

selten übersteigertes Interesse gefunden. Zu den Handlungen, die künftig nicht mehr bestraft werden sollen, zählen neben dem Ehebruch vor allem die einfache Homosexualität, die Unzucht mit Tieren und bestimmte Begehungsformen der Kuppelei. Außerdem werden die Schutzaltersgrenzen im Sexualstrafrecht in einigen Fällen neu festgesetzt. Die Auffassung, daß einige Tatbestände im Bereich des Sexualstrafrechts, die das geltende StGB mit Strafe belegt, künftig nicht mehr bestraft werden sollen, wird auch von kirchlichen Fachgremien geteilt. Bei der Reform des Sexualstrafrechts kann es jedoch, wie gelegentlich behauptet wurde, nicht darum gehen, daß das staatliche Strafrecht dann „totale Abstinenz“ üben müsse, wenn die Frage zu entscheiden ist, ob Handlungen pönalisiert werden dürfen, zu denen sich freie mündige Bürger in der Selbstbestimmung ihrer Geschlechtlichkeit entschlossen haben. Diese rein individual-ethische Denkweise, die die Sozialbezogenheit und Sozialverantwortlichkeit bestimmter amoralischer sexueller Handlungen, z. B. der Kuppeleidelikte, negiert, würde, wenn der Gesetzgeber diesen Bestrebungen nachgäbe, nicht nur zu einem „Kahlschlag“ im Bereich der Sexualdelikte, sondern vor allem auch zu Schäden für die nach Art. 6 des Grundgesetzes zu schützende Institution der Ehe und Familie führen.

Der Deutsche Bundestag wird in dieser im Sommer 1969 zu Ende gehenden fünften Legislaturperiode die Strafrechtsreform nicht völlig zum Abschluß bringen können. Von Grund auf neu erarbeitet wurde vom Sonderausschuß der Entwurf des Allgemeinen Teiles des neuen Strafgesetzbuches. Er soll jetzt vom Bundestag verab-

schiedet werden, kann jedoch erst am 1. Oktober 1973 in Kraft treten. Bis dahin sollen sämtliche Abschnitte des Besonderen Teiles des StGB ebenfalls neu gefaßt sein. Außerdem wird bis dahin auch die Strafvollzugsreform und die Reform des Nebenstrafrechts, d. h. derjenigen Strafandrohungen, die sich in anderen Gesetzen, außerhalb des StGB, finden, abgeschlossen sein.

Eine bereits am 1. Januar 1970 in Kraft tretende Novellierung des geltenden StGB soll eine Reihe von Ergebnissen des Sonderausschusses alsbald in die Strafrechtspraxis einführen, wie die Einheitsstrafe, die Beseitigung der kurzen Freiheitsstrafen unter einem Monat, die Möglichkeit, Freiheitsstrafen bis zu einem Jahr zur Bewährung auszusetzen. Auch die Änderungen der Strafbestimmungen im Bereich des Sexualstrafrechts, der Religionsdelikte sowie zahlreicher Einzelatbestände, deren Erneuerung nicht mehr bis zum 1. Oktober 1973 aufgeschoben werden konnte, sollen bereits am 1. Januar 1970 in Kraft treten.

Die Hauptarbeit der Reform ist damit geleistet. Der Sonderausschuß hat in fruchtbarer Auseinandersetzung mit allen an der Neuschaffung des Strafgesetzbuches beteiligten und interessierten Kräften und Gruppierungen die kriminalpolitische Konzeption erarbeitet, auf der das gesamte Reformwerk ruht. Die Vorarbeiten für die Neufassung der Abschnitte des Besonderen Teiles des StGB sind ebenfalls zu einem beträchtlichen Teil bereits abgeschlossen. Dem sechsten Deutschen Bundestag wird es vorbehalten sein, die Neukodifizierung unseres Strafgesetzbuches durch eine Novellierung der einzelnen Abschnitte des Besonderen Teiles des StGB abzuschließen.

Die geistigen Ursprünge der neuen Linken

Heute gibt es in Deutschland eine „neue Linke“, die, mag sie auch zahlenmäßig unbedeutend sein, mit ihren Theorien und Aktionen erhebliche Aufmerksamkeit erzwungen und — häufig nur schlecht begründeten — Widerstand hervorgerufen hat. Zu ihr gehören sozialistische und neomarxistische Strömungen verschiedener Art, zum Teil mit anarchistischen Elementen durchsetzt, sowie im weitesten Sinn, dem des „antiautoritären Lagers“, auch neutralistische, pazifistische und auf „Demokratisierung“ gerichtete Gruppen. Diese Bewegung begann, noch unprofiliert, Ende der fünfziger Jahre und entwickelte sich mehr oder weniger parallel mit ähnlichen Strömungen in England und den USA — der „New Left“ — und Versuchen einer Revision des Marxismus in den kommunistischen Ländern. Zumeist begnügt sich das heftige Für und Wider in der öffentlichen Diskussion mit dem zu Schlagworten geronnenen revolutionären „studentischen“ Vokabular, während der geistige Ursprung der Bewegung, die Väter des neuen linken Denkens (außer Marcuse) für viele vage Ahnung bleiben. Eine möglichst sachliche Beleuchtung dieses Hintergrundes, vor allem der deutschen Ursprünge, dürfte deshalb der Orientierung in der Diskussion dienen.

Seit Beginn der sechziger Jahre fand in Deutschland eine Neuaufnahme des Marxismus — oder neomarxistischer Lehren — statt, besonders an den Universitäten von Frankfurt, Marburg und Berlin. In Frankfurt wirkte besonders die seit den dreißiger Jahren von *M. Horkheimer* und *Th. W. Adorno* entwickelte „Kritische“ oder

„Dialektische Theorie“; in Marburg war *W. Abendroth* seit 1952 Professor für Politische Wissenschaften; in Berlin gab es den von Rudi Dutschke so bezeichneten „Seminar marxismus“ (der Vorlesungen und Seminare von *H. J. Lieber*) und, unter anderem, Frankfurter Fernwirkungen. Bei dieser Neuaufnahme des Marxismus ging man natürlich grundsätzlich immer auf die „Klassiker“ Marx und Engels zurück, die man aber ohne Dogmatisierung zu rezipieren versuchte. Lenin wurde, im Gegensatz zu Trotzki, meist kritischer gesehen. Besonders aber fanden nun Marxisten eigener Prägung aus den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts aufmerksame Leser: *Rosa Luxemburg*, *Georg Lukács*, *Karl Korsch*, in gewissem Maße (vor allem für den Bereich der Kunstkritik) auch *Walter Benjamin*.

Die philosophisch und soziologisch eigenständigste Entfaltung des Neomarxismus — mit diesem Begriff nicht einmal ganz zu fassen — ist die „Kritische Theorie“ geblieben. Max Horkheimer (geboren 1895), seit 1930 Direktor des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt, war 1933 emigriert, hatte Zweigstellen des Instituts in Genf, Paris, schließlich New York errichtet, bis das Institut 1950 in Frankfurt neugegründet werden konnte. Horkheimer gab seit 1932 die „Zeitschrift für Sozialforschung“ heraus (in New York später als „Studies in Philosophy and Social Science“), in der er zahlreiche eigene Arbeiten veröffentlichte (in umfangreicher Auswahl jetzt vorliegend: „Kritische Theorie“, 2 Bände, S. Fischer Verlag, Frankfurt 1968).

