



Dialektik der ökonomischen Rationalisierung

Von der Kritischen Theorie zur Kritik der Politischen Ökonomie

Gerhard Stapelfeldt

Zitation: Stapelfeldt, Gerhard (2013): *Dialektik der ökonomischen Rationalisierung. Von der Kritischen Theorie zur Kritik der Politischen Ökonomie*, in: *Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*

© 2013 beim Autor und bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

„Die Irrationalität der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Spätphase ist widerspenstig dagegen, sich begreifen zu lassen; das waren noch gute Zeiten, als eine Kritik der politischen Ökonomie dieser Gesellschaft geschrieben werden konnte, die sie bei ihrer eigenen ratio nahm. Denn sie hat diese mittlerweile zum alten Eisen geworfen und virtuell durch unmittelbare Verfügung ersetzt.“ (Theodor W. Adorno, GS 11: 284)

Die *Kritik der ökonomischen Rationalität* nimmt die *Kritik der Politischen Ökonomie* von Karl Marx durch eine Kritik der Politischen Ökonomie des neoliberalen und des unmittelbar vorangegangenen staatsinterventionistischen Kapitalismus auf.

Diese Fortsetzung einer großen Tradition ist indes nicht umstandslos möglich. *Marx' Kritik* galt einem liberalen Kapitalismus, der sich aufklärerisch zur vorangegangenen Gewaltgeschichte verhielt und mit utopischen Ansprüchen auf Herrschaft der Vernunft, kosmopolitische Freiheit, Gleichheit aller Menschen, Verwirklichung eines allgemeinen Interesses, Wohlstand der Nationen und ewigen Frieden auftrat. Die Kritik der Politischen Ökonomie konnte die bürgerliche Aufklärung kritisch gegen sich wenden und zeigen: daß der Liberalismus keineswegs mit der „Geschichte als ... Schlachtbank“ (Hegel, Bd. 12: 35) gebrochen hatte, sondern die Gewaltgeschichte in rationalisierter Form reproduzierte, daß jedoch die bürgerlichen Vernunft-Utopien, verwirklicht in der Institution des Warentausches, ein transzendierendes Moment enthielten, das über das bestehende „Unglück“ (Marx, MEW 23: 675f. Anm. 89) hinauswies auf eine „neue Gesellschaft“ (MEW 26.3: 422). Die liberale Gesellschaftstheorie der Politischen Ökono-

mie war als richtiger Ausdruck einer falschen Gesellschaft nicht bloß deren Verdopplung, sondern sprach den utopischen Gehalt der Verhältnisse aus. – Die *Kritik der ökonomischen Rationalität* gilt hingegen einem neuen politisch-ökonomischen Liberalismus, der sich von der aufklärenden Vernunft verabschiedet hat und damit: von einer aufklärenden Erinnerung der Gesellschaftsgeschichte, von einer aufklärenden Erkenntnis der „Gesellschaft als Ganzer“, von einer „vernunftgegründeten Hoffnung“ (Kant, Bd. XI: 251) (siehe: Hayek 1960: 21-23, 65-88; 1980: 78). Der Neoliberalismus ist eine Ideologie ohne Utopie. Das, was ist, ist – neoliberal betrachtet – alles. Die Verhältnisse sind total verdinglicht, der „Fetischcharakter der Ware“ hat den genetischen Zusammenhang zur liberalen Aufklärung verloren und ist nur noch: vernunftlose „List“ (vgl. Hegel, Bd. 12: 49). Der liberale Fetischismus hat sich zur Ersatzreligion fixiert. Die neue Dogmatik ist ein „Glaubensbekenntnis“ (Hayek 1960: 2, 85). Nichts scheint aus dem neoliberalen Gehäuse hinauszuführen. Der neoliberale kategorische Imperativ fordert: „freiwilligen Konformismus“ – sonst drohe unmittelbarer „Zwang“ (ebd. 78f.). So scheint der theoretischen ebenso wie der praktischen Kritik der Boden entzogen. – Die Geschichte vom klassischen zum neuen Liberalismus erscheint als Geschichte von Einheit und Bruch. Ein Kontinuum führt vom liberalen Warenfetischismus zum neoliberalen *irrationalen* Allgemeinen, das einen nur atomistischen *Rationalismus* duldet. Als ein Gegensatz erscheint der Umschlag der bürgerlichen Revolution in Konformismus, der kosmopolitischen Freiheit in Autoritarismus, der Aufklärung in Gegenaufklärung, der theoretischen Einsicht in das, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, in Anti-Theorie. Das kritische Interesse, das aus dem fortbestehenden „Unglück“ hervorgeht, scheint zu einem ohnmächtigen, dogmatischen Anrennen verdammt, das sich vom herrschenden Logos nicht substantiell unterscheidet.

Die neoliberale Negation der liberalen Vernunft-Idee erscheint in der herrschenden *Anti-Theorie*: die neoliberale „Gesellschaftstheorie“ ist eine Theorie, die erklärt, daß ihr Gegenstand – die „Gesellschaft als Ganze“ – unerkennbar ist (Hayek 1980: 30, 63, 78, 154, 157). Die gegenwärtig in den Sozial- und Geisteswissenschaften herrschenden Dogmen sind neoliberal-antitheoretisch. Darum kann sich die *Kritik der ökonomischen Rationalität* unmittelbar auf keine lebendige theoretische Diskussion stützen, um diese immanent zu kritisieren. – Die *Volkswirtschaftslehre* hatte sich schon Ende des 19. Jahrhunderts von der liberalen, kosmopolitischen Gesellschaftstheorie der klassischen Politischen Ökonomie verabschiedet und als eine anthropologisch fundierte Fachwissenschaft in antirevolutionärer Absicht konstituiert. – Die *sozialwissenschaftliche Geschichtsphilosophie*, vor allem in der

Version Max Webers, war auf dem achten Deutschen Soziologentag 1946 im Interesse der Verdrängung der nationalsozialistischen Verbrechen offiziell dem Vergessen überantwortet worden; sie fristet heute in der Theorie der path dependence ein tristes Dasein. – Die *Soziologie*, die einst die Politische Ökonomie zu ihren Traditionen rechnete, hat sich auf dem 21. Deutschen Soziologentag 1982 vom Grundbegriff der Arbeit sowie vom Konzept der Industriegesellschaft verabschiedet und als Kulturwissenschaft begründet.

Die Verhältnisse zwingen nicht nur die herrschenden Wissenschaften unter ihren irrationalen Rationalismus, sondern ebenfalls die *theoretische und praktische Kritik der bürgerlichen Gesellschaft*. Auch hier ist unmittelbar eine lebendige Theorie kaum vorhanden. – *Die Krise der Arbeiterbewegung*, schon in den zwanziger Jahren offenkundig, manifestierte sich mit deren „Niederlage“ (Reich 1933: 5) in der Krise 1929/33 und der folgenden „Barbarei“. – Mit dieser Krise verbunden war die „Krise des Marxismus“ (Korsch): eines Marxismus, der dogmatisch auf dem Zusammenhang von Krise und Kritik beharrte und dem kommenden, durchgesetzten Autoritarismus begriffslos gegenüberstand. – Die *Kritische Theorie der Gesellschaft*, die ihren Titel von der Kritik der Politischen Ökonomie ableitete, reflektierte die Krise des Marxismus und der Arbeiterbewegung, verabschiedete sich aber mit der *Dialektik der Aufklärung* (1944/47) vom Projekt einer lebendigen Entwicklung der Kritik der Politischen Ökonomie und wandte sich zur Aufklärung der Barbarei der Geschichtstheorie Webers, der Psychoanalyse Freuds und der Kulturkritik zu. – Das Werk von Marx, das durch den Nationalsozialismus ebenso wie durch den Stalinismus verschüttet war, konnte erst nach 1950/60 wieder angeeignet werden – notwendig zunächst durch eine *Marx-Philologie*, die sich alsbald zur Reproduktion einer einst höchst produktiven Theorie verselbständigte.

Der Verfall einstmal großer Gesellschaftstheorien ist nicht subjektiven Defiziten der Theoretiker geschuldet, sondern gesellschaftlich produziert. Die bürgerlich-liberale Gesellschaft der Epoche der Englischen, Amerikanischen und Französischen Revolution, hervorgegangen aus einem praktischen und theoretischen Prozeß der Aufklärung mythologisch und metaphysisch unbewußter Verhältnisse, feierte schon zu Zeiten das unbewußte Allgemeine als „List der Vernunft“ (Hegel, Bd. 12: 49), die sich dann unter dem Imperialismus zu einer „List“ ohne „Vernunft“ verfestigte. Der analoge Prozeß der Zerstörung der theoretischen Vernunft kennzeichnete nicht nur die bürgerliche Sozialphilosophie nach Ricardo und Hegel, sondern auch den Marxismus nach Marx. Je stärker die Destruktivität der Verhältnisse hervortrat und nach einer praktischen und theoretischen Kritik zu verlangen schien, je

stärker wurde eine solche Kritik durch diese Verhältnisse verstellt. Max Webers Bild vom „Gehäuse der Hörigkeit“ drückt das aus. Eine Kritik des staatsinterventionistischen und des gegenwärtig herrschenden neoliberalen Kapitalismus hat an das reflektierteste Bewußtsein jener gesellschaftsgeschichtlichen Destruktivität anzuschließen: die *Kritische Theorie der Gesellschaft* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno; weder die Fach-Soziologie, noch die Volkswirtschaftswirtschaftslehre, noch die positivistische Geschichtswissenschaft bieten noch ein Aufklärungswissen.

Die unter dem Interesse einer *Kritik des neoliberalen Kapitalismus* erfolgende Aufnahme der fortgeschrittensten, aufklärenden Kritik der Verhältnisse durch Marx' Kritik der politischen Ökonomie des liberalen Kapitalismus und durch die Kritik der „Barbarei“, ausgeführt durch die Kritische Theorie Horkheimers und Adornos, kann *nicht in der Form einer philologischen Aneignung der klassischen Texte* erfolgen. Eine genaue Kenntnis dieser Texte ist notwendig, ersetzt aber nicht den kritischen Gedanken. – Die Annahme, im Werk von Marx, Horkheimer und Adorno Grundgedanken einer Kritik des neoliberalen Kapitalismus philologisch entdecken zu können, setzt zunächst bewußtlos die Annahme voraus, die Struktur der neoliberalen Politik-Ökonomie bereits zu kennen, um dann bei Marx – oder bei Horkheimer und Adorno – Passendes identifizieren zu können; träfe dies zu, wäre die Rezeption jenes Werks überflüssig. – Die Annahme setzt weiter voraus, daß sich die Verhältnisse nicht substantiell verändert hätten und alte Einsichten ungebrochene Aktualität beanspruchen könnten: die fraglichen Werke würden in überhistorische Einsichten verwandelt. Dagegen hat Marx sich entschieden verwahrt (MEW 19: 111f.). Dagegen hat Horkheimer (1968) sich entschieden verwahrt, als er die Neuausgabe seiner Essays der dreißiger Jahre mit dem Untertitel versah: „Eine Dokumentation“. Der theoretischen und praktischen Kritik der Verhältnisse überhistorische Geltung zu vindizieren, unterminiert den Zusammenhang von dialektischer Aufklärung und Revolution: wird Gleichbleibendes supponiert, wird die Abschaffung des „Unglücks“ undenkbar. – Methodisch hat die dialektische Kritik des neoliberalen Kapitalismus bei diesem anzusetzen und hinter ihn genetisch zurückzufragen: die Genesis der „List“ ohne „Vernunft“ aufzuweisen. Es sei „untubar und falsch“, notierte Marx (1857/58, 28), „die ökonomischen Kategorien in der Folge aufeinanderfolgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren.“ Dem folgt die Darstellung im *Kapital*. Die Werke von Horkheimer und Adorno, von Marx, von Hegel, sind – als Ausdruck ihrer Zeit – zur geschichtsphilosophischen Aufklärung der Genese des neoliberalen Kapitalismus unverzichtbar, aber sie können dessen Kritik nicht ersetzen. – Eine kritische Theorie indes kann nur durch eine immanente

Kritik aufgenommen werden, die ihre gesellschaftlich-unbewußten Gehalte expliziert und dadurch ihre Kritik des Bestehenden radikalisiert; alles andere erniedrigte sie zum Dogmatismus. Die Kritik der Kritischen Theorie führt diese über ihre Entwicklung zur *Dialektik der Aufklärung* hinaus und hinter sich zurück zu ihrem Ausgang von der *Kritik der Politischen Ökonomie*.

