

# Marxistische Dialektik im 20. Jahrhundert

## 2. Vortrag, Teil 2: Von der Wechselwirkung zur Dialektik

### Was bisher geschah

Um die Zeit des ersten Weltkriegs hatten Lenin und Lukács die Dialektik als Mittel entdeckt, um den Revisionismus in den Reihen der Arbeiterbewegung zu bekämpfen. Doch die neuentdeckte „dialektische Methode“, die die theoretische Erstarrung des Marxismus aufbrechen sollte, mündete bei Lukács wieder in eine proletarische Metaphysik, die nur kurzzeitig befriedigen konnte.

Mit der Gründung eines „Instituts für Sozialforschung“ in den zwanziger Jahren in Frankfurt sollten die neuen methodischen Gesichtspunkte jedoch in einen konkreten gesellschaftstheoretischen Forschungsprozeß integriert werden. Strikt antimetaphysisch konzipiert, war der „dialektische Untersuchungsansatz“, den Max Horkheimer, der zweite Direktor des Instituts für Sozialforschung, propagierte, jedoch keineswegs so originell und marxistisch, wie es sich dieser vorstellen mochte.

### Empirie und Dialektik

Von dem bürgerlichen Wechselspiel zwischen allgemeiner Hypothese und experimenteller Überprüfung unterscheidet sich Horkheimers Auffassung de facto nur dadurch, daß er ein außerwissenschaftliches Kriterium in die Hypothesenbildung einführt. Die Hypothese, die durch die einzelwissenschaftliche Forschung überprüft und verändert werden soll, hat zum Kriterium den wissenschaftlich nicht begründbaren Anspruch der Individuen auf Glück. Nur wenn die allgemeine Intention auf deren Glück abzielt, haben wir es mit einer im Horkheimerschen Verständnis materialistischen Theoriebildung zu tun. Während die bürgerlichen Wissenschaftler in ihrem Neutralitätswahn gar nicht wissen, wo sie eigentlich ihre Hypothesen hernehmen sollen, setzt der dialektische Materialist bewußt sein Interesse zur Veränderung einer Gesellschaft, die das Glück der Individuen verhindert, als allgemeines Korrektiv der einzelwissenschaftlichen Forschung ein.

Doch auch wenn Horkheimer im Gegensatz zu den bürgerlichen Wissenschaftlern glaubt angeben zu können, wie er überhaupt zu seinen allgemeinen Hypothesen kommt: Der Form nach unterscheidet sich seine Auffassung des wissenschaftlichen Prozesses nicht von der bürgerlichen. Die von ihm propagierte Wechselwirkung von Allgemeinem und Besonderem hat mit der Hegelschen Dialektik praktisch überhaupt nichts zu tun.

Tatsächlich gehört es zu einer vulgären, aber komplett falschen Auffassung der Hegelschen Dialektik, es ginge dabei um die Synthese des nicht Übereinstimmenden oder sich Widersprechenden. Auf der einen Seite hätten wir in dieser Vorstellung die These — bei Horkheimer wäre dies die allgemeine Theorie der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft; auf der anderen Seite stünde dann die Negation dieser These — also die beinahe unendliche Vielfalt einander sich widersprechender gesellschaftlicher Einzeltatsachen, die durch die empirische Forschung bereitgestellt werden: Und aus diesen beiden Elementen soll dann eine Synthese gebastelt werden, in

der allgemeine Theorie und konkrete gesellschaftliche Erscheinungen wenn schon nicht übereinstimmen, so sich doch zumindest annähern.

Ein derartiges Verfahren hat aber — und das kann gar nicht oft genug gesagt werden — mit Dialektik im Hegelschen Sinne, nichts gemein. Wir haben es hier nur mit einer Wechselwirkung zu tun, die in einen unendlichen Progreß führt. Das Allgemeine, das heißt, die philosophische Theorie, die den empirischen Forschungsprozeß anleiten soll, ist beim Horkheimer der frühen dreißiger Jahre ein subjektives Allgemeines, das im Kopf des einzelnen Forschers oder einer Forschergruppe existiert. Indem diese subjektive Hypothese anhand konkreter Forschungsergebnisse überprüft wird, wird sie zwar insofern „objektiver“, als ihre „Übereinstimmung“ mit der „Wirklichkeit“ getestet wird und sie sich dadurch verändert. Sie bleibt aber nach wie vor subjektive Hypothese, deren größerer Grad von Objektivität nur in höherer Plausibilität besteht. Ihre Form ändert sich auch durch den Umweg über die empirische Forschung nicht.