Es sind dies Arbeiten zu verschiedensten Themen, die jedoch in ihrer Gesamtheit eine Marx'schen Grundgedanken und wesentlichen Elementen der Hegelschen Philosophie sich anschließende und doch eigenständige Theorie darstellen; eine Theorie, die gegenüber den gängigen philosophischen und soziologischen Strömungen des 20. Jahrhunderts ihren Anspruch auf Wahrheit ausdrückt. Horkheimer bezeichnete diese Theorie, die zugleich die seiner Mitarbeiter war und ist, in den frühesten Aufsätzen noch nicht als „Kritische Theorie“, sondern als „Materialismus“; jedenfalls ist Materialismus der das eigene Gedankensystem umfassende Begriff. Den Materialismus im Sinne Horkheimers machen nicht abschließende Sätze aus (etwa von der Art: alles ist Materie). Entscheidend ist der Ausgang von konkreten Situationen, die Bestimmung durch die „jeweils zu bewältigenden Aufgaben“, die Verbindung mit gesellschaftlicher Praxis. Materialismus bedeutet danach jetzt: Theorie der Gesellschaft. Ohne Marx und Engels häufig zu nennen, folgt Horkheimer den wesentlichen Punkten ihrer Geschichtsauffassung, welche die dynamische Struktur der Geschichte und ihre ökonomische Determination spiegelt: wesentlich für die einzelnen Epochen ist die Weise des Produktionsprozesses; das ständige Wachstum der produktiven menschlichen Fähigkeiten macht immer wieder neue Weisen der Produktion möglich, die sich in Spannungen und Kämpfen gegen die alten durchsetzen müssen. Horkheimer sucht hier Formeln von Marx („Produktionsverhältnisse“ einer Gesellschaft — in Übereinstimmung oder Widerstreit damit die „Produktivkräfte“) zu verfeinern, er spricht von der „Organisation“ der Gesellschaft einerseits, den Bedürfnissen und Kräften andererseits. Das Mißverhältnis zwischen beidem führt zu jenem vielbesprochenen kapitalistischen „Irrationalismus“ im großen (bei Zweckrationalität im kleinen), dem Horkheimer hier noch die Rationalität des „Plans“ ohne weiteres glaubte vorhalten zu können.

Der Terminus „Kritische Theorie“ wird voll entwickelt in einem großen Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“. „Kritische Theorie“, die sich von „traditioneller Theorie“ absetzt, meint bei Horkheimer nicht nur, daß die Theorie gesellschaftskritisch ist, sondern auch eine besondere Erkenntnistheorie. Die Wirkung von Tatsachen auf die Erkenntnis darf nicht ohne gesellschaftliche Zusammenhänge gedacht werden. „Die Tatsachen, welche die Sinne uns zuführen, sind in doppelter Weise gesellschaftlich präformiert: durch den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Gegenstandes und den geschichtlichen Charakter des wahrnehmenden Organs“ („Kritische Theorie“ II, 149). Horkheimer geht hier offenkundig von Hegel aus: dessen Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung als Schein erhält durch die Akzentuierung des gesellschaftlich-geschichtlichen Moments neuen Sinn. Dieser erkenntnistheoretische Standpunkt hat seit dem Frankfurter Soziologentag 1961 lebhaft, bis heute nicht abgeschlossene Kontroversen der „dialektischen“ Soziologen (im Anschluß an Horkheimer: Adorno und Habermas) mit der positivistisch-empirischen Soziologie (Popper, Albert, Dahrendorf, Scheuch) aufgelöst.

Die vielverwandten Begriffe „Autorität“, „autoritär“ wurden von Horkheimer im Rahmen eines von ihm 1936 herausgegebenen Bandes über „Autorität und Fa-

milie“ ebenfalls schon diskutiert (Horkheimers Beitrag ist in der schon erwähnten Sammlung „Kritische Theorie“, Band I, enthalten). Horkheimer definiert „autoritär“ hier als Unterwerfung unter fremde Instanzen, wohingegen das bürgerliche Denken als Kampf gegen die Autorität der Tradition begann und an deren Stelle die Autonomie der Vernunft setzte. Der Liberalismus brachte jedoch, nach Horkheimer, eine neue Autorität, den Marktmechanismus, und das bürgerliche Denken endete im Verhimmeln der Autorität als solcher.

Die Zielvorstellungen der Marx'schen Theorie bleiben auch bei Horkheimer bestehen. Es waren und sind im Grunde die frühbürgerlichen Zielvorstellungen: Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Glück. Das seien nicht schlechte Ideale, wie Horkheimer sagt, sondern sie blieben eben nur „unverwirklicht“. Voraussetzung für die Verwirklichung aber wäre, die „Wirtschaft wirklich den Menschen unterzuordnen“ („Kritische Theorie“, I, 7). Dann erst ist „Selbstbestimmung des menschlichen Geschlechts“ möglich, in jener „Gemeinschaft freier Menschen“, von der Marx sprach. Horkheimer glaubte in den dreißiger Jahren an den „Nachweis einer realen Möglichkeit“ einer solchen Gesellschaft. Wohl bot die bürgerliche Gesellschaft den Anblick einer „von industriellen und politischen Führercliquen beherrschten Gesellschaft“ („Kritische Theorie“, II, 184; geschrieben 1937), wobei es unentschieden bleibt, ob nun letzten Endes ökonomische Mechanismen oder solche Cliquen für die falschen Tendenzen verantwortlich sind. Trotz des damals herrschenden Faschismus schloß die „Kritische Theorie“ in dieser Periode einen geschichtlichen Optimismus nicht aus.

Horkheimer und seine Mitarbeiter hatten von Anfang an Psychologie in ihre Theorie aufgenommen. Horkheimer hat in seinen Arbeiten für die „Zeitschrift für Sozialforschung“ die Bedeutung der *psychischen Struktur der Gruppen* und eine Art ständiger Erneuerung des Charakters betont (ein Ansatz zur heutigen Kritik an der „Bewußtseinsmanipulation“). Er hat in der Arbeit über „Autorität und Familie“ die Wirkung von Institutionen auf den Charakter gezeigt und diesem doch auch eine gewisse „Eigengesetzlichkeit“ konzidiert.

Aufhebung der Philosophie

Die „Kritische Theorie“ machte insgesamt zunächst einmal Ernst mit der *Aufhebung von Philosophie*, die nach Marx die Welt ja immer nur interpretiert hat. Philosophie ist aufgehoben in der Kritik der politischen Ökonomie und in der Kritik an jeweils auf das Ganze zurückbezogenen Einzelphänomenen der Gesellschaft sowie an der noch geübten Philosophie. Man darf dabei aber nicht übersehen, daß gerade Horkheimer ein lebhaftes philosophisches Geschichtsbewußtsein hatte und hat; Rückgriffe etwa auf Gedanken Kants, Schopenhauers, Nietzsches sind häufig; die Philosophien der Vergangenheit werden festgehalten in ihrer Geschichtlichkeit, aber auch in dem, was in ihnen an Noch-nicht-Eingelöstem steckt. Ganz gerecht werden kann die „Kritische Theorie“ der 11. Marx'schen These über Feuerbach („Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt darauf an, sie zu *verändern*“) naturgemäß nicht; sie ist ja nicht Praxis, sondern kritische *Theorie*. Aber auf Theorie, die sich nicht in Praxis auflöst, haben Horkheimer wie Adorno immer bestanden; so schreibt Adorno 1962 in seinem Aufsatz „Wozu noch Philosophie?“:

Praxis brauche eine „das Ganze in seiner Unwahrheit denkende Theorie“ (abgedruckt in „Eingriffe“, Frankfurt, edition suhrkamp Nr. 10).