Der Geist des Widerspruchs ist als *Kritik der ökonomischen Rationalität* gegen die herrschenden neoliberalen Verhältnisse nur geltend zu machen, indem die gesellschaftsgeschichtliche und theoriegeschichtliche „bestimmte Negation“ der Vernunft genetisch erinnert wird: als Zerstörung der Vernunft vom klassischen zum neuen Liberalismus, als Zerstörung der Vernunft von Marx' Kritik der Politischen Ökonomie zum Marxismus nach Marx. Denn der dialektische Geist des Widerspruchs gegen widerspruchsvolle Verhältnisse kann aus diesen hervorgehen, weil der neue Liberalismus, entstanden aus dem alten, diesen noch enthält: in der Form der „bestimmten Negation“ (Hegel, Bd. 3: 74). *Theoretisch* spricht Hayek (1960) diese Negation notwendig aus: weil eine Theorie des gesellschaftlichen „Antirationalismus“ (ebd. 87) nur negativ gegen eine mit dem Anspruch auf Vernunft auftretende Gesellschaftstheorie zu formulieren ist. *Praktisch* erscheint diese Aporie des Neoliberalismus darin, daß die irrationale „spontane Ordnung“ des Wettbewerbs (Hayek 1968) gegen den alten Staatsinterventionismus sich nicht naturwüchsig durchsetzt, sondern administrativ implementiert werden muß. So enthält der neue Liberalismus die verworfenen Gehalte gesellschaftlicher Vernunft noch durch ihre Negation. Diese ist geschichtsphilosophisch zu entwickeln als eine utopisch gerichtete, die Gegenwart aufklärende Erinnerung. Der Aufklärung kommt der Titel einer *Dialektik der ökonomischen Rationalisierung* zu, weil sie einem Liberalismus gilt, der sich als gesellschaftlich *irrationaler*, sozialatomistischer *Rationalismus* von der liberalen *Vernunft* verabschiedet hat (Hayek 1952). Die Aufklärung ontologisiert die Dialektik nicht zum gesellschaftlichen, die Befreiung verbürgenden Logos, sondern erfolgt als genetischer Rückgang hinter das neoliberal vorausgesetzte irrationale Allgemeine (vgl. Platon, *Politeia*: 511a-e, 532a-535e) – sonst erläge sie dem, was sie zu entzaubern intendiert.

Die *Kritik der ökonomischen Rationalität* nimmt die Traditionen einiger „*toter Hunde*“ auf, um sie im praktischen Interesse einer Aufklärung der Gegenwart zum Leben zu erwecken: Politische Ökonomie als bürgerliche Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, dialektische Sozialphilosophie, Kritik der Politischen Ökonomie, Kritische Theorie der Gesellschaft, Geschichtsphilosophie. Unter Bedingungen des herrschenden gesellschaftlichen Irrationalismus ist der *Geist des Widerspruchs* lebendig zu

erhalten: als immanente Kritik der Dogmatisierung der Kritik der Politischen Ökonomie zu einer positiven Wissenschaft; als Metakritik einer Kritischen Theorie, die sich zu einer Kritik der instrumentellen Vernunft, zu einer „dialektischen Anthropologie“ und zu einer radikalen Kulturkritik entwickelt hat; als dialektische Aufklärung der neoliberal-autoritären Negation der Vernunft.

Die nähere Klärung der *Aufgabe und Methode einer Kritik der ökonomischen Rationalität* erfordert eine Reflexion des Zusammenhangs von Krise und Kritik im Fortgang vom klassischen Liberalismus zum autoritären Staat und zum Neoliberalismus – im Fortgang von der Marx'schen *Kritik der Politischen Ökonomie* zur Kritischen Theorie der *Dialektik der Aufklärung*. Im Mittelpunkt steht das Verhältnis von Krise, Kritik und Konformismus. Indem der Erfahrungsgehalt der Kritischen Theorie: der Zusammenhang von Krise und gesellschaftlichem Autoritarismus, kritisch aufgenommen wird, kann die neoliberale Apologie des Konformismus durch eine *Kritik der ökonomischen Rationalität* gesellschaftstheoretisch und geschichtsphilosophisch aufgeklärt werden. – Vorzuführen ist zunächst der revolutionäre, aufklärerische und utopische Gehalt des klassischen Liberalismus. Dieser Liberalismus bildete die gesellschaftliche Grundlage einer revolutionären Arbeiterbewegung und der dialektischen Kritik von Marx: einer Kritik, die immanent die transzendierenden Gehalte des weltbürgerlichen Liberalismus gegen diesen wendete. (*Abschnitt I*) – Unter dem Imperialismus, der den liberalen Warenfetischismus zum gesellschaftlichen irrationalen Rationalismus fixierte und dadurch die klassischen Sozialutopien in ihren Gegensatz verkehrte, konnte die praktische und theoretische Kritik scheinbar nur noch auf die technische Rationalität der Produktivkraft-Entwicklung gestellt werden. Der historische Fortschritt schien naturgesetzlich verbürgt; der „Verein freier Menschen“ wurde als autoritär-bürokratische Industriegesellschaft phantasiert. (*Abschnitt II*) – Spätestens seit der Großen Depression von 1929/33 ist darum der Zusammenhang von Krise und „konformistischer Revolte“ (Horkheimer 1974: 164) das zentrale Thema einer Kritik der autoritären bürgerlichen Gesellschaft. Die Kritische Theorie, die sich zunächst explizit auf den Boden der Marx'schen Kritik der Politischen Ökonomie stellte (Horkheimer 1937: 539 Anm. 14, 576), suchte seit etwa 1939 die „Barbarei“ vor allem durch die kritische Rezeption der Geschichtstheorie M. Webers und der Psychoanalyse Freuds zu begreifen; insofern nahm sie die Kritik von Lukács und Korsch am „orthodoxen Marxismus“ auf. (*Abschnitt III*) – Die Metakritik der Kritischen Theorie hingegen kann zeigen, daß diese Wendung der Kritischen Theorie noch durch jenen positivistischen Marxismus der Zweiten Internationale ge-

prägt ist. Vor allem die Theorie des „autoritären Charakters“ verweist immanent auf eine *Kritik der ökonomischen Rationalität*. So hat die *Kritik der ökonomischen Rationalität*, als Kritik des neoliberalen Kapitalismus, die Aufklärung der „Barbarei“ durch die *Dialektik der Aufklärung* aufzunehmen und die Kritische Theorie zu überschreiten, indem sie auf ihren Ausgang von der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie zurückgeführt wird – nicht durch Erneuerung des orthodoxen Marxismus, auch nicht, um die Theorie von Marx philologisch wiederherzustellen, sondern um sie als dialektische Kritik des staatsinterventionistischen und vor allem des neoliberalen Kapitalismus auszuführen. (Abschnitt IV)

I. Krise und dialektische Kritik der Politischen Ökonomie des revolutionären Liberalismus

Die *Idee der Gesellschaft* ist die *Vernunft-Utopie* der Epoche des *klassischen Liberalismus* (1765-1873): der Epoche der *Aufklärung* und der *bürgerlichen Revolutionen*. Von Gesellschaft ist, im emphatischen Sinn, erst zu reden, wenn sich die „Verhältnisse“ gegen die sich „verhaltenden“ Menschen verselbständigt haben (Marx, MEW 19: 362): wenn eine „Verselbständigung der Verhältnisse gegenüber den Individuen“ festgesetzt ist, so daß eine „Herrschaft der Verhältnisse“, eine Herrschaft von „Abstraktionen“, resultiert (Marx, Engels, MEW 3: 424; vgl. Marx 1857/58: 82). Unter dieser unpersönlichen Herrschaft besteht die Einheit der Welt nicht länger im göttlichen Logos: weder im Logos des *Mythos*, noch im Logos der philosophischen *Metaphysik* und des Gottes der *Reformation*, mit dem die Christenmenschen, durch göttliche Gnade erwählt, sich in der Innerlichkeit der Seele vereinigen. Durch die Verselbständigung der Verhältnisse wird die Welt entzweit, treten Subjekt und Objekt auseinander (vgl. Hegel, Bd. 2: 20ff.): durch diese „Entzauberung“ (Weber, WL: 594) ist die Welt, die einst „von Göttern voll“ (Thales: DK 11 A 22) schien, von Göttern leer. Darin besteht die liberale Aufklärung, darin besteht der Anspruch: daß der „Mensch sich auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut“ (Hegel, Bd. 12: 529). Die „Weltweisheit“ (ebd. 528) erscheint nicht länger als göttliche Offenbarung wie im *mythologischen* Lehrgedicht des Parmenides, auch nicht als *metaphysische* Erkenntnis der göttlichen Schöpfung, so daß der Mensch sich gottesebenbildliche Schöpfungskraft vindiziert (vgl. Pico 1486). An die Stelle des göttlichen Logos tritt die Herrschaft der Vernunft. Sie manifestiert sich in der Konstitution der sozialen Welt als ‚Gesellschaft‘: abstrakter

„Verhältnisse“. Deren Herrschaft zeigt an, daß die Vernunft den Beherrschten als eine entfremdete und darum undurchschaute Macht gegenübertritt: als „List der Vernunft“ (Hegel, Bd. 12: 49). In dieser Paradoxie einer unbewußten Vernunft besteht die Grenze der liberalen Aufklärung; dadurch exponiert sie sich einer immanenten, ihren Anspruch radikalierenden Kritik der dialektischen Theorie der Gesellschaft.

So ist von einer *Theorie der Gesellschaft* erst seit der Epoche des Liberalismus zu reden. Zwar hat Thomas Hobbes (1588-1679) beansprucht, die Civil Philosophy durch sein Werk *De Cive* (1642) begründet zu haben. Aber diese frühe, von der „Naturphilosophie“ systematisch geschiedene „*Gesellschaftsphilosophie*“ (Hobbes 1651: 70) steht noch auf einem metaphysischen Boden, der die kausale Rationalität des Empirismus auf Gott als erste Ursache, als Schöpfer der Welt, zurückführt. In Gott sind Natur und Gesellschaft eins: die Natur ist objektiv-subjektiv, die Gesellschaft subjektiv-objektiv. Beide erscheinen, durch die metaphysische Kausalrationalität, als lebendige Maschinen; die Gesellschaft erscheint dem menschlichen Körper analog (ebd. 5-7). Weil Hobbes (siehe: ebd. 9-139) die Gesellschaft auf die göttliche Schöpfung metaphysisch-rational zurückführt, sind ihm die Verhältnisse unüberschreitbar und können nur aus einer anthropologischen Setzung abgeleitet werden. – Indem die Menschen, argumentiert Hobbes, kausalrational handeln, erhalten sie ihr Leben durch eine Beherrschung der Natur, die andere ausschließt und zu einem „Krieg eines jeden gegen jeden“ treibt (ebd. 104). Die Selbsterhaltung schlägt in Selbsterstörung um. Daher bedarf es einer Vergesellschaftung der Kämpfenden durch die Begründung absoluter, aber metaphysisch-rationaler Monarchie (siehe: ebd. 141-313). Der absolute Monarch ist der Leviathan (ebd. 271; vgl. Die Bibel: Buch Hiob, 40. und 41. Kapitel): er muß gegen die Kämpfenden die Vergesellschaftung durch die Kraft des Schwertes erzwingen. Erst durch diese Vergesellschaftung wird privates Eigentum konstituiert, erst durch diese Vergesellschaftung wird die Selbsterhaltung der Einzelnen gesichert. Weil die Vergesellschaftung durch die Begründung eines Staates erfolgt, ist die Gesellschaft eine „*staatliche Gesellschaft*“ (ebd. 274), eine „*politische Gesellschaft*“ (Locke 1690: §§ 77 ff.; Kant, Bd. VIII: 431f.). Die Ökonomie der politischen Gesellschaft ist eine „*politische Ökonomie*“ (Petty 1691: 175). – Das Commonwealth ist ein „*christliches Gemeinwesen*“ (Hobbes 1651: 315-508), weil es auf einer metaphysischen Rationalität, auf der kausalen Schöpfungsrationalität Gottes beruht. Der Souverän verkörpert diese Rationalität. Daher steht er nicht nur der Gesellschaft der Eigentümer gegenüber, sondern ist zugleich politisches und religiöses Oberhaupt. Neben dem Schwert ist der Bischofstab das zweite

Symbol seiner Macht. – Beansprucht der Papst, „daß die gegenwärtige Kirche das Königreich Christi“, daß er der „allgemeine Stellvertreter Christi in der gegenwärtigen Kirche“, daß der weltliche Herrscher ihm untertan ist und die Krone von ihm empfängt, dann erhebt er sich über die wahrhafte göttliche Rationalität des politisch-christlichen Herrschers und errichtet ein „Reich der Finsternis“. Der Papst gilt Hobbes als wahrhafter „Beelzebub“ (ebd. 509-588, Zitate ebd. 509, 512).

