegen die faschistische Massenkunst gerichtet, sprach ihren Thesen einigen »Kampfwert«²⁶⁶ zu und wollte »die neu in die Kunsttheorie eingeführten Begriffe . . . zur Formulierung revolutionärer Forderungen in der Kunstpolitik«²⁶⁷ benutzen. Die faschistisch betriebene »Ästhetisierung der Politik« sollte mit der marxistischen »Politisierung der Kunst«²⁶⁸ beantwortet werden.

Ausgangspunkt der Reflexionen Benjamins ist die Einsicht in die Untauglichkeit bürgerlich überlieferter Kategorien wie Schöpfertum, Genialität, Persönlichkeit, Ewigkeitswert und Geheimnis, weil sie, umstandslos verwandt, »zur Verarbeitung des Tatsachenmaterials in faschistischem Sinn«²⁶⁹ führen. Benjamin dagegen möchte zeigen, daß in dem mit der technischen Reproduzierbarkeit der Kunstwerke gesetzten Verfall ihrer »Aura« sich auch andere Möglichkeiten abzeichnen, die es zu retten gilt. Insbesondere durch den Film, der die Reproduktion eines auf Reproduzierbarkeit angelegten Kunstwerks leistet, sieht Benjamin das »Verhältnis der Masse zur Kunst«²⁷⁰ qualitativ verändert. Gerade er för-

²⁶⁴ Benjamin an Werner Kraft, Brief vom 28. 10. 1935, in: Benjamin, *Briefe*, Band 2, 1. c., S. 699. – Im Brief vom 24. 10. 1935 an Kitty Marx-Steinschneider spricht er hinsichtlich seines Aufsatzes von »Fixierungen einiger eingreifender Überlegungen zur Kunsttheorie«, in: *ibid.*, S. 697.

²⁶⁵ Cf. dazu Helmut Lethen, *Zur materialistischen Kunsttheorie Benjamins*, in: *alternative*, 10. Jahrgang, Heft 56/57, Berlin 1967, S. 226 f. und 231 f.

²⁶⁶ Zitiert nach der (erweiterten) deutschen Fassung, in: Benjamin, *Schriften*, herausgegeben von Theodor W. Adorno und Gretel Adorno unter Mitwirkung von Friedrich Podszus, Frankfurt am Main 1955, S. 367.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ *Ibid.*, S. 397.

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.*, S. 387.



dert, selbst unter der Herrschaft des Filmkapitals, »eine revolutionäre Kritik der überkommenen Vorstellungen von Kunst«²⁷¹. Die naive »Lust am Schauen und Erleben« geht, was Benjamin besonders unterstreicht, in der »simultanen Kollektivrezeption« der Filmtheaterbesucher »eine unmittelbare und innige Verbindung mit der Haltung des fachmännischen Beurteilers«²⁷² ein. Verlangte die traditionelle Kunst vom Betrachter Konzentration und Sammlung, so bietet sich der Film dem Bedürfnis nach Zerstreuung an, bei dessen Befriedigung die Massen das Kunstwerk in sich »versenken«²⁷³. Der kollektiv vollzogenen Rezeption schreibt Benjamin im Gegensatz zur privaten, abgekapselten die mobilisierende Kraft zu, Kunst aus ritueller in richtige politische Praxis zu überführen.