Eine für die gegenwärtige Diskussion besonders wichtig gewordene Arbeit aus dem Kreise des „Instituts für Sozialforschung“ ist die von *Th. W. Adorno, E. Frenkel-Brundsviek, D. Levinson* und *N. Sanford* 1950 in New York herausgegebene Studie „The Authoritarian Personality“, die auf empirischem Wege Gedanken aus „Autorität und Familie“ erheblich weiterführt. Die Autoren versuchten, die Natur des „Autoritätsgebundenen Charakters“ in den USA genauer zu bestimmen, der zugleich, bei Annahme eines sehr weitgefaßten *Faschismusbegriffs* als „potentiell faschistisch“ gelten kann; man nahm eine Beziehung zwischen Charakterzügen und „potentiell faschistischen“ Meinungen an.

Einige der wichtigsten hier herausgefundenen Charakteristika sind: Starre Identifizierung mit der Familie, jedoch ohne echte Beziehung zu den Eltern; antifemininer Affekt, auf der Ablehnung der Mutter beruhend; Schwarz-weiß-Denken, Verwerfen alles Andersartigen; Denken in Stereotypen; autoritäre Haltung, d. h. Annahme von Autorität um ihrer selbst willen; Ideen sexueller Reinheit, Moralität, Normalität.

Dialektik der Aufklärung

Viel größeren Nachhall als mit den bisher erwähnten Werken, die zum Teil auch einfach noch unbekannt waren, fanden Horkheimer und Adorno (geboren 1903, seit 1930 am „Institut für Sozialforschung“, 1934 emigriert, 1938 in New York wieder an Horkheimers Institut) nach dem Krieg zunächst mit dem gemeinsam geschriebenen, 1947 in Amsterdam veröffentlichten Buch „Dialektik der Aufklärung“. Dieses Werk deutet *scheinbar* eine gewisse Verlagerung der „Kritischen Theorie“ in Richtung auf Kulturkritik an — scheinbar, denn den Begriff Kultur müßte man dann schon sehr weit fassen (Kulturkritik im engeren Sinn hat gerade Adorno scharf abgelehnt: „Kulturkritik und Gesellschaft“, abgedruckt in „Prismen“, Suhrkamp Verlag, zuerst 1955, Neuauflage 1969), und der gesellschaftliche Hintergrund ist bei den in diesem Buch behandelten Kulturphänomenen deutlich genug. Auf jeden Fall aber bedeutet das Buch eine Verlagerung der „Kritischen Theorie“ in Richtung auf Pessimismus. Einer Hoffnung für die gesellschaftliche Entwicklung bleibt kaum noch Raum; von den Möglichkeiten der bestimmenden Kraft der *Rationalität* ist nicht mehr viel die Rede, allenfalls von einer gegenüber übermächtiger und schlechter Wirklichkeit „unnachgiebigen Theorie“. Im „aufklärenden Denken“ sehen die Autoren nun — zwar nicht ausschließlich — den Keim zum Rückschritt. Sie entwickeln die Geschichte der Abstraktion im Denken: die „Distanz des Subjekts zum Objekt“ erscheint als Voraussetzung dieser Abstraktion; wesentlich ist dabei die bloße, Entfremdung mit sich führende Herrschaft über die Natur, verbunden mit gesellschaftlicher Herrschaft. Schon die Mythen stehen, den Autoren zufolge, im Zeichen solcher Macht — daher die zugespitzte These: „Schon der Mythos ist Aufklärung“, der die korrespondierende These sich anschließt: „Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“ (am deutlichsten im Nationalsozialismus, aber keineswegs nur dort).

An solche Gedankengänge schloß Horkheimer in einem etwa gleichzeitig entstandenen eigenen Werk an: „Zur

Kritik der instrumentellen Vernunft“ (enthalten in der gleichnamigen Sammlung von Schriften Horkheimers, S. Fischer Verlag, Frankfurt 1967), das den Gebrauch der Vernunft als bloßes Instrument anprangert. Die Geschichte der Anstrengung des Menschen, die Natur zu unterjochen, sei auch die Geschichte der Unterjochung des Menschen durch den Menschen: „Man könnte sagen, daß der kollektive Wahnsinn, der heute um sich greift, von den Konzentrationslagern bis zu den scheinbar höchst harmlosen Wirkungen der Massenkultur, im Keim schon in der primitiven Objektivation vorhanden war, in des ersten Menschen kalkulierender Betrachtung der Welt als Beute“ (S. 165).

Ungewöhnliche Resonanz fand vor allem ein Begriff aus der „Dialektik der Aufklärung“: der der *Kulturindustrie*, die sich nach Horkheimer und Adorno in allen ihren wesentlichen Manifestationen (wie z. B. Film und Fernsehen) auf „Vergötzung des Daseienden“ beschränkt. Die Denkmaschinerien, die Apparate der Massenmanipulation reproduzieren hiernach eben immer nur das Bestehende. Der Begriff — wie dann auch zahlreiche andere Begriffe und Sätze und Essays vor allem Adornos — wirke allerdings vorwiegend auf das linksliberale, mehr kunst- als gesellschaftskritische oder gar explizit marxistische Denken der fünfziger Jahre in Deutschland. *Hans Magnus Enzensberger*, der später mit seiner Zeitschrift „Kursbuch“ der jungen Linken eine Art Leitorgan gab, versuchte ihm, mit weniger Glück, ein Pendant zur Seite zu stellen: *Bewußtseinsindustrie*.

Die volle Aufnahme der „Kritischen Theorie“ gerade in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung kam erst im Laufe der sechziger Jahre, zuletzt begünstigt auch dadurch, daß *Herbert Marcuse*, dem Kreis um Horkheimer nahestehend, sie in Büchern, Aufsätzen, Reden teilweise dialektisch weniger verschlüsselt formulierte oder auch anders weiterführte.

Horkheimer selbst hatte sich nach der „Kritik der instrumentellen Vernunft“ — in der Pragmatismus, Neopositivismus und Neuthomismus kritisiert und an den großen, Ziele und Zwecke bestimmenden Entwürfen einer noch nicht instrumentalisierten Vernunft in früherer Zeit gemessen werden — wesentlich der Lehrtätigkeit an der Columbia-Universität in New York und seit 1950 in Frankfurt und Chicago gewidmet. Seine pädagogisch meisterhafte und vorbildlich objektive Vermittlung der Philosophiegeschichte war freilich kaum auf eine neue gesellschaftliche Praxis gerichtet; auch seine Aufsätze und Reden aus diesen Jahren waren es nicht; sie nehmen in bezeichnender Weise ein Thema auf, das Horkheimer schon zur Zeit der frühen Kritischen Theorie bewegte: Schopenhauer und seinen Begriff des Mitleids, Schopenhauers Philosophie als letzte Form des Christentums. Schopenhauers Begründung der Nächstenliebe aus dem Gedanken der *All-Einheit* gilt Horkheimer als substanzieller gegenüber einem „Rekurs aufs höchste Wesen“. In dieser Zeit, als sich die neue Linke in Deutschland formierte, wurde der gesellschaftliche Pessimismus bei Horkheimer stärker: es schien ihm sicher, „daß, falls keine Katastrophe eintritt, der Übergang zur durchorganisierten automatischen Gesellschaft in den hochindustrialisierten Ländern sich vollzieht, zum Gegenteil der messianischen Zeit oder ihrer säkularisierten Form, der Marxschen Utopie“ (1966). In den Vorworten zu den Neuausgaben seiner Schriften hat Horkheimer sich von seinem früheren Optimismus distanziert und unter anderem den

Zweifel ausgedrückt, „ob nicht das Reich der Freiheit, einmal verwirklicht, sich notwendig als sein Gegenteil, die Automatisierung der Gesellschaft wie des menschlichen Verhaltens, erweisen müßte“ („Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“, S. 9). Er hat ausdrücklich betont: die Lehre von Marx und Engels, noch immer unerläßlich zum Verständnis gesellschaftlicher Dynamik, reiche zur Erklärung der inneren Entwicklung der Nationen nicht mehr aus und „die fragwürdige Demokratie sei bei allen Mängeln immer noch besser als die Diktatur, die ein Umsturz heute bewirken müßte“ („Kritische Theorie“, I, XII).