Hobbes' *Leviathan* entspricht der „politischen Gesellschaft“ des *rationalen Absolutismus*, der „politischen Ökonomie“ des *Handelskapitalismus*. In dieser metaphysischen Politik-Ökonomie sind Glaube und Vernunft, Natur und Gesellschaft, Staat und Gesellschaft, Gesellschaft und Individuen wesentlich eins. Die Gesellschaft ist eine sinnliche Einheit: die Bürger sind im Körper des Monarchen verbunden, wie dies das berühmte Titelbild des *Leviathan* anschaulich zeigt. Politisch-ökonomisch scheint das gesellschaftliche Verhältnis einem bestimmten Naturstoff immanent: „Silber und Gold“, eben die Geld-Materialien, sind die Stoffe des gesellschaftlichen Reichtums und besitzen „ihren Wert aus dem Material selbst“ (Hobbes 1651: 213; vgl. Petty 1690: 233; 1691: 177f.). Weil ein bestimmter Naturstoff Wert ist, kann der Wert nicht durch Produktion geschaffen werden: nicht durch die Landwirtschaft, auch nicht durch Manufakturen – sondern allein durch den Handel, den Austausch von Waren und Geld (Petty 1690: 230-234). Die „politische Gesellschaft“ bereichert sich durch eine „politische Ökonomie“, die Waren in Manufakturen rationell produziert (Petty 1683: 318) und diese gegen das Wert-Material Geld austauscht; nicht die Waren, sondern erst das Geld bildet den Reichtum. Daher ist der Austausch ein ungleicher Tausch zwischen politischen Gesellschaften, die durch Manufakturarbeit und Handel reich werden, und Gesellschaften, die Waren konsumieren, dabei ihren Geld-Wert verlieren und in Armut versinken. Durch diese Konstruktion hat die frühe Wissenschaft der Politischen Ökonomie den Handel vor allem zwischen den Niederlanden und England einerseits, Spanien sowie Portugal und ihren Kolonien andererseits realitätsgerecht aufgefaßt. Das ökonomische System des Handelskapitalismus ist eine Politik-Ökonomie, weil die Ökonomie Reichtum nicht aus sich heraus produzieren, sondern sich nur im ungleichen Tausch aneignen kann: sie vermag sich nicht selbst zu reproduzieren, sondern bedarf politischer Regelungen des Im- und Exports von Waren und Geld sowie einer Außenhandelsstatistik. Insofern nennt Petty (1683; 1690) die „politische Ökonomie“ auch eine „politische Arithmetik“.

Diese Epoche des rationalen Absolutismus und Merkantilismus bricht durch die *politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Revolutionen* in

England, Frankreich und Nordamerika, mit ihren weltweiten Folgen, am Ende des 18. Jahrhunderts zusammen. Weil der rationale Absolutismus des Leviathan ökonomisch begründet und ausgerichtet ist, erfolgt jener Zusammenbruch allererst durch eine *ökonomische Krisis* (vgl. Hume 1752: 232ff., 251ff.). Die handelskapitalistische Form der Bereicherung durch Transfer von Geld-Reichtum aus den nicht-merkantilistischen Staaten und Weltregionen in die merkantilistischen „politischen Gesellschaften“ muß an Grenzen stoßen: die zunehmende Verarmung vor allem Spaniens und seiner Kolonien bedeutet das Versiegen der Quelle des englischen Reichtums. So muß an die Stelle des ungleichen Austauschs der Äquivalententausch, an die Stelle des Handels- der Industrie-Kapitalismus treten. Dieser Fortschritt ist *aufklärerisch, revolutionär, utopisch gerichtet*. Es konstituiert sich der *Liberalismus*: die *Gesellschaft*'.

Das liberale politisch-ökonomische Verhältnis des *Äquivalententausches* haben vor allem Adam Smith (1723-1790) und David Ricardo (1772-1823) bürgerlich zu bestimmen versucht. Vor allem gelten nun Waren und Geld gleichermaßen als Wert; so ist die merkantilistische, sinnliche Ungleichheit beider überwunden, so ist nun auch das Geld eine Ware, so ist die Warenform allgemein. Die Tauschenden treten mithin einander als Gleiche gegenüber und sind darum frei von jeder persönlichen Herrschaft von Menschen über Menschen. Die Gleichheit impliziert, weil sie auf der Allgemeinheit der Warenform beruht, die weltbürgerliche Egalität und Libertas: einen Kosmopolitismus. Die liberale Politik-Ökonomie ist als weltumspannendes System gesetzt. Indem die Weltbürger Ware gegen Geld tauschen, sind sie als private Eigentümer vorausgesetzt. Der Tausch verwirklicht, unter der Voraussetzung der Allgemeinheit, ein allgemeines Interesse; er verwirklicht zugleich das private Interesse der Tauschenden, denn jeder agiert frei. Der Äquivalententausch ist „ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte“ (vgl. Marx, MEW 23: 189f.). Reichtum ist unter dieser Voraussetzung einzig durch die Produktion von Waren, durch Arbeit, zu erlangen: die liberale Politik-Ökonomie schreitet vom Handels- zum Industriekapitalismus fort. Dadurch erfolgt die Bereicherung der Nationen des Industriekapitalismus nicht in der Zirkulation, im Austausch mit nicht-kapitalistischen Nationen. Das System der Waren produzierenden Arbeit konstituiert den liberalen Kapitalismus als ein sich selbst produzierendes und reproduzierendes *System*, das Reichtum aus sich selbst hervorbringen vermag, ohne nicht-kapitalistischer Gesellschaften zu bedürfen – es ist a priori ein Weltsystem.

Der Äquivalententausch, als Basis-Institution der liberalen Politik-Ökonomie, verhält sich *aufklärerisch* zur metaphysischen Politik-Ökonomie des Handelskapitalismus. Indem die Gleichheit von Waren und Geld, indem die

Gleichheit aller Warentauschenden gesetzt ist, ist der Wert vom sinnlichen Naturstoff der Edelmetalle abgehoben und nun als ein übersinnliches gesellschaftliches Verhältnis gesetzt. Die „Welt der Natur“ und die „gesellschaftliche Welt“ (Vico 1725: § 331), die „sinnliche Natur“ und die „übersinnliche Natur“ der Gesellschaft (Kant, Bd. VII: 156; Bd. X: 202), Gebrauchswert und Tauschwert der Waren (Quesnay 1758: 9, 18; Smith 1776: Buch I/Kap. IV/38f.) treten auseinander und einander als Gegensätze gegenüber. Die Einheit der Welt in Gott, in der göttlichen Welterschöpfung, ist zerbrochen, die Welt entzaubert: darum herrscht die Vernunft. *Die Gesellschaft ist, als Tauschwert, gegen die Natur verselbständigt; die Verselbständigung wird durch die industriekapitalistische Produktion und Reproduktion der Verhältnisse, durch die Konstitution eines sich reproduzierenden Systems, fixiert.* Als übersinnliches gesellschaftliches Verhältnis, als invisible hand, herrscht die Tauschwert-Gesellschaft über die Menschen (Smith 1776: IV/II/216) und in den Menschen (Smith 1759: 316; Kant, Bd. VII: 300). – Der Äquivalententausch impliziert eine dreifache *Revolution*. Er setzt die gesellschaftliche, die ökonomische Emanzipation aller Menschen von persönlicher Herrschaft voraus. Er setzt die politische Emanzipation, den Sturz des willkürlichen und des rationalen Absolutismus, die Konstitution einer bürgerlichen Republik voraus, in der – analog zur invisible hand – die *volonté générale* herrscht (Rousseau 1762; Kant 1788). Er setzt den Fortschritt vom Handels- zum Industriekapitalismus voraus: die Industrielle Revolution als zugleich technische und soziale Revolution. – Der Äquivalententausch ist eine gesellschaftliche, moralische *Vernunft-Utopie*: ein Sollen, kein Sein.

Der politisch-ökonomische, revolutionäre (Marx, MEW 26.1: 273) Liberalismus ist aufklärerisch und doch *dogmatisch*, weil er die metaphysische Welteinheit zerbricht und eine Welt der *fixen Gegensätze* setzt. Wird der Tauschwert, das gesellschaftliche Verhältnis der liberalen Politik-Ökonomie, dem sinnlichen Gebrauchswert der Waren *entgegengesetzt*, so wird er *vorausgesetzt*, ohne daß die *Einheit* beider begriffen würde. Auf die unaufgeklärte Voraussetzung stützt sich die liberale Aufklärung; darum kritisiert Hegel (Bd. 2: 20ff.), der liberale Anspruch auf Herrschaft der „Vernunft“ bleibe beim voraussetzungsvollen „*Verstand*“ stehen – die liberale sei eine nur verständige Aufklärung. „*Vernunft*“ heißt demgegenüber: eine Aufklärung, die nicht auf Voraussetzungen beruht, die auch nicht Voraussetzungslosigkeit intendiert, sondern alles Vorausgesetzte als Gesetztes durch Kritik bewußt macht. Indem die liberale Aufklärung die Verhältnisse voraussetzt, bleiben diese *undurchschaut* und setzen sich *bewußtlos* durch. Das haben die liberalen Sozialphilosophen ausgesprochen. Vico (1725: §§ 142, 236, 331, 341f.,

348) bemerkt, die Menschen hätten ihre Geschichte gemacht – aber ohne Bewußtsein, so daß das Bewußtlose durch „Reflexion“ aufzuklären sei; Kant (Bd. XI: 34) hat diese Einsicht wiederholt und nennt das Gesellschaftlich-Unbewußte eine „zweite (übersinnliche) Natur“ (Bd. X: 202); Smith hat für die Bewußtlosigkeit der bürgerlichen Politik-Ökonomie die berühmte Metapher von der invisible hand (1776: IV/II/216); nach Hegel setzt sich die Vernunft in der Geschichte als eine „List“ durch und konstituiert eine gesellschaftlich-bewußtlose „zweite Natur“ (Bd. 12: 20, 49). Die Metaphern der liberalen Sozialphilosophie und Politik-Ökonomie belegen, daß das allgemeine Unbewußte wohl bekannt, aber nicht erkannt ist (vgl. Hegel, Bd. 3: 35). So bewegt sich die liberale, verständige Aufklärung in gesellschaftlich und geschichtlich bewußtlosen Voraus- und Entgegensetzungen, die das Getrennte betont, ohne deren Einheit zu begreifen. Als bewußtlos vorausgesetzte herrschen die übersinnlichen Verhältnisse wie ein „transzendentes Subjekt“ über die „realen Subjekte“ (vgl. Kant, Bd. III/IV: 363): sie sind den empirischen Individuen entfremdet.