Fraglos heikle, zu optimistische Gedankengänge, die in der Analyse bedeutsamer waren als in den aus ihr gezogenen praktischen Konsequenzen. Sie mußten sich von vornherein schärfster Kritik aussetzen. Die drastischen Erfahrungen mit dem manipulierten politischen Film in den totalitären Staaten dieses Jahrhunderts, seine dubiose Rolle im System spätkapitalistischer Kulturindustrie²⁷⁴, ganz zu schweigen von der Massenwirksamkeit heutiger Medien, allen voran des Fernsehens, haben darüber belehrt, wie trügerisch Benjamins (und Brechts) Hoffnungen waren, der spätbürgerliche Verfall von Kunst, das Verschwinden der Autonomie des Werkes, der Kultwerte, des schönen Scheins werde sich im Sinn – fortschrittlicher – Politik »umfunktionieren« lassen. Benjamin überschätzte den Spielraum möglicher Neutralität der technischen Produktivkräfte gegenüber der Weise, sich ihrer im vorgegebenen Rahmen der Produktionsverhältnisse zu bedienen. Was die modernen Kollektiva angeht, deren Willen, in die Geschichte aufzubrechen, Benjamin ebenfalls überbewertet hat, so fühlen sie sich, zumindest in den fortgeschrittenen Industrieländern des heutigen Westens, im total entfremdeten Zustand bestätigt. Ihn »genießen« sie inzwischen, nicht seine progressive Kritik, wie Benjamin (mit Brecht) annahm. Davon, daß die eine Welt transportabler Spiegelbilder²⁷⁵ des Bestehenden herstellenden (und insofern a priori ideologisch wirkenden) Apparaturen eine Art Selbstkontrolle der Massen auslösen oder wenigstens ermöglichen, an welche die »organisierende Funktion«²⁷⁶ revolutionärer Kunstwerke einfach anzuknüpfen vermöchte, kann keine Rede sein.

²⁷¹ Ibid., S. 383.

²⁷² Ibid., S. 387.

²⁷³ Cf. *ibid.*, S. 393 f.

²⁷⁴ Adornos hier eörterte Abhandlung über den Fettscharakter verstand sich als »eine Art kritischer Replik« auf Benjamins kurz vorher in der Zeitschrift veröffentlichte Arbeit »Die Problematik der kulturindustriellen Produktion und der ihr zugeordneten Verhaltensweisen«, schreibt Adorno, »wurde darin unterstrichen, während Benjamin eben jene problematische Sphäre ... allzu ungebrochen zu »retten« trachtete«. In: *Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika*, I. c., S. 117.

²⁷⁵ Cf. Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, I. c., S. 382.

²⁷⁶ Piet Gruchot, *Konstruktive Sabotage. Walter Benjamin und der bürgerliche Intellektuelle*, in: *alternative*, I. c., S. 209.



Gleichwohl bietet Benjamins Arbeit, namentlich in ihren für die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus wesentlichen, noch nicht rezipierten Aspekten²⁷⁷, grundlegendes Material für die Diskussion einer marxistischen Ästhetik.

Wenn hier die Benjaminsche Arbeit über Fuchs noch gestreift wird, so weniger wegen ihres Gegenstandes. Fuchs' Versuch, in seinen berühmten archivarischen Büchern historisch-materialistisch zu verfahren, ist über die bescheidenen Ergebnisse der Kautsky und Mehring schwerlich hinausgelangt. Bemerkenswert ist die Arbeit durch eingestreute Reflexionen über den Begriff der Geschichte, die (zum Teil wörtlich) in den *Geschichtsphilosophischen Thesen* wiederkehren. Benjamins Beschäftigung mit diesem Thema beginnt früh und richtet sich von vornherein mehr aufs Materiale als aufs Formale und Definitivische. So bemängelt er, daß es sich bei Kants kleinen Schriften »weniger um die Geschichte als um gewisse geschichtliche Konstellationen von ethischem Interesse«²⁷⁸ handelt. Auf gleicher Linie liegt Adornos Hinweis, daß Benjamin »den existential-ontologischen Geschichtsbegriff« Heideggers als »bloßes Destillat verwarf, aus dem der Stoff der historischen Dialektik verdampft«²⁷⁹. Mit ihm jedoch muß ein Denken sich abgeben, das einen »künftigen, von Magic befreiten Weltzustand«²⁸⁰ anvisiert. Es ist in jüngster Zeit wiederholt darüber diskutiert worden, mit welchem Recht Benjamin als Marxist bezeichnet werden könne. Er selbst hat sich unmißverständlich dazu geäußert. In einem Brief an Max Rychner versucht er, die marxistischen Gedankengänge seiner späteren Arbeiten aus der Sache selbst, nicht aus angeeigneter Gesinnung, zu begründen: »Nicht weil ich ›Bekannter‹ 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‹«. Im weiteren bittet er Rychner, in ihm keinen »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«²⁸¹.

Benjamin fesselt an der Marxschen Theorie der neue, allem bloßen »Historismus« sich widersetzende Zugang zur Geschichte, wie er auch der jüdisch-mysti-

²⁷⁷ Zu denken wäre dabei an Benjamins Ansätze zu einer historischen Theorie der menschlichen Sinneswahrnehmung und Wahrnehmungswelt. Cf etwa l. c. S 372; 388 f.; 390, 394.