Ein wirklich dialektisches Denken, gleichgültig ob man es nun als „idealistisch“ oder als „materialistisch“ bezeichnet, kann mit derartigen Vorstellung auch nicht ansatzweise zur Deckung gebracht werden. Allein der Gedanke, daß das Allgemeine eine subjektive Vorstellung in den Köpfen irgendwelcher Forscher sei, die mit der gesellschaftlichen Realität übereinstimmen könne oder auch nicht, ist für einen Dialektiker ein völlig absurder Gedanke.

Gerade diese Trennung zwischen Gedanke einerseits und gesellschaftlicher Realität andererseits, verkennt zutiefst die Natur sowohl der Gesellschaft wie des Denkens. Das Denken ist in jedweder dialektischen Theorie immer gesellschaftliches Denken, da es keine gesellschaftliche Realität gibt, die ohne Denken wäre. Das heißt nun aber gerade nicht, daß dieses Denken die gesellschaftliche Realität in dem Sinn abbildet, daß es sie quasi in Gedanken verdoppelt. Der Witz für den Dialektiker besteht gerade darin, daß es zum Wesen eines bestimmten gesellschaftlichen Denkens gehört, sich als getrennt von der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu verstehen. Diese Art und Weise einer bestimmten Form des Geistes, sich als von ihrem Gegenstand getrennte zu begreifen, ist nach Hegel „abstrakt“, nach Lukács bürgerlich.

Man kann diesen Sachverhalt auch anders ausgedrückt: Eine dialektische „Synthese“ im Sinne von Hegel heißt nicht, daß das, was zunächst auseinanderklafft, von irgendjemand drittem, irgendeinem Subjekt, zusammengebracht oder synthetisiert werden muß. Die Hegelsche „Arbeit des Begriffs“ besteht nicht darin, das sich Widersprechende zusammenzuführen, sondern zu erkennen, daß das, was als getrennt erscheint, in Wahrheit immer schon eine Einheit war — und zwar gerade deshalb, weil es getrennt war. Überspitzt gesagt: Die Synthese geht bei Hegel dem voraus, was sie synthetisiert. In der hegelschen Dialektik geht es also nicht darum, zwei getrennte Bereiche zur Übereinstimmung oder zur Deckung zu bringen, sondern zu erkennen, daß die Trennung ihre besondere Form der Einheit ausmacht. Für Hegel setzt die Trennung immer schon die Einheit des Entzweiten voraus — und umgekehrt, die Einheit kann nur als Einheit von Getrenntem gedacht werden.

Eben diese Konzeption einer vorgängigen Totalität, die im historischen Prozeß nur ihre Ausdifferenzierung erfährt, liegt auch dem Totalitätsbegriff von Lukács zugrunde. Diese Totalität kann nicht durch einen bewußten Willensakt »hergestellt« werden, sie ist vielmehr immer schon da, als Totalität des gesellschaftlichen Praxiszusammenhangs. Die Aufgabe des Proletariats ist es nur, diesen Zusammenhang zum Bewußtsein zu bringen — was aber nur geht, wenn es gleichzeitig die letzte Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft in eben diesem Bewußtsein umwälzt.

Die Funktion einer solchen Vorstellung von dialektischer Totalität unterscheidet sich ganz wesentlich von der theoretischen Allgemeinheit, wie sie Horkheimer vorschwebt. Die dialektische Totalität ist weder erstrebenswertes Ziel noch Richtschnur des Handelns. Vielmehr gehört sie zweifelsfrei in den Bereich dessen, was Horkheimer „metaphysischen Trost“ nennt. Die Welt ist für den Dialektiker Einheit, was auch immer geschieht — und es ist ihre ontologische Bestimmung, diese Einheit in immer differenzierterer Form herauszuarbeiten.

Es versteht sich, daß diese Vorstellung von einer dialektischen Totalität keinerlei konkrete

Anweisung für das praktische Verhalten der Individuen gibt und auch nicht geben kann. Für das Individuum ist weder bei Hegel noch bei Lukács aus dieser Erkenntnis eine Handlungsmaxime abzuleiten. Da der Einzelne überhaupt nicht weiß, welche Rolle er im Rahmen des Ganzen spielt, sieht er sich hoffnungslos den geschichtlichen Mächten ausgeliefert, die ihn zum Spielball machen. Nicht einmal die welthistorischen Individuen haben nach Hegel das Bewußtsein ihrer wirklichen geschichtlichen Funktion — weshalb ihr Schicksal im Regelfall tragisch ist. Insofern läßt sich nur darauf vertrauen, daß der geschichtliche Fortschritt schon eintreten wird.