In der liberalen Politik-Ökonomie von Smith bis Ricardo erscheint die *Voraussetzung* der *gesellschaftlichen Verhältnisse* und deren *Entgegensetzung* gegen die „Welt der Natur“ im Versuch der Bestimmung eines *Maßes des Tauscherts* aller Waren: einer „Ware von unveränderlichem Wert ..., die andren als konstanter Messer diene.“ (Marx, MEW 26.1: 121; siehe: Smith 1776: I/IV/38f.; Ricardo 1817: 9-48). Ein solches Maß glaubte sie in der „Arbeit“ zu finden (Smith 1776: I/V/40-61). Nun bewegt sich eine solche Konstruktion in einem unendlichen „Zirkel“ (Marx, MEW 26.1: 121): die gesuchte Ware könnte nur durch ein weiteres im Wert konstantes Maß gefunden werden. Die Konstruktion setzt das Gesuchte immer schon voraus und ist daher vergeblich; Ricardo hat, am Ende seines Lebens, eingestanden, ein solches Maß sei „in der Natur“ unauffindbar (Brief an James Mill vom 5.9.1823). – Der Zirkel in der voraussetzungsvollen Bestimmung des Wertmaßes erscheint in der bewußtlosen Projektion des Tauscherts auf den Gebrauchswert: die *Entgegensetzung* beider schlägt in eine unmittelbare, *reflexionslose Identität* um. Gilt eine Ware einer anderen als Wertmaß, so ist sie selbst: Gebrauchswert und Tauschwert. Weil die liberale Aufklärung nicht hinter den Tauschwert genetisch zurückfragt, erscheint ihr alles immer schon als Tauschwert, als Tauschwert-Arbeit: jeder Gebrauchswert, jede Arbeit – auch die vorzeitlicher Jäger und Sammler (vgl. Smith 1776: I/II/22f.).

So klärt die liberale Aufklärung die mythologische und metaphysische Politik-Ökonomie nicht wahrhaft auf, sondern perpetuiert die mythologische und metaphysische durch eine nun *verständige Bewußtlosigkeit*: sie bringt den alten Fetischismus nicht zu Bewußtsein, sondern rationalisiert diesen

durch ein liberales Dogma. Daher bricht der revolutionäre Liberalismus nicht mit der alten *Gewalt-Geschichte*, sondern stellt diese auf eine jetzt *rationale Grundlage*. Die Destruktivität des liberalen Dogmatismus erscheint politisch in der Phase des jakobinischen terreur der Französischen Revolution (vgl. Hegel, Bd. 12: 532f.; Bd. 20: 331f.; Comte 1822 und 1844) und ökonomisch-gesellschaftlich in der Verelendung des englischen Proletariats (vgl. Engels, MEW 2: 225-506) ebenso wie im fortdauernden Kolonialismus Englands (vgl. Marx, MEW 23: 792-802). Diese Gewalt freilich ist nicht von einem Land Nirgendwo aus zu erkennen, sondern nur durch das Maß der Vernunft-Utopien des Liberalismus selbst: als Ideologie mit utopischem Gehalt kann der Liberalismus kritisch mit sich selbst konfrontiert werden. Er selbst verweist auf seine Vorgeschichte, er selbst bietet die „Aussicht auf eine neue Gesellschaft“ (Marx 1857/58: 25f., 365; MEW 26.3: 422).

Nun sind die Aporien der liberalen Aufklärung weder *subjektive Denkfehler* noch *bewußt produzierte Ideologien*, die reale Gewaltverhältnisse verschleiern sollen: ein Unbewußtes kann nicht bewußt gesetzt werden und ist auch einzig als ein Allgemeines, nicht als ein Privates möglich. Ein Privates wäre bloß ein Irrtum oder ein Nicht-Gewußtes, kein Unbewußtes. Daher sind die Aporien der liberalen Sozialphilosophie und Politischen Ökonomie als falsche Theorien der richtige Ausdruck einer falschen Wirklichkeit. Sie drücken ihre gesellschaftliche Grundlage bewußtlos aus, können mithin nicht durch eine nur richtige Theorie überwunden werden, sondern allein im Kontext einer *Krisis*, die das Bewußtlose schwankend macht und die Möglichkeit einer Revolutionierung der Verhältnisse – einer praktischen *Kritik* – eröffnet (vgl. Hegel, Bd. 3: 40-44; Bd. 20: 484; Marx, Engels, MEW 3: 38, 46). So hat sich der kosmopolitische Liberalismus: die verständige Aufklärung und bürgerliche Revolution, in Zeiten der *Krisis* einer theoretischen und praktischen *Kritik* exponiert, die auf die *Verwirklichung der Vernunft* abzielt: eine Gesellschaft, in der die Menschen ihrer selbst und ihrer Verhältnisse bewußt, in der die liberalen Sozial-Utopien als Vernunft – und nicht in der dogmatischen Form des Verstandes – wirklich geworden sind (vgl. Marx, MEW 40: 328f.). Dann erst wäre die „Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft“ (Marx, MEW 13: 9) überwunden.

Periodische *Krisen* der liberalen Politik-Ökonomie haben eine *theoretische und praktische Kritik* produziert. Wie Marx bemerkt (MEW 26.2: 498), kannte Ricardo „von Krisen nichts“; zu Beginn des 19. Jahrhunderts erscheinen die ökonomischen Krisen entweder als Folge der napoleonischen Kriege oder als Folgen von Mißernten. Die erste ökonomische Krise ist die von 1825. Es folgen, in einem Zyklus von etwa zehn Jahren, die Krisen von

1837, 1841/42, 1847, 1857, 1866/67, 1873-79 (vgl. Engels, MEW 2: 312f.; Marx, MEW 23: 666). Dabei sind die Krisen von 1847 und 1873 von herausragender Bedeutung. Auf die Krise von 1847 folgen ökonomisch der Fortgang der Industriellen Revolution von der Produktion absoluten zur Produktion relativen Mehrwerts, von der Revolutionierung der Konsumtionsmittel-Produktion (Baumwolle, Wolle, Leinen, Seide) zur Produktionsmittel-Produktion, politisch die Revolution von 1848/49. Auf die Krise von 1873/79 folgt der Imperialismus.

Die *praktische Kritik* antwortet auf die Krisen des liberalen Industriekapitalismus, des Systems der gesellschaftlichen Arbeit, durch die Kämpfe der sich organisierenden *Arbeiterklasse* einerseits, durch die Forderungen der *Klasse des Kapitals* nach endgültiger Durchsetzung des Freihandels, also nach Aufhebung der Navigationsakte von 1651. Die praktische Kritik des Proletariats ist ein Prozeß zunehmender Aufklärung über Verhältnisse, die noch so unfertig und daher so wenig durchschaubar sind, daß die Kritik anfangs ganz bewußtlos ist (siehe: Abendroth 1965). – Gesellschaftlich bewußtlos ist die um 1810 in England beginnende Bewegung der Maschinenstürmer, die sich gegen die Produktivkräfte, nicht gegen die Produktionsverhältnisse richtet (vgl. Marx, MEW 23: 451f.). – Die englische Gewerkschaftsbewegung (vgl. Engels, MEW 2: 432-444), die seit dem 18. Jahrhundert in Form der Trade Unions existiert, kämpft zunächst gegen die Mechanismen der Produktion absoluten Mehrwerts: für Verkürzungen der extrem langen Arbeitszeiten, für Lohnerhöhungen; außerdem unterstützen die Trade Unions arbeitslose Arbeiter. Das entscheidende Kampf-Instrument ist der strike oder turn-out. Obwohl die Bewegung die Verhältnisse nicht fundamental in Frage stellt, setzt sie gegen die bürgerliche Atomisierung: Solidarität als ein neues humanes Verhältnis. Im Bereich der Politik kämpft die Bewegung für eine Wahlrechtsreform, prinzipiell formuliert in der People's Charter. – Zur praktischen Kritik des Proletariats gehören endlich die Projekte des utopischen Sozialismus (Robert Owen, Charles Fourier): Owens Gründungen seiner „Musterkolonien“ in Schottland und den USA; die Schaffung von Produktions- und Konsumtions-Genossenschaften (Owen 1820: 195-264); die Konzeption eines „neuen Systems der Erziehung“ (1817³: 92; vgl. ebd. 85-117; 1817: 139-143; 1820: 238-246).

Die *theoretische Kritik* der liberalen Politik-Ökonomie ist zunächst noch, den unentwickelten Verhältnissen und Krisen der liberalen Politik-Ökonomie entsprechend, den kritisierten Verhältnissen erlegen.

Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi (1773-1842) formuliert die erste Krisentheorie der kapitalistischen Politik-Ökonomie: *Neue Grundsätze der Politischen Ökonomie* (1819, 1827²). Darin erklärt er die Krisis aus der

systematischen Unterkonsumtion der arbeitenden Klasse: aus einem Ungleichgewicht von Produktion und Konsumtion. Um das „Elend“ der Arbeiter zu überwinden, bedürfe es staatlicher Interventionen, um zur vorkapitalistischen Warenproduktion – zu einer Produktion ohne „Mehrwert“ – zurückzukehren (ebd. Bd. 1: 3f., 57, 97, 229).

Robert Owen (1771-1858) setzt, in einer bürgerlich-verständigen Form der Kritik, der „Unmenschlichkeit“ eine soziale Utopie entgegen: New Larnark in Schottland, New Harmony in Indiana (USA). – Theoretisch begründet Owen seine Sozialutopie vor allem durch die – insbesondere von Francis Bray (1809-1895) ausgearbeitete – Theorie vom Arbeitsgeld (siehe: Owen 1820: 195-205, 216-220, 251-254). Das Geld, als Rechnungseinheit von Arbeitsstunden, soll den Arbeitern das Recht auf den vollen Arbeitsertrag sichern und so den von Adam Smith beschriebenen Skandal überwinden, daß die Arbeit wohl Wert (Reichtum) schafft, der Arbeiter aber nichts ist als ein „arbeitender Armer“ (Smith 1776: I/V/40ff.; I/VIII/84ff.). – Weil die Theorie vom Arbeitsgeld sich auf Korrekturen nicht der Produktions-, sondern der Zirkulationssphäre bezieht, liegt ihr eine Unterkonsumtionstheorie der Krisis zugrunde: die „Entlohnung“ der Arbeiter schafft die „Märkte der Welt“, die wiederum die Bedingung einer Ausweitung der Produktion sind (Owen 1820: 205). Das Elend der Arbeiter impliziert mithin eine Restriktion der Konsumtion und hat deshalb eine Krisis zur Konsequenz. – Owen fordert darum eine Veränderung der Verhältnisse. Er argumentiert, die Industrielle Revolution habe wohl die Produktivkräfte der Arbeit revolutioniert, so daß ein ungeheurer gesellschaftlicher Reichtum geschaffen wurde. Dieser Reichtum ginge aber im gesellschaftlichen System des partikularen Prinzips der „Akkumulationsliebe“ mit einer „nie dagewesenen ... Not“ der Arbeiter zusammen (1815: 119-135; vgl. 1818: 171-175; 1820: 227). Owen hat damit die später von Marx und Engels entfaltete Theorie vom Widerspruch der Entwicklungen der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse angedeutet: die Produktivkräfte würdigt er als eine emanzipatorische Kraft, die nur unter ein wahrhaft allgemeines Interesse gestellt werden müsse. Das Ziel müsse es sein, die „ganze Erde“ zu erschließen und die „Meere“ auszubeuten, bis sie „keine zusätzliche Nahrung mehr hergeben“ (1818: 177). – Gilt es, nach Owen, die Produktivkräfte zu entfalten, so gilt es, die Gesellschaft nach der Logik instrumenteller Rationalität, expliziert durch eine Naturwissenschaft von der Gesellschaft, zu reorganisieren. Der Sozialreformer ist ein wissenschaftlich belehrter Technokrat. Owen klärt durch diese Utopie die von Vico bis Hegel ausgesprochene Bewußtlosigkeit der Verhältnisse unter dem Liberalismus nicht auf, sondern fixiert sie bis zur gesellschaftlichen Naturgesetzlichkeit

(1817³: 89, 94; 1820: 229, 237). Er steht auf dem Standpunkt der zeitgleich von Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825) formulierten Naturwissenschaft von der Gesellschaft, durch die Kapitalismus und bürgerliche Gesellschaft als eine „Industriegesellschaft“ expliziert werden. Owen spricht die technokratische und eben nicht revolutionäre Phantasie aus: Es gelte, daß der Mensch nicht „von Verhältnissen beherrscht“ sei; es gelte, diese „Verhältnisse zu beherrschen“ (1820: 232f.). Die frühsozialistische Utopie ist eine Gesellschaft, in der Natur und Gesellschaft technisch beherrscht, in der die Produktivkräfte uneingeschränkt entfaltet werden.