²⁷⁸ In einem (vermutlich vom 23. 12. 1917 datierenden) Brief an Scholem. In: Benjamin, *Briefe*, Band 1. l. c. S 161.

²⁷⁹ Adorno. *Pismen*, Frankfurt am Main 1955. S 286.

²⁸⁰ Benjamin an Werner Kjaft, Brief vom 28. 10. 1935, in: Benjamin, *Briefe*, Band 2, l. c. S' 698.

²⁸¹ Brief vom 7. 3. 1931, in: Benjamin, *Briefe*, Band 2, l. c., S. 523; 524 (Hervorhebung von Benjamin). – Diese sehr bedachten Äußerungen decken sich weitgehend mit der von Horkheimers Kreis entwickelten Konzeption; sie zeigen, auf welche Schwierigkeiten die (inzwischen nicht mehr seltenen) Bemühungen stoßen müssen, Benjamins Denken in den Dienst parteikommunistischer Ideologie zu stellen



schen Tradition nicht fremd ist. Ihr wußte sich der Freund Scholems und Blochs verbunden. – Die Arbeit über Fuchs nun belegt an einem Brief des späten Engels zur »geschichtliche(n) Lage ... des historischen Materialismus selbst«²⁸² einen zentralen Impuls des Benjaminschen Geschichtsdenkens. Bei Engels heißt es: »Es ist dieser Schein einer selbständigen Geschichte der Staatsverfassungen, der Rechtssysteme, der ideologischen Vorstellungen auf jedem Sondergebiet, der die meisten Leute vor allem blendet. Wenn Luther und Calvin die offizielle katholische Religion, wenn Hegel den Fichte und Kant, Rousseau indirekt mit seinem republikanischen ›Contrat social‹ den konstitutionellen Montesquieu ›überwindet‹, so ist das ein Vorgang, der innerhalb der Theologie, der Philosophie, der Staatswissenschaft bleibt, eine Etappe in der Geschichte dieser Denkgebiete darstellt und gar nicht aus dem Denkgebiet hinauskommt. Und seitdem die bürgerliche Illusion von der Ewigkeit und Letztinstanzlichkeit der kapitalistischen Produktion dazu gekommen, gilt ja sogar die Überwindung der Merkantilisten durch die Physiokraten und A. Smith für einen bloßen Sieg des Gedankens; nicht für den Gedankenreflex veränderter ökonomischer Tatsachen, sondern für die endlich errungene richtige Einsicht in stets und überall bestehende tatsächliche Bedingungen«²⁸³.

Benjamin konstatiert zunächst, daß damit das »geistesgeschichtliche« Dogma einer reinen Immanenz ideeller Abläufe zertrümmert ist; es geht nicht länger an, einzelne Kultursektoren abgelöst von ihrer sozialen Wirkungsgeschichte zu behandeln, die ihrerseits vermittelt ist durch den jeweiligen Lebensprozeß der Gesellschaft. »Aber«, fügt Benjamin dem sogleich hinzu, »die Sprengkraft dieser Gedanken ... reicht tiefer«; sie problematisiert aufs empfindlichste »die Geschlossenheit« der außerökonomischen »Gebiete und ihrer Gebilde«²⁸⁴. Auf die Kunst angewandt, bedeutet strenger Materialismus, daß ihr – bislang einheitlich gedachter – Begriff brüchig wird. Die Kunstwerke verlieren ihren ontologischen Status. Ihre Analyse schließt für den historischen Dialektiker das genaue Studium ihrer Vor- und Nachgeschichte ein – »eine Nachgeschichte, kraft deren auch ihre Vorgeschichte als in ständigem Wandel begriffen erkennbar wird«²⁸⁵. Beide wandern in die innerste Struktur der Werke ein; sie belehren den dialektisch Forschenden darüber, »wie ihre Funktion ihren Schöpfer zu überdauern, seine Intentionen hinter sich zu lassen vermag; wie die Aufnahme durch seine Zeitgenossen ein Bestandteil der Wirkung ist, die das Kunstwerk heute auf uns selber hat, und wie die letztere auf der Begegnung nicht allein mit ihm, sondern mit der Geschichte beruht, die es bis auf unsere Tage hat kommen lassen«²⁸⁶.