Es ist durchaus legitim, wenn man Lukács' Konzeption von materialistischer Dialektik, wie sie im Jahr 1923 am Ende der vom ersten Weltkrieg ausgehenden revolutionären Welle formuliert wurde, nur als raffinierten metaphysischen Rechtfertigungsversuch einer de facto kläglichen politischen Praxis interpretiert. Hilfestellung dafür, wie denn eine brauchbare kommunistische Politik zu konzipieren sei, gab Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* ebensowenig wie sie als praktische Anleitung für einen konkreten Forschungsprozeß dienen konnte.

Und dies diskreditierte eine solche Auffassung in den Augen Horkheimers. Statt als Anweisung zur Forschung diene diese Art der Dialektik dem Bedürfnis nach metaphysischem Trost, nicht der realen Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Theorie kann sich nach Horkheimer nicht damit bescheiden, den Totalitätscharakter der Gesellschaft festzustellen und zu behaupten, das Proletariat sei seiner Funktion innerhalb dieser gesellschaftlichen Totalität zufolge dazu bestimmt, das Bewußtsein dieser Totalität zu verkörpern.

Denn für den Einzelnen kann eine solche Konzeption dialektischer Totalität in letzter Instanz nur heißen, sich blindlings dem Willen der Partei — die als solche per se die Wahrheit verkörpert — zu unterstellen. Lukács Reformulierung der Dialektik läuft darauf hinaus, daß das empirische Einzelbewußtsein gegenüber dem Kollektivbewußtsein der Partei immer dann im Unrecht ist, wenn es zu einem Konflikt zwischen diesen beiden Instanzen kommt. Gegen diese Zumutung versuchte Horkheimer sich dadurch zu wehren, daß er die Kategorien „Wahrheit“ — die in der KP zugunsten der Unterwerfung unter die Führung aufgegeben worden war — wieder in ihr Recht einsetzte.

Allerdings steht Horkheimer damit vor nicht unerheblichen Schwierigkeiten. Denn mit »Wahrheit« kann nicht die bloße Richtigkeit einzelwissenschaftlicher Forschungsergebnisse gemeint sein. Andererseits widerspricht für Horkheimer eine überindividuelle Wahrheit, die von empirischen Einzelergebnissen unberührt ist und bleibt, nicht den Grundsätzen einer materialistischen Theorie. Alle derartigen überindividuellen Wahrheiten sind für Horkheimer nichts als metaphysische Tröstungen, mit denen sich ein wirklicher Materialist nicht abgeben darf.

Dann aber wird der Name „Dialektik“ nur der permanenten Wechselwirkung von empirischer Einzelforschung und allgemeinen Hypothesen aufgepappt. Ein Skeptizismus wie der des frühen Horkheimers, der Wahrheit nur als permanente Vervollkommnung des Wissens im Dienste des Menschen kennen will, ist mit Dialektik, die immer das Ganze und dessen Erkennbarkeit voraussetzt, unvereinbar. Daß die Horkheimersche Dialektik, wie vorhin gezeigt, mit der Hegelschen nur den Namen gemein hat, ist das notwendige Resultat.

Andererseits sind Horkheimers Vorwürfe gegen Hegel nicht ganz unberechtigt: Den metaphysisch verklärenden Zug kann man der Hegelschen Philosophie kaum absprechen; und daß der Lukács von *Geschichte und Klassenbewußtsein* gerade dadurch, daß er die Hegelsche Dialektik gegen ihre sozialdemokratische Verballhornung wieder ins Recht setzte, eine proletarische Metaphysik kreierte, die noch jedem unsinnigen taktischen Schwenk der Komintern zu einer Legitimation hätte verhelfen können, liegt tatsächlich schon in der Methode begründet.