Friedrich Engels (1820-1895) bestimmt 1845, in: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, die Krisen als „Handelskrisen“ (MEW 2: 312-319): als Ungleichheit von Waren-Produktion und Waren-Konsumtion aufgrund der Bewußtlosigkeit der Verhältnisse (ebd. 312f.). Die herausragenden Erscheinungen der Krise seien die „Reserve“ der arbeitenden Klasse und deren Elend (ebd. 314ff., 320-323). Vom Elend, von der „absolut gebieterischen Not“, erhoffen sich Engels und Marx im Jahre 1845 – in: *Die heilige Familie* – eine „Empörung gegen diese Unmenschlichkeit“, einen Zwang zur Revolutionierung der Verhältnisse (MEW 2: 38).

Vor allem aber haben Karl Marx (1818-1883) und Friedrich Engels in ihren Schriften bis 1848 Owens Andeutungen über den Widerspruch der Entwicklungen von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen aufgenommen und ausgearbeitet: vor allem in *Die deutsche Ideologie* (in: MEW 3: 9-530), dann in *Das Elend der Philosophie* (in MEW 4: 63-182; vgl. Marx an Annenkov, 28.12.1846, in: MEW 4: 547-557). Marx hat die frühen Reflexionen im Vorwort zum 1859 erschienenen ersten Heft *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* unkritisch zusammengefaßt. Er würdigt die befreiende Potenz der Produktivkräfte, indem er den historischen Fortschritt aus jenem Widerspruch erklärt:

„In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. (...) Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese

Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. (...) Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinn von individuellem Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervordachsenden Antagonismus, aber die im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.“ (Marx, MEW 13: 9; ähnliche Formulierungen bei Marx und Engels in: *Die deutsche Ideologie*: MEW 3: 25, 31 f., 38, 50 ff., 65 ff., 70 ff.; bei Marx in: *Das Elend der Philosophie*: MEW 4: 130, 141, 149, 162, 181; *Marx an Annenkov*, 28. 12. 1846, in: MEW 27, 451 ff., besonders: 452f., 461; Marx und Engels: *Revue*, Mai bis Oktober 1850. In: MEW 7: 421 ff.; siehe ebd. 440 f.)

Die Rekonstruktion der Geschichte aus dem Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen projiziert den Logos des Kapitals auf alle Geschichte und erhebt ihn so zu einem überhistorischen Naturgesetz (dagegen: Marx, MEW 19: 110f.). Wird die Entwicklung der Produktivkräfte zum Motor des historischen Fortschritts erklärt: dann erscheint der Logos der Geschichte als instrumentelle Rationalität, dann erscheint der „Verein freier Menschen“ (Marx, MEW 23: 92) als Gesellschaft der instrumentellen Beherrschung von Gesellschaft und Natur. Marx vermag auf dieser geschichtstheoretischen Grundlage im Widerspruch der kapitalistischen Produktionsweise ein positives Element der Zukunft zu erkennen: die Produktivkräfte, die rationale Naturbeherrschung. Nicht die Aufklärung und praktische Revolutionierung bewußtloser Verhältnisse, die sich zum „sinnlich übersinnlichen“ Warenfetsch materialisieren (ebd. 85ff., 88; MEGA II/5: 46) ist – in dieser Version – der Logos der Kritik, sondern die instrumentelle Rationalität. Der historische Fortschritt zum „Verein freier Menschen“ erscheint als „Notwendigkeit eines Naturprozesses“ (siehe: Marx, MEW 23: 790f.), der „Verein“ selbst als Arbeitsgesellschaft. Noch 1875 bemerkt Marx: „Die Gesellschaft findet nun einmal nicht ihr Gleichgewicht, bis sie sich um die Sonne der Arbeit dreht.“ (MEW 18: 570)

Die *frühsozialistisch-theoretische* und anfängliche *praktische proletarische Kritik* der liberalen Politik-Ökonomie sind noch der Ausdruck eines sich erst entwickelnden „Systems der bürgerlichen Ökonomie“. Daher suchen sie die Verhältnisse teils rückwärtsgerichtet, teils vorwärtsgerichtet zu überspringen; daher entwickeln die Frühsozialisten Pläne, die eine „unentwickelte Gestalt des Proletariats“ voraussetzen und eine „politische Bewegung“ ersetzen (Marx, Engels, MEW 4: 489f.). Vor allem erliegt der Frühsozialismus Saint-Simons und Owens, aber auch die frühe Marxsche

Geschichtstheorie, der Bewußtlosigkeit der Verhältnisse, der bürgerlichen Fetischisierung der gesellschaftlichen Arbeit.

Freilich findet sich bereits im Frühwerk von Marx und Engels eine andere Bestimmung des Zusammenhangs von *Krise und Kritik*. Engels hat in seinen *Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie* aus dem Jahre 1843/44 (in: MEW 1: 499-524) von einem „Naturgesetz“ der „Konkurrenz“ gesprochen, „das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht.“ (ebd. 514f.; vgl. Marx, MEW 23: 89 Anm. 28). Kritik heißt hier: Bewußtmachen des Gesellschaftlich-Unbewußten, das im „Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft“ (Marx, MEW 1: 369) erscheint; Abschaffung bewußtloser gesellschaftlicher und geschichtlicher Naturgesetze, nicht deren instrumentelle Beherrschung. Die Form solcher Kritik ist nicht die voraussetzende, entgegengesetzte, eben verständige Kritik, die das Entgegengesetzte nicht aufklärt, sondern verwirft; die darum den abstrakt negierten Verhältnissen bewußtlos erliegt; die die Wirklichkeit der Vernunft als gesellschaftliche Regression (Sismondi) oder utopistisch als Land Nirgendwo (Owen, Fourier) phantasiert; die der bürgerlich-verständigen Entzweiung von Subjekt und Objekt (Hegel, Bd. 2: 20ff.) erlegen ist, ohne deren Einheit zu begreifen: „was die Welt im Innersten zusammenhält“. Die Form solcher Kritik ist: die immanente (Hegel, Bd. 2: 171ff.) – die *Dialektik als genetischer Rückgang hinter das bewußtlos Vorausgesetzte*, als *Aufklärung der Projektion des bewußtlosen, übersinnlichen Allgemeinen auf das Sinnliche* (siehe: Platon, *Politeia*: 508a-518b, 532a-535a; Sophistes: 253b-260b). Schon 1843 hat Marx diese aufklärende, dialektische Kritik programmatisch skizziert:

„Indessen ist das gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen. Bisher hatten die Philosophen die Auflösung aller Rätsel in ihrem Pulte liegen, und die dumme exoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen. Die Philosophie hat sich verweltlicht, und der schlagendste Beweis dafür ist, daß das philosophische Bewußtsein selbst in die Qual des Kampfes nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich hineingezogen ist. Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine *die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten. Ich bin daher nicht dafür, daß wir eine dogmatische Fahne aufpflanzen, im Gegenteil. (...)

Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen

Bewußtseins anknüpfen und aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln. (...)

Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die *Vollziehung* der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine *neue* Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt.“ (Marx, MEW 1: 344 – 346; vgl. Marx, Engels, MEW 4: 474)

Im *Manifest der Kommunistischen Partei* wiederholen Marx und Engels:

„Die Kommunisten sind keine besondere Partei gegenüber den andern Arbeiterparteien.

Sie stellen keine besonderen Prinzipien auf, wonach sie die proletarische Bewegung modeln wollen. (...)

Die theoretischen Sätze der Kommunisten beruhen keineswegs auf Ideen, auf Prinzipien, die von diesem oder jenem Weltverbesserer erfunden oder entdeckt sind.“ (Marx, Engels, MEW 4: 474)

Die dialektische Kritik setzt dem falschen keinen wahren Zustand utopistisch entgegen: sie bewahrt die Ideen der Wahrheit und des Glücks, indem sie das Unwahre, das Unglück aufklärt und so die objektive Phantasie von ihrer Besetzung durch das Bestehende emanzipiert. Darum kritisieren Marx und Engels von ihren Früh- bis zu ihren Spätschriften den utopischen Sozialismus (siehe: MEW 4: 474ff.).

Diese *dialektische Aufklärung* des gesellschaftlichen „Naturgesetzes, das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht“ (Engels, MEW 1: 515), ist indes nicht bloß als ein theoretischer und privater Akt möglich: einerseits ist das Aufzuklärende das *gesellschaftliche* Verhältnis, andererseits *materialisiert sich dieses unbewußte Allgemeine* zum Kosmos der gesamten „gesellschaftlichen Welt“ (Vico 1725: § 331; Hegel, Bd. 20: 508f.). Die dialektische Theorie ist nicht ohne eine *revolutionäre Praxis*; die theoretische Kritik ist nicht ohne eine praktische. Die Autoren der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* (1844), der *Heiligen Familie* (1844/45), der *Deutschen Ideologie* (1845/46), des *Elend der Philosophie* (1846/47), sind die Autoren des *Manifest der Kommunistischen Partei* (1847/48). Marx und Engels erklären in *Die deutsche Ideologie*,

„daß alle Formen und Produkte des Bewußtseins nicht durch geistige Kritik ..., sondern nur durch den praktischen Umsturz der realen gesellschaftlichen Verhältnisse ... aufgelöst werden können – daß nicht die Kritik, sondern die Revolution die treibende Kraft der Geschichte ... ist.“ (MEW 3: 38)

Die Aufklärung des allgemeinen Unbewußten ist die Verwirklichung einer Gesellschaft, in der die Menschen sich ihrer selbst und ihrer Verhältnisse bewußt sind, impliziert also das „Ändern der Umstände“ und die „Selbstveränderung“ ineins: „*revolutionäre Praxis*“ (Marx, MEW 3: 6). So haben Marx und Engels in den Frühschriften die „Verwirklichung“ der „Philosophie“ mit der „Aufhebung des Proletariats“ zusammengedacht (Marx, MEW 1: 391; MEW 40: 328f.). Dieser Zusammenhang von theoretischer und praktischer Kritik bezeichnet nicht die Einheit von Theorie und Praxis: das setzte utopistisch eine objektivistische Geschichtstheorie voraus, die sich eines naturnotwendigen Fortschritts zum „Verein freier Menschen“ sicher wäre.