Marx wie auch die frühen Arbeiten Horkheimers sind von einem eigentümlichen Glauben getragen. Es heißt bei Horkheimer beispielsweise einmal, *Herrschaft* — die im ersehnten „Reich der Freiheit“ verschwinden soll — sei in früheren Epochen nötig gewesen, aus einem Mißverhältnis von menschlichen Bedürfnissen und (noch geringen) menschlichen Kräften heraus („Kritische Theorie“, I, 98 f.). Dieses Mißverhältnis bestehe heute nicht mehr dank der Entwicklung der Produktivkräfte. Das bedeutet aber, daß die Verhältnisse gerechtfertigt werden außer denen von Übergangszeiten, in denen neue Produktivkräfte die alten gesellschaftlichen Verhältnisse noch nicht haben sprengen können. In seinen Vorlesungen in den fünfziger Jahren nannte Horkheimer diese Anschauung selbst einmal „*Geschichtsgläubigkeit*“. Von einer solchen revidierten Position aus kann es wohl noch Sympathie für die neue Linke geben, die sich selbst fast nur auf die älteren Schriften Horkheimers berufen kann.

Adornos Gesellschaftstheorie

Adorno hingegen hat nach Jahren einer kunst- und philosophiekritischen Produktion, die zwar aus der „Kritischen Theorie“ hervorging, aber die gegenwärtige gesellschaftliche Praxis weitgehend beiseite ließ („Philosophie der neuen Musik“, 1949; „*Minima Moralia*“, 1951; „*Prismen*“, 1955; viele kleinere Arbeiten zur Musik; Studien zu Hegel; „*Jargon der Eigentlichkeit*“, 1966; „*Negative Dialektik*“, 1966), sich dieser und der neuen jungen Linken — bis zu deren Radikalisierung — viel stärker zugewandt. Als Beispiel mögen seine „Anmerkungen zum sozialen Konflikt“ dienen (in einer Festschrift für W. Abendroth, „*Gesellschaft, Recht und Politik*“, Verlag Luchterhand, Neuwied 1968), die im Sinn einer Wiederbelebung überkommener marxistischer Theorie den Begriff des „sozialen Konflikts“ als eine positivistische Einbebung der Klassenkampflehre ablehnen. (Die in Deutschland vor allem von Dahrendorf entwickelte Theorie des sozialen Konflikts sieht diesen „als notwendigen Faktor in allen Prozessen des sozialen Wandels“, was eine klassenlose, nichtantagonistische Gesellschaft praktisch ausschließt.) Adorno wirft Dahrendorf vor, daß hier der Antagonismus zwar zugestanden, aber zugleich zur Invariante gemacht werde.

Dahrendorf neutralisiere den Antagonismus, dabei freilich von dem Sachverhalt begünstigt, daß der „Klassenkampf“ sozusagen „unsichtbar“ geworden sei. Adorno nimmt hier also ein ganz zentrales Stück der Marxschen Lehre, das in Werken wie „*Dialektik der Aufklärung*“, ja überhaupt auch sonst in der „kritischen Theorie“ zurückgetreten war, wieder auf. Er geht hier sogar so weit, eine Aufhebung der Arbeitsteilung (d. h. der „Trennung von Organisation und unmittelbarer produktiver Arbeit“)

— wie sie von Horkheimer in „*Autorität und Familie*“ noch als Regression hingestellt wurde, in einer späteren Gesellschaft für nicht unmöglich zu halten.

Adornos gegenwärtige Konzeption von Gesellschaft, wohl immer noch in allen wichtigen Punkten auch für Horkheimer geltend, kann im Anschluß an einen Artikel Adornos im „*Evangelischen Staatslexikon*“ (1966) so skizziert werden: Gesellschaft ist wesentlich *Prozeß*. Sie ist nicht etwa mit der Gesamtheit aller Gruppen zu identifizieren, weil das Gesellschaftliche gerade im Übergewicht von Verhältnissen über die Menschen besteht. Alle Einzelnen sind von der „Totalität“, die sie bilden, abhängig, andererseits erhält sich das Ganze durch die Erfüllung von Funktionen durch die Einzelnen. Alle sozialen Fakten sind durch Gesellschaft determiniert. Man darf nicht dem Teil zurechnen, „was nur im Ganzen seinen Stellenwert hat“. Theorie der Gesellschaft ist nötig, sie muß etwa „die zur Undurchsichtigkeit verselbständigten Verhältnisse aus Verhältnissen zwischen Menschen“ ableiten.

Der in der neueren Soziologie beliebte Begriff der „Rolle“ sei ungenügend. Man brauche einen *kritischen* Begriff der Gesellschaft. In der modernen Gesellschaft ist ein Grundbestand der Tausch, in dem „objektiv abstrahiert“ wird (hier schließt sich Adornos Analyse besonders deutlich Marx an). Das Bedürfnis wird beim Tausch nur „als Sekundäres befriedigt“. „Primär ist der Profit.“ Alle müssen sich dem Tauschgesetz unterwerfen. Hinter dieser Reduktion des Menschen „versteckt sich die Herrschaft von Menschen über Menschen“. Ja selbst die Gefahr der totalen „Katastrophe“ legt Adorno letzten Endes dem Tauschverhältnis zur Last. Das Tauschverhältnis setzt auch die Antagonismen, die nach wie vor tragend sind. „Alle Gesellschaft ist noch Klassengesellschaft.“ Das „subjektive Klassenbewußtsein“ mag abgeschwächt sein, aber es war immer „der Theorie zufolge erst von dieser hervorzubringen“. Der Klassenunterschied wächst durch Konzentration des Kapitals. Es geht im ganzen alles nur „in schwacher Balance“ weiter. — Die Technik fungiert nur im Bestehenden zentralistisch, sie ist nichts Dämonisches. Die Selbständigkeit der übermächtigen sozialen Prozesse und Institutionen ist Schein, Ideologie; Warenangebot und zahlreiche Kontrollmechanismen halten diese Ideologie mit aufrecht. Aber die Menschen sind auch bereits innerlich integriert; die Menschen selber sind so die Ideologie. Helfen kann nur noch die richtige Erkenntnis der Gesellschaft.

In diesem Gesellschaftsbild kehren ebenso wie die kritisch-negativen auch die positiven (ursprünglich bürgerlichen) marxistischen Leitideen wieder wie die Idee einer „rational durchsichtigen, wahrhaft freien Gesellschaft“; andere zeigen eine unmittelbare Beziehung zum bürgerlichen Denken: das „Selbst“, die „Identität“, die „Spontaneität“, der Gedanke einer „menschlichen Bestimmung“.