Die Alternative, vor die uns die frühen Schriften Horkheimers stellen, scheint also die folgende zu sein: Entweder wir verzichten faktisch auf die Hegelsche Dialektik, auch wenn wir sie nominell vielleicht noch mitschleppen — dann öffnet sich uns der Weg zu konkreter Forschung und einem wirklichen Verständnis gesellschaftlicher Entwicklungen. Oder wir halten an

ihr fest — dann verfangen wir uns, wie Lukács, in den Schlingen einer Metaphysik, die zwar verteufelt clever ist, letztendlich aber doch in quasireligiöser Sinnstiftung endet.

Tatsächlich aber ist dies nicht die Alternative. Daß es einen Ausweg aus diesem Dilemma gibt, lehren die Veränderungen in der Theoriekonzeption Horkheimers, die sich im Laufe der dreißiger Jahre in den Texten Horkheimers vollziehen.

## Kritik des Positivismus

Bereits der Titel des Aufsatzes, der 1936 Horkheimers Wende zu einer veränderten Auffassung von Dialektik markiert, zeigt die Veränderung an: *Der neueste Angriff auf die Metaphysik* heißt die Arbeit, mit der Horkheimer eine erste erbitterte Kritik des Positivismus liefert. Lief bis dato die Stoßrichtung der Horkheimerschen Theoriekonzeption darauf hinaus, vor allem die positive wissenschaftliche Erkenntnis gegen die vorwiegend metaphysisch geprägte Tradition der deutschen Sozialphilosophie stark zu machen, verschiebt Horkheimer Mitte der dreißiger Jahre den Akzent. Hauptfeind in der Debatte ist jetzt nicht mehr die Metaphysik und der dieser zugeschriebene Dogmatismus, sondern der Empirismus und vor allem seine jüngste Spielart, der Positivismus.

Hier spielen sicherlich die Erfahrungen des Exils und des völlig anderen wissenschaftlichen Klimas in den Vereinigten Staaten eine wichtige Rolle. Während in Europa die Gesellschaftstheorie hauptsächlich in den luftigen Sphären reiner Theorie angesiedelt war, stellte sich die Lage in den USA spiegelverkehrt dar. Den theoretischen Abstraktionen wurde dort wenig Bedeutung zugemessen, während die konkreten Untersuchungen, wie sie für Horkheimer in Europa noch wissenschaftliches Ideal waren, durchaus zur allgemeinen Praxis gehörten. Allerdings sollte man diese durchaus äußerlichen Erfahrungen unterschiedlicher Wissenschaftspraxis nicht überschätzen; schwerer wiegen bestimmte politische Erfahrungen, auf die später noch eingegangen werden wird.

Jedenfalls sind 1936 auf einmal ganz neue Töne bei Horkheimer zu hören:

„Die idealistische Philosophie, die Metaphysik überhaupt ist nicht dadurch aus den Angeln zu heben, daß man sie bloß theoretisch ablehnt; ihre Negation liegt auch nicht darin, daß man ‚der Philosophie den Rücken kehrt und abgewandten Hauptes einige ärgerliche und banale Phrasen über sie hermurmelt‘ (Marx), sondern darin, daß man sie verwirklicht.

Die Harmonie und sinnvolle Existenz, welche die Metaphysik mit Unrecht als die eigentliche Realität gegenüber den Widersprüchen der erscheinenden behauptet, ist nicht bedeutungslos.“<sup>1</sup>

Erst mit dieser Wendung hin zu einer positiven Einschätzung der Metaphysik wird die Theoriekonzeption Horkheimers zur „kritischen Theorie“. Man kann deshalb diese Wendung hin zu einem positiven Kern der Metaphysik gar nicht hoch genug veranschlagen. Noch in seinem 1933 publizierten Aufsatz *Materialismus und Metaphysik* hatte Horkheimer kein gutes Haar an der Metaphysik gelassen. Die Differenz der frühen Theoriekonzeption zu der Mitte der dreißiger Jahre entwickelten „kritischen Theorie“ läßt sich anhand dieses frühen Aufsatzes sehr schön zeigen.

Anfang der dreißiger Jahre nahm Horkheimer eine recht intelligente Unterscheidung zwischen Materialismus und Metaphysik vor, nämlich die, daß die wesentliche Differenz des Materialismus zur Metaphysik keineswegs eine der Prinzipien sei. Er wollte zeigen, daß es keineswegs in erster Linie um die Frage gehe, ob die Materie oder der Geist das Erste sei. Diese Differenz kommt bei Horkheimer nur insofern ins Spiel, daß sie einen unterschiedlichen Begriff von Praxis

---

<sup>1</sup>Max Horkheimer, „Der neueste Angriff auf die Metaphysik“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd.4, S.153.

nach sich zieht — weshalb er auch nicht von einem Gegensatz des Idealismus zum Materialismus spricht, sondern dem Materialismus die Metaphysik entgegensetzt.