Indes ist eine *dialektische Aufklärung* des gesellschaftlichen „Naturgesetzes, das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht“ (Engels), eine immanente Kritik des „Systems der bürgerlichen Ökonomie“ (Marx, MEW 13: 7), erst möglich, wenn dieses voll entfaltet ist: in der Phase seines *Untergangs* – in den Krisen von 1866/67 und vor allem von 1873-79. Erst wenn das Ganze schwankend, fraglich wird, vermag die theoretische Kritik es zu erkennen; die Aufklärung des Ganzen unbewußter Verhältnisse erfolgt a posteriori (Hegel, Bd. 7: 28; Bd. 20: 484). Diese Kritik, die weder ein Lob vergangener Zeiten formuliert noch in ein Land Nirgendwo springt, sondern Moment einer „*revolutionäre Praxis*“ (Marx, MEW 3: 6) ist, kann eben nicht in der bürgerlich-verständigen Form der Voraus- und Entgegensetzung erfolgen. Daher hat Marx (MEW 23: 27f.) in seinem Hauptwerk *Das Kapital* (1867, 1872²), am Vorabend der Zusammenbruchskrise von 1873, den Zusammenhang von *Krise und Kritik*, von *Dialektik und Revolution* betont.

Die „*dialektische Methode*“ (Marx, MEW 23: 27) der Darstellung im *Kapital*, die keine bloße, vom Inhalt abgelöste, ihm vorausgesetzte Methode ist, kann durch eine Konstellation von Bestimmungen skizziert werden.

Zunächst ist der Anfang des *Kapital* weder eine *anthropologische Voraussetzung*, noch eine *historische Ursprungs konstruktion* (vgl. Smith 1776 I/II/20-23; Ricardo 1817: 10f.). Die Aufklärung der bestehenden Verhältnisse leitet die Aufklärung der *Geschichte*:

„Es wäre also untubar und falsch, die ökonomischen Kategorien in der Folge aufeinanderfolgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren. Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben, und die genau das umgekehrte von dem ist, was als ihre naturgemäße erscheint oder der Reihe

der historischen Entwicklung entspricht.“ (Marx 1857/58: 28)

Den berühmtesten Beleg im *Kapital* liefern die Kapitel 23 und 24 über die „kapitalistische“ und „Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation“. – Die Kritik voraussetzungsvoller historischer Ursprungsstrukturen impliziert eine Kritik der Konstruktion *überhistorischer Gesetze der historia*: der Konstruktion des „Universalschlüssels einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Theorie, deren größter Vorzug darin besteht, übergeschichtlich zu sein.“ (MEW 19: 112).

Sodann bewegt sich die Darstellung der *bestehenden Verhältnisse* nicht in der Form von Voraus- und Entgegensetzungen. Die Kritik von Voraus- und Entgegensetzungen gilt einer Aufklärung der Einheit des Entgegengesetzten: der „Identität der Identität und der Nichtidentität“ (Hegel, Bd. 2: 96). Marx reformuliert Hegels Bestimmung durch seine Krisentheorie:

„Und weiter ist die *Krise* nichts als die gewaltsame Geltendmachung der Einheit von Phasen des Produktionsprozesses, die sich gegeneinander verselbständigt haben.“ (Marx, MEW 26.2: 510; siehe ebd. 514)

Die Aufklärung der Einheit des kapitalistischen Entzweigungszusammenhangs kann, in Rücksicht auf die „wichtigste Überlegung in der politischen Ökonomie“, die Konstruktion eines im Wert invarianten *Wertmaßes* (Petty 1691: 175), wiederum durch eine Konstellation von Bestimmungen entfaltet werden. – Zunächst wird der Tauschwert der Waren nicht voraus- und dem Gebrauchswert abstrakt entgegengesetzt. Vielmehr wird der Tauschwert – präziser: der Wert – als eine „historische Abstraktion“ aufgeklärt (Marx an Engels: 2.4.1858; vgl. Marx 1857/58: 24f.): als ein historisch entstandenes „übersinnliches“ (MEW 23: 85) Verhältnis der „Identität“ (Marx, MEW 26.3: 122ff.). – Sodann wird die so geklärte Verselbständigung des Wertes nicht zur bewußtlosen Voraussetzung fixiert; der verselbständigte Wert ist das – von Engels früh ausgesprochene – bewußtlose gesellschaftliche Verhältnis, das darum bewußtlos auf die sinnliche, stoffliche Welt projiziert wird und somit eine „sinnlich übersinnliche“ Welt des Waren-Fetischismus konstituiert (MEW 23: 85-98). Dadurch ist die Erfahrungsbasis der klassischen Politischen Ökonomie (ebd. 95 Anm. 32) ebenso wie der liberalen Sozialphilosophie von Vico bis Kant und Hegel aufgeklärt. – Die doppelte Aufklärung von *Abstraktion als Genese des Werts* und *Identifikation als Genese der Wertform* (ebd. 62) impliziert die Auflösung der Identifikation von Gebrauchs- und Tauschwert der Waren im Begriff der Arbeit, die von Smith bis Ricardo der klassischen Politischen Ökonomie selbstverständlich ist: Die

Aufklärung des „Doppelcharakters der in den Waren dargestellten Arbeit“ hebt Marx als den „Springpunkt“ seiner Kritik heraus (ebd. 56; vgl. Marx an Engels, 8.1.1868). – Wenn die Aufklärung hinter die Voraussetzung des Werts genetisch zurückgeht und darum andererseits eine genetische Darstellung des Waren-Fetischismus liefert, dann ist dieser Fetischismus nicht durch eine Tatsachen-Forschung zu klären, die eine Entgegensetzung von Theorie und Empirie voraussetzt und dadurch den Fetisch fixiert. Vielmehr ist die Erscheinung des Gesellschaftlich-Unbewußten, des Werts, einzig durch eine aufklärende Ideologiekritik jenes bürgerlichen Bewußtseins zu begreifen, dem der Fetischismus ein fixes, unüberschreitbares Sein ist. Darum kritisiert Marx die kapitalistische Produktionsweise, vermittelt durch eine Kritik der liberalen Wissenschaft der Politischen Ökonomie Smiths und Ricardos (Lukács 1923: 58ff.; Horkheimer 1942: 25). – Durch diese Aufklärung der bewußtlosen Einheit des Entzweigungszusammenhangs konstruiert Marx *Das Kapital* als einen „Zirkellauf“ (Marx 1863/65: 91): als einen Fortgang, der zugleich ein Rückgang hinter den unvermeidlich voraussetzungsvollen Anfang ist. Aus dem Anfang, der Darstellung der Ware, wird zurückgegangen zur Produktion der Ware, die am Ende – nach dem ursprünglichen Plan der Darstellung – als Produkt des Kapitals erscheint: die Voraussetzung wird als Setzung kenntlich (vgl. Hegel, Bd. 5: 65-79).

Endlich bietet *Das Kapital* keine Darstellung eines kommenden „Vereins freier Menschen“. Marx stimmt dem italienischen Mönch und Ökonomen Giammaria Ortes (1713-1790) zu: „Statt unnütze Systeme für das Glück der Völker aufzustellen, will ich mich darauf beschränken, die Gründe ihres Unglücks zu untersuchen.“ (MEW 23: 675f. Anm. 89) Bleibt das Unglück unaufgeklärt, gerät die erträumte Zukunft zur Steigerung bestehenden Unglücks – wie die utopischen Konstruktionen von Platon und Morus bis Saint-Simon belegen. Marx betont nachdrücklich, er habe „niemals ein ›sozialistisches System‹ aufgestellt“ (MEW 19: 357). Keine utopistische Konstruktion, sondern einzig die Kritik bestehenden „Unglücks“ bietet die Aussicht auf „einen neuen Gesellschaftszustand“ (Marx 1857/58: 365; MEW 26.3: 422).

Die *theoretische*, dialektisch aufklärende Kritik der Politischen Ökonomie ist, wie Marx schon in den Frühschriften erkennt, nur im Kontext einer revolutionären *Praxis* möglich und nicht als eine private, bloß theoretische Einsicht. Der Autor des *Kapital* ist der Autor der *Inauguraladresse* und der *Provisorischen Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation* von 1864 (in: MEW 16: 3ff., 14ff.; siehe die weiteren Dokumente in: MEW 16). So gibt sich der Autor des *Kapital* im Vorwort zur zweiten Auflage seines Hauptwerks von 1872/73 sicher: die im „Anmarsch“ befindliche „allgemeine

Krise“ werde den „Glückspilzen des neuen heiligen, preußisch-deutschen Reichs Dialektik einpauken.“ (MEW 23: 28) Die Krise gebar indes nicht die proletarische Revolution – sondern den Imperialismus. Der letzte Kongreß der IAA fand 1872 in Haag statt; die IAA wurde 1876 formell aufgelöst.

II. Krise, Krieg und positivistische Kritik der Politischen Ökonomie des Imperialismus

Aus der 1873 einsetzenden, unmittelbar bis 1879 andauernden, in schwächerer Ausprägung noch bis 1895 verzeichneten „allgemeinen Krise“ der Kapital-Akkumulation geht der *Imperialismus* hervor. Diese Epoche endet politisch-militärisch mit dem Ersten Weltkrieg (1914-1918), politisch-ökonomisch mit der Großen Depression von 1929-33. So ist dies die Epoche von Krise und Krieg.

Der *Logos des Imperialismus* fixiert den liberalen, sinnlich-übersinnlichen Warenfetischismus zu einem kausalrationalen gesellschaftlichen Kosmos. Es resultiert ein vollends *rationaler gesellschaftlicher Mythos*: ein irrational-rationales System. Der „grosse Weltzusammenhang“, sind Zeitgenossen wie Carl Menger (Werke I: 1) überzeugt, steht unter dem „Gesetze von Ursache und Wirkung“, unter dem „Gesetze der Causalität“. Die gesellschaftliche Welt, von einer einst „zweiten“ zu einer „ersten Natur“ (vgl. Hegel, Bd. 12: 57) total fixiert, erscheint als eine *Totalität technischer, naturwissenschaftlich-positivistischer Rationalität*: als Totalität einer technischen Beherrschung von Menschen, Gesellschaften und Natur. Weil über diese Totalität nichts hinausweist, scheint das rationale Ganze unerkennbar-irrational. Die bürgerliche Theorie der Gesellschaft ebenso wie die liberale Sozialphilosophie gehen über in die irrationale Gesellschaftserkenntnis des geisteswissenschaftlichen Positivismus und in die naturwissenschaftlich-positivistischen Einzelwissenschaften: Volkswirtschaftslehre, Soziologie, Betriebswirtschaftslehre, Politikwissenschaft; die Rechtswissenschaft emanzipiert sich von der Rechtsphilosophie, die Geschichtswissenschaft von der Geschichtsphilosophie. Die Fachwissenschaften zerlegen das gesellschaftliche Ganze in seine Teile und analysieren diese unter der blinden Voraussetzung der bestehenden Verhältnisse. Der Positivismus, in jenen beiden Versionen, weiß vom bewußtlosen Allgemeinen nichts; daher schiebt er die Aufklärung, die Idee der Vernunft beiseite und fixiert die Verhältnisse zu einer atomisierten Tatsachen-Welt.