Der Einfluß Marcuses

Herbert Marcuse (geboren 1898), ursprünglich Schüler Heideggers, bald immer mehr von der Philosophie Hegels und vom Marxismus bestimmt, emigrierte Ende 1932, ging nach Genf, dann nach den USA. Er veröffentlichte seit 1934 Arbeiten in Horkheimers „*Zeitschrift für Sozialforschung*“ und arbeitete auch an den „*Studien über Autorität und Familie*“ mit. 1954 erhielt er eine Profes-

sur an der Brandeis University, Waltham (Massachusetts), seit 1965 lehrt er an der Universität von Kalifornien. Marcuses erstes Buch zum Thema Marxismus erschien 1941 in den USA (deutsch 1962 als „Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie“, Luchterhand Verlag). Die beiden Hauptthemen des Werks sind das Verhältnis Hegel — Marx und das Verhältnis Hegel — Faschismus. Marcuse, der sich besonders auf die frühen Werke Hegels wie auch die frühen Schriften von Marx bezieht, zeigt, daß Hegel Vernunft auch als *antagonistisch* zum Bestehenden denken konnte. Besonders in den frühen Schriften sei für Hegel „wirklich“ eben nur das Vernünftige, während seine spätere Philosophie allerdings zu einer Versöhnung von *Vernunft und Wirklichkeit* tendiere. Aber die Sprengkraft der Geschichte war von Hegel nun einmal in das philosophische Denken aufgenommen. Marx kam zu einer „Negation der Philosophie“ schon in den Frühschriften. Dialektik hat bei Hegel wie bei Marx zunächst das gleiche Motiv: den negativen Charakter der Wirklichkeit. „Für Marx wie für Hegel liegt ‚die Wahrheit‘ nur im Ganzen, nur in der ‚negativen Totalität‘“ (S. 274). Doch die Negativität der Wirklichkeit erscheint bei Marx nur als historische Besonderheit; er begrenzt Dialektik auf die Geschichte der Klassengesellschaft. — Die Behauptung einer möglichen Verwandtschaft von Hegel und faschistischem Denken stößt bei Marcuse auf heftige Opposition; er weist insbesondere die Differenzen zwischen Hegels Staatsauffassung und der des Faschismus nach.

Entschiedener noch als Horkheimer und Adorno hat Marcuse die Lehre Freuds in seine Studien einbegriffen, dabei durchaus kritisch verfahren. Das Buch „Eros und Kultur“ (deutsch 1957, Neuauflage als „Triebstruktur und Gesellschaft“, Verlag Suhrkamp, Frankfurt 1965) geht von Freuds Anschauung aus, Kultur bedinge notwendig eine Unterdrückung der *Triebe*, eine Unterdrückung, die bewirkt wird vor allem durch den Zusammenstoß des „Lustprinzips“ mit dem „Realitätsprinzip“. Anstelle des Freudschen Begriffs „Realitätsprinzip“ führt Marcuse den des „Leistungsprinzips“ ein: es sei das Grundprinzip einer Gesellschaft, die nach den ökonomischen Leistungen ihrer Mitglieder gegliedert sei. Marcuse definiert das Leistungsprinzip auch von der Konsumseite her: „Die Definition des Lebensstandards im Sinne von Autos, Fernsehapparaten und Traktoren ist die Definition des Leistungsprinzips an sich“ (S. 152).

Marcuses Gegentese zu Freuds Idee der notwendigen *Triebunterdrückung* besagt, daß Kultur ohne Unterdrückung oder jedenfalls mit sehr viel weniger Unterdrückung möglich sei. Freud, so argumentiert Marcuse, zeigte immerhin selbst schon „den repressiven Gehalt der höchsten Kulturwerte“. Unterdrückung und Verdrängung von Triebregungen bedeutete von Anfang an, daß Kultur ihren Fortschritt als organisierte Herrschaft vollzog. Gerade die Einschränkung des Eros setzte Kräfte der Zerstörung frei. Marcuses Gegentese meint hier nicht: Freisetzung der gehemmten Sexualität, wie sie etwa zum Sadismus führen könne. Gemeint ist die Idee eines freien Eros, einer „Erotisierung der Gesamtpersönlichkeit“. Marcuse spricht zwar auch von Lust um ihrer selbst willen, weist aber auch auf Schillers „ästhetischen Staat“ hin, gemeint ist eine Selbstsublimierung der Sinnlichkeit. Marcuse deutet auch eine — nach ihm mögliche — Utopie der Freiheit an, die aber als erstes eine starke Verkürzung der Arbeitszeit, damit natürlich auch ein Ab-

sinken des „Lebensstandards“ voraussetzt. „Aber die Rückkehr zu einem niedrigeren Lebensstandard, wie der Zusammenbruch des Leistungsprinzips ihn mit sich brächte, spricht nicht gegen den Fortschritt der Freiheit.“

Das nächste größere Werk Marcuses war „Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus“ (in den USA 1958 erschienen, deutsch 1964 beim Luchterhand Verlag). Marcuse glaubt hier, in der Sowjetunion ungeachtet der herrschenden bürokratischen Diktatur eine größere Rationalität der Industrialisierung erkennen zu können (worin ihm heute jüngere Wirtschaftskritiker der Linken nicht mehr unbedingt folgen). Er geht kritisch auf das sowjetische Argument ein, daß unter den herrschenden Umständen geistige Befreiung nur das Werk von Gewalt und Verwaltung sein könnten. Marcuse sieht darin eine Rousseausche *Erziehungsdiktatur* mitsamt deren großem Risiko. Ein qualitativer und nicht bloß ein quantitativer Umschlag hätte schon in der ersten Phase des Sozialismus stattfinden sollen; die Menschen blieben aber weiterhin durch ihre Arbeitsmittel versklavt, es herrscht also Entfremdung. Die herrschende Bürokratie könnte aber ohne Schaden für den Sozialismus zum Verschwinden gebracht werden.

Der eindimensionale Mensch?

Als Hauptwerk Marcuses gilt „Der eindimensionale Mensch“ (in den USA 1964 erschienen, deutsch 1967 beim Verlag Luchterhand), ein Buch, das zu den wichtigsten theoretischen Grundlagen der neuen jungen Linken zählt, wengleich sich diese inzwischen zum Teil in anderer Richtung weiterentwickelt und Marcuse, der sich im „Eindimensionalen Menschen“ vom orthodoxen Marxismus abtrennt, links überholt haben.

Eindimensionalität ist das Kennzeichen der fortgeschrittenen Industriegesellschaften, das heißt: eine Tendenz zur Integration aller Gegensätze, so daß sich Bourgeoisie und Proletariat in solchen Gesellschaften vereinigen im gemeinsamen Interesse an der Erhaltung beziehungsweise bloßen Verbesserung des Status quo. Trotzdem gibt es noch ein Bedürfnis nach Änderung — Marcuse drückt es ja selbst aus —, doch bedeutet dies kaum Hoffnung: es ist die Haupttendenz der Gesellschaft, Änderung zu unterbinden, und sie ist dazu imstande. Der gegenwärtige Kapitalismus wie der gegenwärtige Kommunismus wollen sich verewigen.

Die letzte Ursache der gesellschaftlichen Tendenzen zur Vereinheitlichung und Beharrung ist nicht ganz sicher festzustellen. Marcuse spricht davon, daß der technische Produktions- und Verteilungsapparat ein *System* bilde (wobei „System“ einen etwas anderen Sinn als bei den orthodoxen Marxisten hat, die ein kapitalistisches und ein sozialistisches „System“ kennen). Diese technologische Gesellschaft, dieses Herrschaftssystem geht zuletzt aus einem „Entwurf“ hervor, dem Entwurf der Herrschaft des Menschen über die Natur. Der Begriff „Entwurf“, für den Marcuse dann auch „freie Wahl“ setzt — was freilich Determinationen nicht ausschließt —, zeigt noch einmal Marcuses geistige Herkunft von der Existenzphilosophie. Die Frage, wer jetzt herrscht, ist damit noch nicht beantwortet und nach einer Formulierung von Marcuse auch gar nicht eindeutig zu beantworten: die Organisatoren und Verwalter sind von ihrer eigenen Maschinerie abhängig und werden umgekehrt dabei sogar „immer abhängiger“ (S. 53).