Als metaphysisch galten ihm alle Systeme, die irgend ein überindividuelles und überzeitliches Absolutes behaupten und aus diesem Absoluten dann Anweisungen für das Handeln ableiten. Derartige Auffassungen, so Horkheimer, dienten immer den Herrschenden dazu, den Unterdrückten gegen ihre eigenen Interessen eine bestimmte Handlungsweise einzupflanzen. Der Materialismus dagegen gehe nicht von einem derartigen Absoluten aus; die Materie sei kein Prinzip, aus dem sich irgendeine Handlungsweise ergebe. Vielmehr bestünde der Witz des Materialismus gerade darin, daß immer aus der je konkreten Situation aufgrund je konkreter Analysen gehandelt werden müsse, und zwar im Interesse der Menschen.

Eine derartige Auffassung des Materialismus setzt natürlich ein außerordentlich wohlwollendes Verständnis der einzelwissenschaftlichen Forschung voraus. Es ist diese Forschung, die sich um die konkreten Nöte der empirischen Individuen kümmert und ihre Lage verbessert. Daß es für den modernen Materialismus überhaupt notwendig ist, noch zusätzlich allgemeine Theorien aufzustellen, hat seinen Grund in der bestimmten Verfassung der gegenwärtigen Gesellschaft. Die kapitalistische Form der Gesellschaft verhindert es, daß die Produktivkraft Wissenschaft vollständig ihre segensreichen Wirkungen entfalten kann. Horkheimer schrieb 1932:

„Die wissenschaftlichen Erkenntnisse teilen das Schicksal der Produktivkräfte und Produktionsmittel anderer Art: das Maß ihrer Anwendung steht in argem Mißverhältnis zu ihrer hohen Entwicklungsstufe und zu den wirklichen Bedürfnissen der Menschen; dadurch wird auch ihre weitere quantitative und qualitative Entfaltung gehemmt.“<sup>2</sup>

Diese grundsätzlich positive Auffassung der Wissenschaft als geschichtsmächtiger Produktivkraft ändert sich Mitte der 30er Jahre. Der ungebrochene Optimismus verschwindet, während die Metaphysik nun in ihr Recht gesetzt wird. Auf einmal dient für Horkheimer die Metaphysik nicht mehr nur der einen Aufgabe, den Unterdrückten schmackhaft zu machen, daß sie auf Lust und Glück zugunsten höherer, überindividueller und überzeitlicher Werte zu verzichten hätten. Die Metaphysik besitzt in der veränderten Einschätzung selbst einen historischen Kern, der sie partiell rechtfertigt.

In einer kurzen Notiz über Religion aus dem Jahr 1935 deutet sich die Änderung in der Argumentationsstruktur bereits an:

„Im Gottesbegriff war lange Zeit die Vorstellung aufbewahrt, daß es noch andere Maßstäbe gebe als diejenigen, welche Natur und Gesellschaft in ihrer Wirksamkeit zum Ausdruck bringen. Aus der Unzufriedenheit mit dem irdischen Schicksal schöpft die Anerkennung eines transzendenten Wesens ihre stärkste Kraft. Wenn die Gerechtigkeit bei Gott ist, dann ist sie nicht im selben Grade in der Welt. In der Religion sind die Wünsche, Sehnsüchte und Anklagen zahlloser Generationen niedergelegt.“<sup>3</sup>

Somit wird die Religion und auch die Metaphysik jetzt als Ausdruck des realen Mangels gedeutet und enthält, ex negativo, eine utopische Komponente. Indem sie festhält, daß die Gegenwart unbefriedigend ist, ist ihr der Antrieb, die Gegenwart zu verändern, inhärent. Natürlich verhindert ihre spezifische Form als Religion oder Metaphysik, daß dieser immanent-utopische Antrieb wirksam werden kann. Dafür ist dann in der Tat der Materialismus zuständig. Aber dieses Interesse, über die schlechte Gegenwart hinauszukommen, ist für Horkheimer nun eine absolut notwendige Ergänzung zur einzelwissenschaftlichen Forschung.