Für eine *dialektisch-aufklärende* ebenso wie für eine *praktisch-revolutionäre Kritik* haben sich, gegenüber dem klassischen Liberalismus, die Um-

stände wesentlich verwandelt. Die *theoretische Kritik* vermag an keine bürgerliche Aufklärung, an keine bürgerlichen Vernunft-Utopien anzuknüpfen und diese radikalierend gegen das Bestehende zu wenden. Der irrationale Rationalismus, den der geisteswissenschaftliche und der naturwissenschaftliche Positivismus komplementär ausdrücken, fixiert das Bestehende vollends. Max Webers berühmte Metapher vom „Gehäuse der Hörigkeit“ (RS I: 203f.; PS: 63-65, 332f.) spricht die Erfahrung aus, in einem autoritären System bewußtlos, erinnerungslos und hoffnungslos eingesperrt zu sein. So ist auch die Kritik des Marxismus der Zweiten Internationale: des Marxismus nach Marx, der totalen Verdinglichung der Verhältnisse erlegen. Marx' Aufklärung des Warenfetischismus ist, bis zu den 1916/23 publizierten Werken von Lukács und Korsch, kein Thema im zeitgenössischen Marxismus; verächtlich spricht Eduard Bernstein (1850-1932) von den „Fallstricken der hegelianisch-dialektischen Methode“, weil diese den „Boden der erfahrungsgemäß feststellbaren Tatsachen“ verlasse (1899: 46-53). An die Stelle der Aufklärung des Warenfetischismus tritt im *dogmatischen sozialdemokratischen Marxismus* ein Tatsachen-Fetischismus, im *dogmatischen Partei-Kommunismus* ein analoger, kruder Materialismus. Gemeinsam ist beiden Richtungen die Überzeugung: Der Materialismus führt „alles Geschehen auf notwendige Bewegungen der Materie“ zurück; der „historische Materialismus“ überträgt das allgemeine Bewegungsgesetz auf die „Geschichtserklärung“ (ebd. 30f.). Obwohl Bernstein kritisiert, Marx und Engels seien aufgrund der Rezeption der Hegelschen Dialektik einer „Selbsttäuschung“ über die Möglichkeit einer proletarischen Revolution erlegen (ebd. 47f.), produziert der krudmaterialistische Marxismus die Gewißheit eines Fortschritts zum „Reich der Freiheit“.

Die *gesellschaftliche Basis dieses Verfalls der Vernunft* in der bürgerlichen Wissenschaft ebenso wie im Marxismus der Zweiten Internationale besteht in den Strukturen und Erscheinungsweisen der kapitalistischen Politik-Ökonomie, die durch die Krise von 1873ff. installiert werden. Die Erscheinungen betreffen: Ökonomie, Politik, Gesellschaft. – Im *System der Ökonomie* realisiert die Große Krise eine gewaltige Entwertung von Kapital und forciert die Konzentration, die Steigerung der organischen Zusammensetzung des Kapitals. Durch die Entwertung wird die Revolutionierung der Produktivität der Arbeit zum kategorischen Imperativ. Dem entspricht eine Zweite Industrielle Revolution, die erstmals systematisch Wissenschaft in Technik umsetzt. Die drastische Steigerung der Produktivkräfte fordert so gewaltige Kapitalmengen, daß es zur Bildung von Aktiengesellschaften, Trusts, Interessengemeinschaften, Kartellen und Syndikaten kommt. Sie üben eine Oligopol-, wenn nicht eine Monopolmacht aus, indem sie die

Sphären der Zirkulation und der Konkurrenz eliminieren und den Absatz von Waren bürokratisch in Regie nehmen. Unter dem Imperialismus entsteht der Monopol-Kapitalismus (Lenin, Werke 22: 201ff.). Nicht das liberale, kosmopolitische Wertgesetz scheint das „System der bürgerlichen Ökonomie“ zu regeln, sondern partikulare Monopol-Macht, politisch-ökonomische Macht-Kämpfe. – Im *System der Politik* realisiert die allgemeine Krise die Konstitution des rational-autoritären Macht-Staates. Die Politik-Ökonomie verliert durch die rationale, monopolistische Steuerung der Zirkulation ihre Selbstbewegung. Sie bedarf politischer, wissenschaftlich angeleiteter Interventionen eines bürokratisch organisierten Macht-Staates. Der Bürokratie in der Wirtschaft entspricht die Bürokratie im Staat; den Angestellten entsprechen die Beamten. Der Macht-Staat hat für die Monopole die Funktion, im Inneren den Binnenmarkt gegen äußere Konkurrenz durch Schutzzölle abzusichern, und auf dem Weltmarkt durch Macht und militärische Gewalt Kolonien als Absatzmärkte für Industrieprodukte und als Gebiete für den Export überschüssigen Kapitals zu erobern. Dieser Staat ist keine kosmopolitische Menschenrechts-Republik, sondern ein autoritärer, militaristischer Machtstaat, der intern durch Macht-Kämpfe geprägt ist. Es ist der bürgerliche Staat im Stadium eines allgemeinen ökonomisch-politischen Krieges: eines Welt-Krieges. – Im *System der Politik-Ökonomie* besteht der zentrale Macht-Kampf im Kampf der organisierten Interessen von Kapitalisten und Proletariern: der imperialistische ist ein „organisierter Kapitalismus“ (ebd. 229). Organisiert ist die Arbeiterklasse in den großen Gewerkschaften und vor allem in den Arbeiter-Parteien. Analog organisieren sich die Kapitalisten in Verbänden der Industriellen und des Bank-Kapitals. Die Logik des Macht-Kampfes besteht im Versuch, partikular-irrationale Zwecke mit technisch-rationalen Mitteln durchzusetzen. Daher sind die Organisationen der Arbeiter und der Kapitalisten bestimmt von der Logik der Zweckrationalität: es sind bürokratische Organisationen. – Im *System der Gesellschaft* bilden die Bürger des autoritären Staates keine kosmopolitische Gesellschaft, sondern eine naturalistische Abstammungs-Gemeinschaft. Weil die ökonomisch-politische Macht partikulare Zwecke gegen Konkurrenten mit technisch-rationalen Mitteln durchzusetzen sucht, erscheint der gesellschaftliche Kosmos als ein naturgesetzlicher, instrumenteller Zusammenhang. In diesem sind die Einzelnen: Personifikationen von Naturgesetzen; rationale Mittel für fremde und irrationale Zwecke; als Personifikationen von Naturgesetzen ohne Besonderheit, sondern subjektive Organe eines kausalen Immergleichen – sie bilden eine ent-individualisierte Masse. Weil die naturgesetzliche Gemeinschaft weder theoretisch noch praktisch über sich

hinausweist, sind die Einzelnen sich ihres gesellschaftlichen Zusammenhangs nicht bewußt und wähen sich deshalb als Individuen: in der Masse sind sie atomisiert.

Der *Marxismus der Zweiten Internationale* hat dieses System der bürgerlichen Politik-Ökonomie als Imperialismus kritisiert: die *Theorie des Imperialismus* ist die Kritik der Politischen Ökonomie der Epoche. – Die marxistische Kritik liefert einerseits, der wegweisenden Schrift John A. Hobson's: *Imperialism* (1902) folgend, eine *Darstellung der Erscheinungsweisen* des Imperialismus; Lenin hat diese Beschreibungen in seiner klassischen Untersuchung: *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus* (1916; in: Werke 22: 189ff.; vgl. Luxemburg 1913: 279-411), zusammengefaßt. – Die marxistische Kritik liefert andererseits *theoretische Erklärungen* des Imperialismus. Der Monopolkapitalismus revolutioniert nach 1873 zwar die Produktivkräfte durch die Zweite Industrielle Revolution, verändert aber die Logik der Produktion relativen Mehrwerts nicht. Die politisch-ökonomischen Strukturwandlungen, die der Monopolkapitalismus realisiert, betreffen vielmehr die Ebenen der Zirkulation und der Konkurrenz des Kapitals. Daher gilt die Rezeption von Imperialismus-Kritikern wie Rosa Luxemburg (1913) nicht dem ersten, sondern dem zweiten Band des Marxschen *Kapital*. Die Kritiker versuchen, die dort vorhandenen Schwierigkeiten mathematisch zu lösen und nicht durch Aufklärung unbewußter Verhältnisse: als ob es eine planwirtschaftliche Lösung des Akkumulationsproblems gäbe. – Theoretische *Kritiken* sind diese marxistischen Erklärungen des Imperialismus in einer Form, die von der Marxschen Kritik substantiell differiert. Hilferding stützt seine Analyse des *Finanzkapital* (1910) auf ein *positivistisches methodisches Selbstverständnis*: „Aufdeckung von Kausalzusammenhängen“, Freiheit von „Werturteilen“ (ebd. 19-21). Luxemburg (1913) begründet ihre Kritik einerseits *empiristisch*: Sie leitet ihre „Analyse des Marxschen Schemas der erweiterten Reproduktion“ (ebd. 91ff.) ein mit dem Satz: „es ist an der Zeit, sich nach den konkreten gesellschaftlichen Bedingungen der Akkumulation umzusehen.“ Das Schema soll an der „konkreten“ Wirklichkeit, an den „tatsächlichen Verhältnissen“, geprüft werden (ebd. 91, 98). Sie stellt sich aber auch, Marx (MEW 24: 137, 316f., 358, 423, 464f.) folgend, *utopistisch* auf den Standpunkt einer imaginären „sozialistischen Produktionsweise“ – als ob der Kapitalismus eine technokratisch geplante und gelenkte Gebrauchswert-Ökonomie sei (Luxemburg 1913: 58, 75-77, 99, 101). Auch Luxemburgs Kritik ist nicht dialektisch-aufklärend, sondern folgt einem frühsozialistischen Positivismus. Allgemein hat die marxistische Kritik des Imperialismus die Dialektik, allererst die Aufklärung des

Warenfetischismus, hinter sich gelassen und erliegt dem „Mythos dessen, was der Fall ist.“ (vgl. Horkheimer/Adorno 1969: IX) Der Logos des Imperialismus zieht noch seine theoretischen Kritiker in seinen Bann.

Die *theoretische Basis der Kritiken* des positivistisch gewordenen Marxismus ist die frühsozialistische, von Marx und Engels in ihren Frühschriften ausgearbeitete Theorie vom Bewegungsgesetz der Geschichte und der Gesellschaft: vom *Widerspruch der Entwicklungen der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse*, von der *emanzipatorischen Potenz der Produktivkräfte*. Die Konsequenzen dieser Lehre betreffen einerseits die Theorie der Geschichte, andererseits die gesellschaftliche Phantasie und Utopie. Gelten die Produktivkräfte, die Vergegenständlichungen der technisch-rationalen Naturbeherrschung, als Motoren des Fortschritts, dann verläuft die *Geschichte* selbst nach der Logik technischer Rationalität: natur-notwendig. Das Telos der Geschichte: der „*Verein freier Menschen*“, scheint unausweichlich; der „Verein“ wird als Gesellschaft phantasiert, in der Natur und gesellschaftliche Verhältnisse technisch beherrscht werden. Das ist die Geschichtsauffassung und utopische Idee des Marxismus der Zweiten Internationale.

In keinem Werk zur Kritik des Imperialismus tritt das Problem des Marxismus nach Marx: das *Problem einer Kritik* der Politischen Ökonomie des Imperialismus, so deutlich hervor wie in Hilferdings *Finanzkapital* (1910). – Einerseits konstatiert Hilferding sehr präzise den *Strukturwandel der bürgerlichen Ideologie*: den Umschlag der Utopie vom „ewigen Frieden“ in die Apologie des Krieges, den Umschlag der Vernunft-Idee der Freiheit in die Apologie einer immergleichen Naturgesetzlichkeit, den Umschlag der Idee der Gleichheit in die Apologie der Ungleichheit, den Umschlag der Idee eines vernünftigen allgemeinen Interesses in die Apologie partikularer Interessen, den Umschlag der Idee einer vernünftigen Republik in die Apologie eines autoritären Machtstaates, den Umschlag der Idee der Nation in die Apologie des Nationalismus, den Umschlag der Vernunft-Idee einer kosmopolitischen Gesellschaft in die Apologie einer Abstammungs-Gemeinschaft, den Umschlag der „Herrschaft der Verhältnisse“ in die Apologie des Machtkampfs, den Umschlag der transzendental-vernünftigen invisible hand in unmittelbare Verfügung, den Umschlag der Idee eines vernünftigen Individuums in die Apologie des Rassismus (ebd. 456-458). Eine ideologiekritisch begründete Kritik der Politischen Ökonomie ist, durch diese „Überwindung der alten liberalen Ideale“ (ebd.), scheinbar unmöglich geworden. Ein Kritiker der Politischen Ökonomie kann nicht die *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* von Menger (1840-1921) oder *Händler und Helden* (1915) von Werner Sombart (1863-

1941) nach dem Vorbild der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie Smiths und Ricardos kritisieren. – Wie also läßt sich eine Kritik des „Systems der bürgerlichen Ökonomie“ formulieren? Hilferding erkennt, wie der Marxismus der Zweiten Internationale insgesamt, kritische Potenzen in der herrschenden Politik-Ökonomie: in der instrumentellen Rationalität, durch die Natur, Politik-Ökonomie und Gesellschaft technisch beherrscht werden. ‚Bewußt‘ heißt diesem positivistischen Marxismus nicht ein aufgeklärtes, sondern ein tatsächengestütztes Bewußtsein, das aus Tatsachen und Kausalrelationen Erklärungen und nicht Aufklärung, Prognosen und keine vernunftgegründete Hoffnung, technisches und nicht praktisches Wissen deduziert. Die geschichtlich und gesellschaftlich vorwärtstreibenden Momente erkennt Hilferding in der Zweiten Industriellen Revolution, vor allem aber in der „Bürokratie in Staat und Wirtschaft“ (Weber, PS: 333). Das System der Kartelle würdigt Hilferding als Vorschein des „Vereins freier Menschen“.