²⁸² Benjamin, *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang VI, 1937, Heft 2, S. 346.

²⁸³ Engels an Mehring, Brief vom 14. 7. 1893, in: Marx/Engels, *Ausgewählte Briefe*, I, c., S. 550.

²⁸⁴ Benjamin, *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, I, c., S. 347.

²⁸⁵ *Ibid*

²⁸⁶ *Ibid*.



Am Anfang jeder wirklich dialektischen Untersuchung der Geschichte steht für Benjamin die »Beunruhigung« darüber, daß sie dem Betrachter zumutet, »die gelassene, kontemplative Haltung dem Gegenstand gegenüber aufzugeben, um der kritischen Konstellation sich bewußt zu werden, in der gerade dieses Fragment der Vergangenheit mit gerade dieser Gegenwart sich befindet«²⁸⁷. – Es geht hier, wohlgerne, um ein Metaphysisches, nicht nur darum, in die Soziologie von Kunstwerken (wie dies Löwenthal in der Zeitschrift recht eindrucksvoll unternommen hat) deren Wirkungsgeschichte aufzunehmen. Wenn es in einem – von Benjamin erwähnten – Satz Gottfried Kellers heißt, die Wahrheit werde uns nicht davonlaufen, so ist der theoretische Ort markiert, an dem das »Geschichtsbild des Historismus ... vom historischen Materialismus durchschlagen wird. Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, welche sich nicht als in ihm gemeint erkannte«²⁸⁸. Eine solche Gegenwart ist die ganze spätbürgerliche Phase: eine Nachwelt, die sich ihrer großen Vergangenheit schämt, deren Dokumente sie entweder verfälscht oder beseitigt. Der historische Materialist indessen faßt »geschichtliches Verstehen ... als ein Nachleben des Verstandenen auf, dessen Pulse bis in die Gegenwart spürbar sind«²⁸⁹. Ihm kommt Zukunft als unverwirklichte Möglichkeit auch aus der Vergangenheit entgegen.

Wer Geschichte dialektisch darstellt, gibt auf, was Nietzsche »antiquarische Historie« genannt hat; er entschlügt sich aller für den Historismus charakteristischer Beschaulichkeit, des behaglichen Abschilderns der Fakten; er gibt das »epische Element der Geschichte« preis, ihre einleuchtende Linearität, und zwar zugunsten einer »Konstruktion, deren Ort nicht die leere Zeit, sondern die bestimmte Epoche, das bestimmte Leben, das bestimmte Werk bildet«. Benjamin rekurriert mit diesem Begriff der »Konstruktion« (der ganz wie der ihm verwandte der »Darstellung« bei Marx romantischer Philosophie entstammt) auf sein bedeutendes Buch über den *Ursprung des deutschen Trauerspiels* und notiert dabei, es sei deren Aufgabe, »das in der geschichtlichen Erfahrung ursprünglich uns Betreffende gegen die zusammengestoppelten Befunde des Tatsächlichen« abzuheben. Das bewerkstelligt sie so, daß sie aus der »dinghaften« geschichtlichen Kontinuität: »die zu untersuchende »Epoche« herausbricht, aus ihr wiederum »das Leben« und das »Werk aus dem Lebenswerk«. Zugleich stellt die Konstruktion den – nunmehr begriffenen – Zusammenhang wieder her; sie erreicht, »daß im Werke das Lebenswerk, im Lebenswerk die Epoche und in der Epoche der Geschichtsverlauf aufbewahrt und aufgehoben ist«²⁹⁰.

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ Ibid., S. 348.

²⁹⁰ Ibid. – Die von Benjamin als Beleg für seinen Konstruktionsbegriff aus dem Trauerspiel-Buch angeführte Stelle lautet: »Im nackten offenkundigen Bestand des Faktischen gibt das Ursprüngliche sich niemals zu erkennen, und einzig einer Doppelseinsicht steht seine Rhythmik offen. Sie ... betrifft dessen Vor- und Nachgeschichte«. In: Benjamin, *Schriften*, Band 1, I. c., S. 162. – Cf. zum »Ursprung« als »historischer Kategorie« auch S. 161.