Wichtiger als die genaue Definition der *Herrschenden*, mit der sich die neue Linke notwendig schwer tut, ist die Bestimmung der Herrschaftsweise. Die Menschen werden verwaltet, ihre Bedürfnisse und Wünsche sind gelenkt, „manipuliert“. (Dieser Gedanke der Manipulation von Bedürfnissen ist bei Marcuse nicht unwesentlich von den Arbeiten *V. Packards*: „Die geheimen Verführer“, „Die große Verschwendung“, beeinflusst.) Es gibt folglich auch wahre (unterdrückte, noch nicht zum Vorschein gekommene) und falsche (manipulierte) Bedürfnisse. In den Zusammenhang der Manipulationen gehört die „repressive Entsublimierung“, ein Begriff, der nicht nur den zugelassenen groben Sexual„konsum“ meint, sondern sich hier auch auf die Darbietung von Kunst heute bezieht: Die Kunstwerke werden ihrer alten Kraft zu Sozialkritik und Widerspruch beraubt schon dadurch, daß in einem harmonisierenden Pluralismus die gegensätzlichsten Werke nebeneinander dargeboten werden. Hier liegt ein wichtiger Ansatz zur heutigen aktiven Kunstkritik der jungen Linken.

Was ist Entfremdung?

„Entfremdung“ ist ein Grundbegriff der neuen Linken. Zwar besagt er heute häufig nicht viel mehr als allgemeines Unbehagen; in der Herleitung von Marx ist aber vor allem die „Entfremdung“ des Menschen von seinen eigenen Produkten gemeint, die er gemacht hat, die ihm aber dann aufgrund der arbeitsteiligen Produktionsweise fremd gegenüberstehen. Marx legte dies besonders im „Kapital“ im Kapitel über den „Fetischcharakter“ der „Waren“ dar. Das gegenwärtige Verständnis von „Entfremdung“ wird etwa von *Erich Fromm*, der auch dem Kreis um Horkheimer nahestand, in seinem Buch „Der moderne Mensch und seine Zukunft“ (amerikanisch 1955, deutsch in zweiter Auflage 1967 in der Europäischen Verlagsanstalt) entwickelt. Fromm beschreibt als Zentralproblem der Wirkung des Kapitalismus auf den Menschen eben die Entfremdung, zunächst im Sinne von Marx, geht aber dann über diesen hinaus: Er sieht auch eine Entfremdung des Menschen von seinen *Mitmenschen*, solange die Produktion als Endzweck genommen werde, er sieht eine Selbstentfremdung, wenn der Mensch sich selbst etwa nur noch als Kapitalanlage verstehe.

Es besteht Entfremdung in Produktion (nach Marx) und Konsum: durch beliebigen Kauf von Waren, durch bloßes Haben und Konsumieren entsprechend den Empfehlungen der Reklame, durch den Wunsch nach immer höherem Verbrauch. — Fromm glaubt, daß Entfremdung und Automatisierung fortschreiten würden, einzige Alternative sei ein humanistischer Sozialismus, die westliche Gesellschaft habe kein Ziel.

Eben dieser Begriff der Entfremdung wird nun bei Marcuse fragwürdig. Die Waren erscheinen nämlich den Menschen gar nicht als fremd. „Die Menschen erkennen sich in ihren Waren wieder“ (S. 29). Das bedeutet freilich dann doch nur, daß die Entfremdung fortgeschritten ist; die Menschen werden ihrem entfremdeten Dasein einverleibt.

Die „große Weigerung“

Marcuse ist *pessimistisch*. Die dialektische Theorie kann gegenüber den Zuständen nicht mehr helfen, auf das Proletariat lassen sich keine Hoffnungen mehr setzen, einzig und allein hält sich eine schwache Hoffnung an die

Schicht der „Geächteten und Außenseiter“. Dessenungeachtet entwickelt er seine Zielvorstellungen weiter. Er nennt im Anschluß an Marx das „Reich der Freiheit“, spricht — mit einem deutlich individualistischen Zug — häufig vom Individuum, das frei und autonom sein und „individuelles Denken“ entwickeln soll. „Befriedigung des Daseins“ (hier statt Marx' „Aufhebung der Arbeit“) und Selbstbestimmung sind Zielvorstellungen, die Voraussetzungen haben wie: starke Reduktion der Arbeitszeit, Güterverteilung ohne Rücksicht auf Leistung, Abnahme der Bevölkerung. Die „Neubestimmung der Bedürfnisse“ setzt voraus: Unterdrückung der manipulierten, falschen Bedürfnisse.

Marcuses abschließende Empfehlung einer „Großen Weigerung“ stieß bald gerade bei der neuen Linken auf Widerspruch, die stufenweise zur „organisierten Verweigerung“ und von da zur „direkten Aktion“ und zur „Militanz“ schritt. Marcuse hat sich aber selbst, in zahlreichen neuen Vorträgen und Abhandlungen, ergänzt. Besonders seine Arbeit über „Repressive Toleranz“ (deutsch 1966 in „Zur Kritik der reinen Toleranz“, edition suhrkamp 181) wurde viel gelesen; Marcuse wandte sich hier gegen eine Toleranz, die nur den Sinn des Duldens formaler Freiheiten hat. Die Forderung von Intoleranz gegenüber rechts und von Toleranz gegenüber links und der Satz vom *Naturrecht auf Widerstand* für unterdrückte Minderheiten („Wenn sie Gewalt anwenden, beginnen sie keine neue Kette Gewalttaten, sondern zerbrechen die etablierte“) wurden zu Leitworten für die neue Linke. Auch in seinem Vortrag „Das Problem der Gewalt in der Opposition“ (enthalten in „Psychoanalyse und Politik“, Europäische Verlagsanstalt 1968) trat Marcuse gegen die Predigten zur prinzipiellen Gewaltlosigkeit auf. Es handele sich bei der Gewalt um ein Problem der Taktik, das allerdings dem Ziel der Aufklärung untergeordnet werden müsse.

Auch die Definition der Zielvorstellungen hat Marcuse abgewandelt. Hieß es noch in „Triebstruktur und Gesellschaft“: „Der Bereich der Notwendigkeit, der Arbeit, ist ein Bereich der Unfreiheit...“, so sah Marcuse in der Rede „Das Ende der Utopie“ (ebenfalls enthalten in „Psychoanalyse und Politik“) die Möglichkeit, daß man „das Reich der Freiheit im Reich der Notwendigkeit... in der Arbeit und nicht nur jenseits der Arbeit“ finden könne; er wies auch auf die Konvergenz von Arbeit und Spiel bei *Fourier* hin. Utopie sei heute nicht mehr unmöglich; die unterdrückten Bedürfnisse — nach Frieden, nach Alleinsein, nach dem Schönen, nach Glück — verlangten Befriedigung, die möglich sei.