---

<sup>2</sup>Max Horkheimer, „Bemerkungen über Wissenschaft und Krise“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd.3, S.41.

<sup>3</sup>Max Horkheimer, „Gedanke zur Religion“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd.3, S.326.

Damit kommt es Mitte der 30er Jahre zu einer ganz entscheidenden Verschiebung der Gewichte in den beiden Teilen der Horkheimerschen Wechselwirkung, die er Anfang der dreißiger Jahre zwischen allgemeiner Theorie und empirischer Einzelforschung gefordert hatte. Zwar ist Horkheimer weiterhin der Meinung, daß allgemeine Theorie und einzelwissenschaftliche Forschung sich gegenseitig ergänzen und befruchten müssen, doch das Gewicht, das er den einzelnen Teilen zumißt, ist jetzt genau umgekehrt. Hob Horkheimer Anfang der 30er Jahre vor allem auf die Einzelforschung ab, so wird es für ihn nun zunehmend wichtig, eine Begründung für die Änderung der Gesellschaftsstruktur zu geben.

1933 konnte Horkheimer noch schreiben:

Der Materialismus „hat nicht bloß die negative Bedeutung, eine metaphysisch zu begründende Moral abzulehnen, sondern ist von den Materialisten stets so verstanden worden, daß das Streben der Menschen nach ihrem Glück als eine natürliche, keiner Rechtfertigung bedürftige Tatsache anzuerkennen sei.“<sup>4</sup>

Da das Streben nach Glück eine unbegründbare, aber auch keine Begründung erfordernde Tatsache darstellt, ist der Kommunismus eine selbstverständliche Forderung: Da die kapitalistische Gesellschaftsstruktur verhindert, daß die Produktivkräfte — darin eingeschlossen die Produktivkraft Wissenschaft — zu ihrer vollen Entfaltung kommen, muß die Gesellschaftsstruktur im Namen des individuellen Glücksstrebens verändert werden. So einfach und logisch diese Argumentation ist, so zweifelhaft wurde sie im Laufe der 30er Jahre.

Insbesondere die Stabilisierung des Nationalsozialismus machte deutlich, daß das individuelle Glücksstreben offensichtlich keineswegs eine allgemeine Argumentationsgrundlage abgeben kann. Ganz offensichtlich handelten zumindest die Deutschen ihren eigenen Interessen entgegen, unterwarfen sich in wahrhaft masochistischer Lust einem Führer, der ihnen bestenfalls das perverse Glück versprach, andere leiden zu lassen.

Glaubte Horkheimer also noch Anfang der dreißiger Jahre, darauf verzichten zu können, eine allgemeine Rechtfertigung des Kommunismus zu liefern, da er sich auf das Glücksstreben der Einzelnen meinte verlassen zu können, wird eine solche allgemeine Begründung immer zwingender. Damit aber ändert sich der ganze Charakter der Theorie. Das Allgemeine in Horkheimers frühem Theorieansatz unterschied sich nicht sonderlich von einer einfachen wissenschaftlichen Hypothese, die die einzelwissenschaftlichen Forschungen anleiten sollten, um sich dadurch selbst wieder zu verändern und neue Forschungen in Gang zu setzten. Von der willkürlichen Axiomatik unterschied sich Horkheimers Allgemeines nur dadurch, daß der Glücksanspruch der Individuen als außerwissenschaftliches Kriterium in dieses Allgemeine eingehen sollte. Im wesentlichen aber blieb das eine subjektive Hypothese, während das Schwergewicht vor allem auf der materialen einzelwissenschaftlichen Forschung lag.

Mitte der dreißiger Jahre wurde dieser mehr oder minder subjektivistische Totalitätsbegriff, der gegenüber der Einzelforschung eine untergeordnete Rolle spielte, problematisch. In der eigentlichen „kritischen Theorie“, als deren erste Programmschrift Horkheimers Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* aus dem Jahr 1936 angesehen werden muß, kommt die Totalitätskategorie jetzt auf eine ganz neue Art und Weise wieder zu ihrem Recht. In den Schriften nach *Traditionelle und kritische Theorie* erscheint Totalität nicht mehr als subjektives Allgemeines, sondern als objektive Allgemeinheit:

„Wissenschaft und Technik sind nur Elemente einer bestehenden gesellschaftlichen Totalität, und es ist gut möglich, daß, trotz all ihrer Leistungen, andere Faktoren, sogar die Totalität selbst, sich zurückentwickeln; daß die Menschen in steigendem Maß verkümmern und unglücklich werden; daß das Individuum als solches ausgelöscht wird und die Nationen dem Unheil zusteuern.“<sup>5</sup>

<sup>4</sup>Max Horkheimer, „Materialismus und Metaphysik“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd.3, S.103.