Im Gegensatz zum Historismus (wie zu seiner eigenen, platt-evolutionistischen Verfallsform) ist es dem historischen Materialismus nicht um »das ewige Bild der Vergangenheit« zu tun, sondern darum, »eine jeweilige Erfahrung mit ihr« zu formulieren. »die einzig dasteht«. An die Stelle des bloßen »Es-war-einmal des Historismus« tritt kritisch »ein Bewußtsein der Gegenwart, welches das Kontinuum der Geschichte aufsprengt«²⁹¹, um diese aus ihrer Verstricktheit in Natur zu erlösen.

Das philosophisch Wahre ist für Benjamin, der sich auch in diesem Punkt mit Nietzsche berührt, nicht im zeitlos Allgemeinen aufzufinden, sondern nur im Spezifischen, Konkret-Geschichtlichen, worin der Theoretiker sich-~~versenken~~ versenken muß. Den Gedanken, daß »einzig das Geschichtliche die Gestalt des Absoluten abgebe«, hat Adorno geradezu als »Kanon«²⁹² der Benjamin'schen Methode bezeichnet. Diese besteht nicht darin, feststehende Begriffe durch historisches Material zu illustrieren. Vielmehr gilt Benjamins »desperate Anstrengung, aus dem Gefängnis des Kulturkonformismus auszubrechen, ... Konstellationen des Geschichtlichen, die nicht auswechselbare Beispiele für Ideen bleiben, jedoch in ihrer Einzigkeit die Ideen als selber geschichtliche konstituieren«²⁹³. – Benjamins Erwägungen zum Begriff der Geschichte dürften gerade heute auf das Interesse aller, derer stoßen, die sich mit dem kargen Bescheid strukturalistischer Ideologen nicht-abfinden wollen, daß die Menschheit dem Immer-Gleichen ausgeliefert bleibe.

Last not least ist andeutungsweise auf die Beiträge der Zeitschrift zur politischen Ökonomie und ihrer Kritik sowie zu volkswirtschaftlichen Einzelfragen einzugehen. Für sie gilt in besonderem Maße, was eingangs zum Gesamthalt der Bände zu sagen war: das rein faktische Material ist größtenteils veraltet, und der Leser hat sich davor zu hüten, damals begründete Interpretationen unmittelbar auf die Gegenwart zu übertragen. Gleichwohl ist die systematische Bedeutung der ökonomischen Studien für das die Zeitschrift tragende Konzept nicht gering zu veranschlagen. Sie bilden ein wesentliches Korrektiv der philosophisch-kulturwissenschaftlich orientierten Aufsätze; aus ihnen geht der (in heutigen Diskussionen oft genug stiefmütterlich behandelte) ökonomische Inhalt der von Horkheimer und seinen Freunden entworfenen Geschichtstheorie hervor.

Erörtern wir kurz die Hauptgegenstände der Diskussion. – Auf wirtschafts- und sozialgeschichtlichem Gebiet sind die umfassenden und kenntnisreichen Arbeiten Wittfogels über China zu nennen, welche die gerade in der Gegenwart methodisch wichtige Problematik der (von Marx unzulänglich bestimmten) »asiatischen Gesellschaftsformation« behandeln: *The Foundations and Stages of Chinese Economic History* (1935), der *Bericht über eine größere Untersuchung*

²⁹¹ Benjamin, *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, I. c., S. 348.

²⁹² Adorno, *Prismen*, I. c., S. 286.

²⁹³ *Ibid.*, S. 287.