Die Thesen von Jürgen Habermas

Als Professor für Philosophie und Soziologie und als einer der Leiter des „Instituts für Sozialforschung“ lehrt in Frankfurt seit 1964 der 1929 geborene *Jürgen Habermas*. Mit seinen Werken schließt er zum Teil an die kritische Theorie an, geht aber dann doch eigene Wege. Sein erstes größeres Buch, „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ (zuerst 1961 im Verlag Luchterhand), ist kaum noch eine Grundlage für den Neomarxismus, wohl aber für die Kritik an schweren Mängeln der gegenwärtigen Demokratie, eine Grundlage mithin für die neue Linke im weitesten Sinn, dem des „antiautoritären Lagers“. Habermas geht aus von der bürgerlich-liberalen Idee der „Öffentlichkeit“. In der öffentlichen Konkurrenz der

privaten Argumente wurde früher ein Konsensus über das, was im allgemeinen Interesse liegt, hergestellt (S. 94f.). Eine solche Öffentlichkeit wurde auch von der Idee der Grundrechte bedingt: Öffentlichkeit muß das Prinzip der Staatsorgane im bürgerlichen Rechtsstaat sein. Es kommt zu einem *Strukturwandel* der Öffentlichkeit, zu einem Verfall des Liberalismus, den Habermas schon mit den Depressionen des Jahres 1873 einsetzen sieht. Die Entwicklung geht nun in Richtung auf wirtschaftliche Machtkonzentration im Oligopol, auf Interventionen des Staats in den Wirtschaftsablauf. Öffentliche Sphäre und Privatbereich verschränken sich. Statt des Publikums im alten Sinne wirken Verbände und Parteien, in bezug auf Kultur im engeren Sinn wandelt sich das Publikum von einem „kulturräsonierenden“ allmählich zu einem „kulturkonsumierenden“. Die Entwicklung geht weiter in Richtung auf Massenmedien und Massenparteien. Im Parlament treffen sich weisungsgebundene Parteibeauftragte; die Entscheidungen sind ja schon in Gremien getroffen worden, im Parlament wird also nicht mehr *disputiert*, sondern für das Volk gleichsam *demonstriert* (S. 224). Das Verhältnis des Bürgers zum Staat wandelt sich mehr und mehr: anstelle politischer Betätigung kommt er zu einer allgemeinen „Forderungshaltung“ gegenüber dem Sozialstaat. Die Parteien müssen politische Öffentlichkeit immer periodisch (vor den Wahlen) herstellen, sie ist zerfallen. Wichtige Entscheidungen, getroffen durch Organisationen und Bürokratien, haben häufig, wie besonders wieder vor den Wahlen, manipulative Zwecke. Publizität (Presse) überhaupt ist demonstrativ und manipulativ; aber es gibt auch eine kritische Publizität. Das Fazit Habermas' ist daher nicht pessimistisch: „Die Dimension der Demokratisierung sozialstaatlich verfaßter Industriegesellschaften ist nicht von vornherein limitiert durch eine, sei es theoretisch einsehbare, sei es empirisch erwiesenen Undurchdringlichkeit und Unauflösbarkeit der irrationalen Beziehungen sozialer Macht und politischer Herrschaft“ (S. 256).

Technologie und Ideologie

Eine der bedeutendsten neueren Arbeiten von Habermas ist die Studie „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘“ (Frankfurt 1969, edition suhrkamp 287). Adorno hatte in seinem Aufsatz „Kulturkritik und Gesellschaft“ einmal formuliert, daß, nachdem es heute auf spezifische ideologische Inhalte nicht mehr ankomme, der materielle Produktionsprozeß als solcher zur Ideologie werde („Prismen“ S. 24f.). Diese These baute Marcuse in „Der ein-dimensionale Mensch“ aus: die Ideologie ist in der Wirklichkeit aufgegangen, sie steckt im Produktionsprozeß selbst. „Heute verewigt und erweitert sich die Herrschaft nicht nur vermittels der Technologie, sondern *als* Technologie, und diese liefert der expansiven politischen Macht . . . die große Legitimation“ (S. 173).

Hier setzt Habermas kritisch an mit der Frage, was *technologische Rationalität* als Lebensform bedeute. Sein Ansatz gründet sich auf einen alten Begriff: „Arbeit“, und einen neuen: „Interaktion“. Interaktion oder kommunikatives Handeln richtet sich nach geltenden Normen und herrscht vor in Hochkulturen mit einem zentralen Weltbild und starkem institutionellem Rahmen; zweckrationale Handlungen (dieser Max Webersche Begriff ist bei Habermas identisch mit „Arbeit“) sind untergeordnet. Der Kapitalismus erschüttert dieses System; er findet seine „Legiti-

mationsgrundlage“ (bei Habermas meist für „Ideologie“) in der Rationalität des Marktes. Die Lehre von Marx zerstörte wiederum das Scheinhafte an dieser Legitimation. Marcuse sehe richtig: im veränderten Kapitalismus dienten Technik und Wissenschaft als Legitimation, im übrigen habe man ja nur noch eine „Ersatzprogrammatische“ (z. B. Wohlfahrtsminima), der es um das weitere Funktionieren des Systems gehe. „Die private Form der Kapitalverwertung und ein loyalitätssichernder Verteilerschlüssel für soziale Entschädigungen bleiben als solche der Diskussion entzogen“ (S. 80). Habermas sieht eine „Konfliktvermeidungspolitik“ im Kapitalismus vorherrschen; die Klassengegensätze bleiben latent; die Unterprivilegierten haben wenig Chancen.

Habermas glaubt, daß die These von der *Herrschaft der Technologen* und der Technik als eine Art Hintergrundideologie auch in das Bewußtsein der breiten Masse eingedrungen sei; zugleich erhalte das zweckrationale Handeln in der Tat ein starkes Übergewicht. Er weist die Thesen von autoritärem Staat und autoritären Persönlichkeiten entschieden zurück: „Die manifeste Herrschaft des autoritativen Staates weicht den manipulativen Zwängen der technisch-operativen Verwaltung . . . Die sozialpsychologische Signatur des Zeitalters wird weniger durch die autoritäre Persönlichkeit als durch Entstrukturierung des Über-Ich charakterisiert“ (S. 83).

Habe Marcuse auch weitgehend recht, so hätten Technik und Wissenschaft doch nicht mehr die Gestalt der Ideologie. Denn sie legitimieren nicht mehr nur das Herrschaftsinteresse einer Klasse, sondern *zugleich* liegt in ihnen auch das „emanzipatorische Gattungsinteresse“. Wird so die Marxsche Ideologielehre nicht mehr verwendbar, so auch die Marxsche Lehre von den Produktivkräften, die emanzipatorisch wirken sollen, es aber keineswegs tun. Die Produktivkräfte sind auch heute nicht durch den Kapitalismus „gefesselt“, selbst wenn sie es wären, würde eine Entfesselung zu keiner Veränderung führen. Diese hält Habermas für möglich nur auf der Ebene der Interaktion: durch Rationalisierung im Sinne von „herrschaftsfreier Diskussion über die Angemessenheit und Wünschbarkeit von handlungsorientierenden Grundsätzen und Normen“, was schließlich „Chancen einer weitergehenden Emanzipation und einer fortschreitenden Individuierung“ erbringen würde.

Traditioneller und orthodoxer Marxismus

Wolfgang Abendroth (geboren 1906), in der Nazizeit mehrere Jahre im Zuchthaus, später in einem Strafbataillon, wurde 1948 Professor in Jena. Als SPD-Mitglied nicht mit deren Eingliederung in die SED einverstanden, mußte er noch im gleichen Jahr in den Westen fliehen. Seit 1950 hat er einen Lehrstuhl für Politikologie in Marburg. 1961 wurde Abendroth, Mitbegründer der „Förderergesellschaft des SDS“, aus der SPD ausgeschlossen. 1962 war er Mitbegründer des „Sozialistischen Bundes“ (SB), dessen Aufgabe er darin sieht, „den Vermittler zu spielen zwischen kritischen demokratischen Strömungen in der ‚freischwebenden Intelligenz‘ und kritischen — einfach aus der Situation geborenen — Wiederherstellungsbestrebungen des Gedankenguts der Arbeiterbewegung in dieser Arbeiterbewegung selbst“. „Scharfe sachliche, demokratische Kritik“ an der DDR schien ihm eine andere wichtige Aufgabe. Abendroth, Marxist alter Schule, kein dialektischer Neo-

marxist, hat eine kleine „Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung“ geschrieben (Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1964, edition suhrkamp 106), in der es ihm nicht zuletzt um die Gemeinsamkeit der Arbeiterbewegung geht. Hauptangriffsziel seiner Schriften ist der „Kapitalismus“ mit der für ihn nach wie vor entscheidenden — von Marcuse in ihrer Wichtigkeit bestrittenen — Klassenschichtung, dem „Antagonismus“, den er besonders in „Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie“ (Luchterhand, Neuwied 1967) angreift. Wie andere Marxisten faßt auch Abendroth die Arbeiter und Angestellten zur Klasse der auf Lohn oder Gehalt Angewiesenen zusammen. Das richtige Denken müßten aber die Intellektuellen für die Arbeiter entwickeln, da diesen heute die Idee der „klassenlosen Gesellschaft der Gleichberechtigung aller“ fremd geworden sei.