<sup>5</sup>Max Horkheimer, „Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd.4., S.338f.

Hier ist nun nicht mehr von einer gesellschaftstheoretische Hypothese die Rede, sondern von der objektiven Totalität der Gesellschaft. Die Bewegung ist nicht mehr die Bewegung eines Subjektes, das Besonderes und Allgemeines dadurch, daß es sie aufeinander einwirken läßt, einander annähert, sondern es ist von einer Bewegung der Totalität selbst die Rede. Kurz: Die subjektive Dialektik — die de facto keine Dialektik war — wird jetzt immer mehr von ihrem Platz im Zentrum der Horkheimerschen Theoriekonzeption verdrängt; dieses Zentrum wird jetzt durch die objektive Dialektik der gesellschaftlichen Bewegung eigenommen.

Eine derartige Dezentrierung der Theorie gegenüber der objektiven dialektischen Totalität wälzt aber jetzt grundlegend die Funktion der Philosophie im Gesamt der Theoriebildung um. In der ursprünglichen Konzeption diente sie der Hypothesenbildung, die eine zwar subjektiv gefärbte, dabei aber in einem immer höherem Grad objektive Erkenntnis der Gesellschaft ermöglichen sollte. In dem Augenblick, indem die Erkenntnis gegenüber der objektiven Bewegung der gesellschaftlichen Totalität dezentriert wird, wird das ursprüngliche Ziel der objektiven Erkenntnis zur Gunsten einer „kritischen Theorie“ aufgegeben.

„Die wahre gesellschaftliche Funktion der Philosophie liegt in der Kritik des Bestehenden,“ schreibt Horkheimer 1940 in seinem Aufsatz über *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*.<sup>6</sup>

Diese Funktionsveränderung schlägt sich ganz massiv in der Form der Theorie nieder. Horkheimers ursprüngliche Konzeption der Sozialforschung war voll und ganz auf Kommunikation ausgerichtet. Die Forschung sollte das gesellschaftliche Geschehen transparent und kommunizierbar machen. Diese Erkenntnis sollte dann wiederum die Individuen befähigen, in solidarischer Aktion die Gesellschaft zu verändern. Diese „aufklärerische“ Auffassung von Theorie, die Horkheimer noch Anfang der 30er Jahre vertreten hatte, wird jetzt durch den Funktionswandel der Theorie obsolet. Das große Werk, mit dem in den vierziger Jahren die objektive Dialektik wieder in ihr theoretisches Recht gesetzt wird, Horkheimers zusammen mit Adorno verfaßte *Dialektik der Aufklärung* muß dann als durchgeführte Gestalt dieser neuen, kritischen Konzeption von Theorie verstanden werden, die mit der früheren Wechselwirkung von allgemeiner Theorie und empirischer Forschung nichts mehr zu tun hat.

Dieses Werk, dessen materialer Gehalt in einem späteren Vortrag abgehandelt werden wird, will nicht mehr in dem naiven Sinne aufklären, wie dies Horkheimer noch Anfang der dreißiger Jahre propagierte. Die Hoffnung, schon die bloße Einsicht in die wirklichen Funktionsmechanismen der Gesellschaft würde diese schon zum Besseren verändern, ist zusammengebrochen. Inzwischen hing Horkheimer einem geschichtsphilosophische Pessimismus, immer ein Zeichen wahrhaft dialektischen Denkens, an. Dessen wesentlichen Kern brachte er 1940 mit folgenden Worten, mit denen dieser Teil der Serie schließen soll, zum Ausdruck:

„So wie die Menschen heute sind, verstehen sie einander nur zu gut. Wenn sie einmal anfangen, sich nicht mehr zu verstehen, weder sich selbst noch die anderen, wenn die Formen ihrer Kommunikation ihnen suspekt würden und das Natürliche unnatürlich, so käme die grauenerregende Dynamik wenigstens zum Stillstand.“<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup>Max Horkheimer, „Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd.4., S.244.

<sup>7</sup>Max Horkheimer, „Neue Kunst und Massenkultur“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd.4, S.426.