der sozialökonomischen Struktur Chinas (1938) und *The Society of Prehistoric China* (1939). – Ferner werden Fragen des sozialen Strukturwandels, der technologischen Arbeitslosigkeit, der marxistischen Krisentheorie und der Planwirtschaft diskutiert – Themen, die von den damaligen historischen Umständen nahe genug gelegt wurden. Die namhaftesten Ökonomen der Zeitschrift waren Pollock und Grossmann, beide ausgewiesen durch beachtliche Publikationen des Instituts. Dieser hatte ein Buch über *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* vorgelegt, jener die erste zusammenfassende Darstellung über *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion (1917–1927)* in deutscher Sprache. Anders als Grossmann argumentierte Pollock hinsichtlich der (damals von nicht wenigen vertretenen) These, der Kapitalismus werde bald untergehen, weit vorsichtiger. Er nahm – wie sich zeigen sollte, zu Recht – an, daß es dem bürgerlichen Staatsapparat gelingen werde, auch um den Preis interventionistischer, ja totalitärer Maßnahmen, die wirtschaftlichen Schwierigkeiten zu meistern. Obwohl ihm 1932 in Westeuropa alle ökonomischen Voraussetzungen gegeben schienen, eine funktionsfähige Planwirtschaft zu verwirklichen, betrachtete er deren politische Aussichten als gering. Ihm kam es darauf an, »alle Möglichkeiten einer solchen Wirtschaft zu überprüfen und eine geschlossene Theorie aufzubauen, die einer künftigen Wirtschaftspolitik als Orientierungsmittel dienen könnte.«²⁹⁴ – Von Pollock enthält die Zeitschrift folgende Aufsätze: *Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung* (1932), *Autarkie und Planwirtschaft* (gemeinsam mit Mandelbaum, unter dem Pseudonym Kurt Baumann, 1933), die instruktive Arbeit *Bemerkungen zur Wirtschaftskrise* (1933), schließlich die Studien zur Theorie des autoritären Staates aus den Jahren 1940/41 *State Capitalism* und *Is National Socialism a New Order?* – Von Grossmann seien genannt: *Die Wert-Preis-Transformation bei Marx und das Krisenproblem* (1932), eine sich mit der wissenschaftslogisch-erkenntnistheoretischen Struktur des *Kapitals* beschäftigende, noch immer lesenswerte Arbeit, sowie sein Diskussionsbeitrag *Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur* (1935) zu Borkenaus Buch *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, das ebenfalls aus der Arbeit des Instituts hervorgegangen war.

Nicht zu vergessen sind die zahlreichen Beiträge, Literaturüberblicke und Sammelrezensionen, in denen das internationale Schrifttum über neoliberale Theorie und die verschiedenen Spielarten von Planwirtschaft ebenso ausführlich wie kritisch erörtert wird. Zu nennen wäre unter anderem der Bericht von Meyer über *Englische Literatur zur Planwirtschaft* (1933), der von Mandelbaum über *Neue Literatur zur Planwirtschaft* (1935), die sehr lesenswerte Gemeinschaftsarbeit von Mandelbaum und Meyer *Zur Theorie der Planwirtschaft* (1934), schließlich der Meyersche Aufsatz über *Krisenpolitik und Planwirtschaft* (1935).

²⁹⁴ Pollock *Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang I, 1932, Doppelheft 1/2, S. 27.



Der Leser ist gut beraten, sich den Besprechungsteil der Zeitschrift genauer anzusehen; nicht wenige Rezensionen haben den Rang kleiner Essays. Er enthält nicht nur eine ausgezeichnete Übersicht über die gesamte sozialwissenschaftliche und philosophische Diskussion der dreißiger Jahre, sondern auch Quellen von hohem zeitgeschichtlich-politologischem Interesse. Unbeschadet ihrer wissenschaftlichen Unerheblichkeit wurde in der Zeitschrift die für die Selbstinterpretation des nationalsozialistischen Staates maßgebliche Literatur kritisch besprochen. Zur umfassenderen Analyse des Nationalsozialismus wären die Arbeiten von Landsberg, Kircheimer und Neumann heranzuziehen. Ebenso wenig fehlt es an zusammenfassenden Berichten über die theoretischen Diskussionen in Sowjetrußland während jener Jahre.

V

Daß die in der Zeitschrift entwickelten Kategorien und Theoreme nicht unmittelbar auf die gegenwärtige Situation angewandt werden können, wurde betont. Imponierend bleibt bei allen heute erforderlichen Modifikationen und Korrekturen die großartige Geschlossenheit, mit der hier eine kleine Gruppe streitbarer Intellektueller eine aus der besten europäischen Tradition hervorgegangene Theorie auf ihren Spezialgebieten anwandte, so daß für den Leser ein Dokument von enzyklopädischem Reichtum entstand, das seinesgleichen sucht. Wem immer es heute um kritische Besinnung und Humanität zu tun ist, wird zu der Zeitschrift greifen.