Die verschiedenen marxistischen und neomarxistischen Richtungen konnten sich bei einem im September 1967 veranstalteten Colloquium „Kritik der politischen Ökonomie heute — 100 Jahre ‚Kapital‘“ (Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1968) keineswegs einigen. An diesem Colloquium nahm auch Abendroth teil, der die Meinung ausdrückte, in der Sowjetunion bestehe zwar eine bürokratische Diktatur, doch produziere diese *notwendig* die Bedingungen zu ihrer eigenen Überwindung, zum Beispiel durch Volksbildung. Der DDR-Professor O. Reinhold vertrat demgegenüber die Ansicht, daß die Idee der „freien Gesellschaft“, der „Assoziation freier Produzenten“ jetzt bereits eine Möglichkeit sei — nur leider: „Ob wir das realisieren wollen oder können und werden, das ist eine andere Frage...“

Ausländische Einflüsse

Die Mentoren der neuen Linken in den USA, die vorwiegend aus Studentengruppen besteht und sich von der alten Linken (der amerikanischen kommunistischen Partei, ferner einer trotzkistischen und einer maoistischen Partei) deutlich absetzt, waren — oder sind noch —, abgesehen von Marcuse selbst, *Ch. Wright Mills*, *Paul Goodman*, *Barrington Moore*, die Wirtschaftskritiker *P. A. Baran* und *P. M. Sweezy*; ihre Schriften sind zum Teil auch schon ins Deutsche übersetzt worden. Große Wirkung wird auch dem ermordeten Malcolm X zugesprochen, der als Agitator der Black Muslims die „Black Power“-Bewegung in Gang brachte.

Kurzinformationen

Die im Konsistorium vom 28. März kreierte 35 neuen Kardinäle, zwei davon in petto (vgl. „Osservatore Romano“, 29. 3. 69, und ds. Heft, S. 210) sind: *Paul Yü Pin*, Erzbischof von Nanking, Formosa (68 Jahre); *Alfredo V. Scherer*, Erzbischof von Pôrto Alegre, Brasilien (70 Jahre, erster Vizepräsident der Bischofskonferenz); *Julio Rosales*, Erzbischof von Cebú, Philippinen (63 Jahre); *Paolo Bertoli*, Apostolischer Nuntius in Frankreich (61 Jahre, Italiener); *Gordon J. Gray*, Erzbischof von Saint Andrews und Edinburgh, Schottland (59 Jahre); *Sebastiano Baggio*, Nuntius in Brasilien (56 Jahre, Italiener); *Silvio Oddi*, Apostolischer Nuntius in Belgien (59 Jahre, Italiener); *Peter Thomas McKeefry*, Erzbischof von Wellington, Neuseeland (70 Jahre); *Miguel D. Miranda y Gómez*, Erzbischof von Mexico City, Mexiko (62 Jahre);

In Frankreich haben *Sartre* (besonders mit seiner „Kritik der dialektischen Vernunft“), *Roger Garaudy*, *Louis Althusser* und *Henri Lefèbvre* von verschiedenen Positionen aus eine Neudiskussion des Marxismus zustande gebracht. *André Gorz* schreibt über mehr praktische Fragen („Zur Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus“ — dt. 1967 in der Europäischen Verlagsanstalt). Der Belgier *Ernest Mandel* übt Kritik an der kapitalistischen Wirtschaft; sein Hauptwerk „Marxistische Wirtschaftstheorie“ ist vor kurzem auch deutsch erschienen (bei Suhrkamp). In kommunistischen Staaten wurde der Marxismus ebenfalls neu durchdacht und neu formuliert: in Polen von *Leszek Kolakowski* und *Adam Schaff*, in der ČSSR von *Karel Kosík*, in Jugoslawien vom Kreis um die Zagreber Zeitschrift „Praxis“.

Sehr viel stärkeren Einfluß als solche Theoretiker hatte auf die neue junge Linke *Mao Tse-tung*, der in seiner Lehre das revolutionäre *Bewußtsein* besonders betont. Auch die praktischen Versuche in China, den Gegensatz von geistiger und körperlicher Arbeit aufzuheben, wurden beachtet, ebenso das voluntaristische Element von Maos Theorie und politischer Praxis. Es kehrt wieder bei *Che Guevara* (1928—1967), dem eigentlichen Vorbild der neuen Linken. Che Guevara trat für Gewalt ein ebenso wie *Frantz Fanon* („Die Verdammten dieser Erde“ — dt. 1966 bei Suhrkamp), der von den Europäern Reparationen als Ausgleich für ihren ausbeuterischen Kolonialismus forderte, und *Vo Nguyen Giap* („Volkskrieg — Volksarmee“, Trikont-Verlag, München 1968). Bei Che Guevara aber sah man nicht nur die Forderung nach Gewalt, die in der spezifischen lateinamerikanischen Situation begründet war, sondern auch die moralischen Antriebe eines Humanisten mit asketischen Zügen, der „Pflichterfüllung“ und von den revolutionären Führern „Opfer“ verlangte. Die Reden und Schriften Guevaras sind dabei kaum originell: die Forderung eines „besseren Lebens“ für jedermann ist es gewiß nicht, und die Idee des „neuen Menschen“, bekundet in „Mensch und Sozialismus auf Cuba“ (mehrere deutsche Ausgaben), bleibt völlig abstrakt: der neue Mensch werde „voller entwickelt“ sein, mehr Entscheidungen treffen können, er werde der „Mensch des 21. Jahrhunderts“ sein. Das ist Theorie im Zustand sei es des Verfalls, sei es undeutlicher Vorläufigkeit — ein Zustand, der nur durch die Praxis des Verfassers aufgewogen wird und durch die noch hier zu spürenden humanistischen Antriebe des frühen Marx.

Giuseppe Paupini, Apostolischer Nuntius in Kolumbien (62 Jahre, Italiener); *Joseph Parecattil*, Erzbischof von Ernakulam, Indien (57 Jahre); *John Dearden*, Erzbischof von Detroit, USA, Präsident der Bischofskonferenz der USA (62 Jahre); *François Marty*, Erzbischof von Paris (65 Jahre); *Jérôme Rakotomalala*, Erzbischof von Tananarive, Madagaskar (55 Jahre); *George B. Flabiff*, Erzbischof von Winnipeg, Kanada (54 Jahre); *Paul Gouyon*, Erzbischof von Rennes, Frankreich (59 Jahre); *Mario Casariego*, Erzbischof von Guatemala City, Guatemala (60 Jahre); *Vicente Enrique y Tarancón*, Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien (62 Jahre); *Joseph Malula*, Erzbischof von Kinshasa, Kongo-Kinshasa (52 Jahre); *Giacomo Violardo*, Sekretär der Kongregation für die Disziplin der Sakramente (71 Jahre); *Paolo Muñoz Vega*, Erzbischof