„Es entsteht aber die Frage, wo die Grenze der Kartellierung eigentlich gegeben ist. Und diese Frage muß dahin beantwortet werden, daß es eine absolute Grenze für die Kartellierung nicht gibt. Vielmehr ist eine Tendenz zu stetiger Ausbreitung der Kartellierung vorhanden. Die unabhängigen Industrien geraten ... immer mehr in Abhängigkeit von kartellierten, um schließlich von ihnen annektiert zu werden. Als Resultat des Prozesses ergäbe sich dann ein Generalkartell. Die ganze kapitalistische Produktion wird bewußt geregelt von einer Instanz, die das Ausmaß der Produktion in allen ihren Sphären bestimmt. Dann wird die Preisfestsetzung rein nominell und bedeutet nurmehr die Verteilung des Gesamtprodukts auf die Kartellmagnaten einerseits, auf die Masse aller anderen Gesellschaftsmitglieder andererseits. Der Preis ist dann nicht Resultat einer sachlichen Beziehung, die die Menschen eingegangen sind, sondern eine bloß rechnungsmäßige Art der Zuteilung von Sachen durch Personen an Personen. Das Geld spielt dann keine Rolle. Es kann völlig verschwinden, da es sich ja um Zuteilung von Sachen handelt und nicht um Zuteilung von Werten. Mit der Anarchie der Produktion schwindet der sachliche Schein, schwindet die Wertgegenständlichkeit der Ware, schwindet also das Geld. Das Kartell verteilt das Produkt. (...) Es ist die bewußt geregelte Gesellschaft in antagonistischer Form. Aber dieser Antagonismus ist Antagonismus der Verteilung. Die Verteilung selbst ist bewußt geregelt und damit die Notwendigkeit des Geldes vorüber. (...)“

Die Tendenz zur Herstellung eines Generalkartells und die Tendenz zur Bildung einer Zentralbank treffen zusammen und aus ihrer Vereinigung erwächst die gewaltige Konzentrationsmacht des Finanzkapitals. Im Finanzkapital erscheinen alle partiellen Kapitalformen zur Totalität vereinigt. (...)

So erlischt im Finanzkapital der besondere Charakter des Kapitals. Das Kapital erscheint als einheitliche Macht, die den Lebensprozeß der

Gesellschaft souverän beherrscht, als Macht, die unmittelbar entspringt aus dem Eigentum an den Produktionsmitteln, den Naturschätzen und der gesamten akkumulierten vergangenen Arbeit, und die Verfügung über die lebendige Arbeit als unmittelbar entspringend aus den Eigentumsverhältnissen. Zugleich erscheint das Eigentum, konzentriert und zentralisiert in der Hand einiger größter Kapitalassoziationen, unmittelbar entgegengesetzt der großen Masse der Kapitallosen. Die Frage nach den Eigentumsverhältnissen erhält so ihren klarsten, unzweideutigsten, zugespitztesten Ausdruck, während die Frage nach der Organisation der gesellschaftlichen Ökonomie durch die Entwicklung des Finanzkapitals selbst immer besser gelöst wird.“ (Hilferding 1910: 321, 322, 323)

Ist erst der gesellschaftliche Antagonismus abgeschafft, kann die kapitalistische in eine sozialistische Planwirtschaft transformiert werden.

„Die menschliche Produktionsgemeinschaft kann prinzipiell auf zweierlei Art konstituiert sein. Sie kann einmal bewußt geregelt sein. Die Gesellschaft – mag nun ihr Kreis die selbstwirtschaftende patriarchalische Familie, den kommunistischen Stamm oder die sozialistische Gesellschaft umschließen – schafft sich die Organe, welche als Vertreter des gesellschaftlichen Bewußtseins das Ausmaß und die Art der Produktion festsetzen und das gewonnene Gesellschaftsprodukt unter die Mitglieder verteilen. Wie, wo, wieviel, mit welchen Mitteln aus den vorhandenen natürlichen und künstlichen Produktionsbedingungen neue Produkte hergestellt werden, entscheidet der Pater familias oder die kommunalen, Landes- oder Nationalkommissäre der sozialistischen Gesellschaft, die, sei es aus persönlicher Erfahrung die Bedürfnisse und Hilfsquellen der Familie kennend, sei es mit allen Mitteln einer organisierten Produktions- und Konsumstatistik die gesellschaftlichen Erfordernisse erfassend, in bewußter Voraussicht das ganze Wirtschaftsleben nach den Bedürfnissen ihrer in ihnen bewußt vertretenen und durch sie bewußt geleiteten Gemeinschaften gestalten. Die Menschen einer so organisierten Gemeinschaft beziehen sich in ihrer Produktion bewußt aufeinander als Teile einer Produktionsgemeinschaft. Ihre Arbeitsordnung und die Verteilung ihrer Produkte unterstehen der zentralen Kontrolle. (...)

Anders die Gesellschaft, die dieser bewußten Organisation entbehrt. Sie ist aufgelöst in voneinander unabhängige Personen, deren Produktion nicht mehr als Gesellschafts-, sondern als ihre Privatsache erscheint. Sie sind so Privateigentümer, die durch die Entwicklung der Arbeitsteilung gezwungen sind, miteinander in Beziehung zu treten; der Akt, in dem sie dies tun, ist der Austausch ihrer Produkte. Erst durch diesen Akt wird hier, in der durch Privateigentum und Arbeitsteilung in ihre Atome zerschlagenen Gesellschaft Zusammenhang hergestellt. (...)

(...) Nur dort, wo der Austausch erst den gesellschaftlichen Zusammenhang herstellt, ..., erhält der Austausch gesellschaftliche Bestimmtheit, muß er die Funktion erfüllen, den gesellschaftlichen Lebensprozeß möglich zu machen. In dem Vollzug aller in dieser Gesellschaft möglichen Tauschakte muß sich das durchsetzen, was in einer kommunistischen, bewußt geregelten

Gesellschaft mit Bewußtsein durch das gesellschaftliche Zentralorgan bestimmt wird: was und wieviel produziert wird, wo und von wem produziert wird. Kurz, der Austausch muß den Warenproduzenten dasselbe mitteilen, was den Mitgliedern der sozialistischen Gesellschaft ihre Behörden, die mit Bewußtsein die Produktion regeln, die Arbeitsordnung bestimmen usw. Aufgabe der theoretischen Ökonomie ist es, das Gesetz des so bestimmten Austausches zu finden. Aus diesem Gesetz muß ebenso die Regelung der Produktion in den warenproduzierenden Gesellschaften hervorgehen wie aus den Gesetzen, Verordnungen und Vorschriften sozialistischer Behörden der ungestörte Ablauf sozialistischer Wirtschaft.“ (Hilferding 1910: 24, 25, 26)

Der Sozialismus: die „bewußt geregelte“ „menschliche Produktionsgemeinschaft“, ist – nach Hilferdings eigener Konstruktion – nur ein technisch rationalisierter „Monopol-Kapitalismus“ (Lenin). Er ist nicht über die Gewaltgeschichte hinaus, nicht über den – von Hobson bis Weber – beschriebenen politisch-ökonomischen Autoritarismus: das „Gehäuse der Hörigkeit“. Diese marxistische Kritik ist konformistisch: den verdinglichten Verhältnissen bewußtlos erlegen.

Daher konnte Max Horkheimer in seinem kleinen Essay über den *Autoritären Staat* (1942) die *Praxis dieses positivistischen Marxismus* als Verwirklichung des *autoritären „Staatssozialismus“* (ebd. 19) begreifen.

„Die zeitgemäße Planwirtschaft kann die Masse besser ernähren und sich besser von ihr ernähren lassen als die Reste des Marktes. Eine Periode mit eigener gesellschaftlicher Struktur hat die freie Wirtschaft abgelöst. ... Daß der Kapitalismus die Marktwirtschaft überleben kann, hat sich im Schicksal der proletarischen Organisationen längst angekündigt. Die Parole der Vereinigung in Gewerkschaften und Parteien war gründlich befolgt, aber diese führten weniger die unnatürlichen Aufgaben der vereinigten Proletarier durch, nämlich den Widerstand gegen die Klassengesellschaft überhaupt, als daß sie den natürlichen Bedingungen ihrer eigenen Entwicklung zur Massenorganisation gehorchten. Sie fügten sich den Wandlungen der Wirtschaft ein. Im Liberalismus hatten sie sich der Erziehung von Verbesserungen zugewandt. (...) Die Arbeit als Beruf: als die Plackerei, wie die Vergangenheit sie einzig kennt, wurde kaum mehr in Frage gestellt. Sie wurde aus des Bürgers Zierde zur Sehnsucht der Erwerbslosen. Die großen Organisationen förderten eine Idee der Vergesellschaftung, die von der Verstaatlichung, Nationalisierung, Sozialisierung im Staatskapitalismus kaum verschieden war. Das revolutionäre Bild der Entfesselung lebte nur noch in den Verleumdungen der Konterrevolutionäre fort. Wenn überhaupt die Phantasie sich vom Boden der Tatsachen entfernte, setzte sie an Stelle der vorhandenen staatlichen Apparatur die Bürokratien von Partei und Gewerkschaft, an Stelle des Profitprinzips die Jahrespläne der Funktionäre. Noch die Utopie war von Maßregeln ausgefüllt. Die Menschen wurden als Objekte vorgestellt, gegebenenfalls als ihre eigenen. (...)

(...) Soweit die proletarische Opposition in der Weimarer Republik nicht als Sekte zugrundeging, verfiel auch sie dem Geist der Administration. Die Institutionalisierung der Spitzen von Kapital und Arbeit hat denselben Grund: die Veränderung der Produktionsweise.“ (Horkheimer 1942: 14 f.)

Die „proletarischen Organisationen“ sind „Massenorganisationen“ im genauen Sinn. Indem sie dem „Geist der Administration“, der Logik der Zweckrationalität folgen, erliegen sie der herrschenden gesellschaftlichen Naturgesetzlichkeit und verwandeln die Mitglieder in Personifikation der immergleichen Kausalrationalität: in Massen-Atome ohne Individualität, ohne gesellschaftliches Bewußtsein. Daher sind die Organisierten autoritäre Charaktere:

„In den Massen drillt die ›korrekte‹ Sozialdemokratie den geistigen Parademarsch ... Sie gewöhnt ihre Zöglinge an Gefügigkeit gegen Dogmen und Parteiautoritäten, ...“ (Weber, PS: 65)

Die autoritären Organisationen kennen nur: Anpassung oder Ausschluß. Daher ist ihnen nicht die Vereinigung, sondern die *Spaltung der Arbeiterklasse* immanent. Lenin (Werke 22: 193ff., 271ff., 291-293) fixiert theoretisch die Spaltung in die reformistische Arbeiterbewegung einerseits, die von der bestochenen „Arbeiteraristokratie“ geführt werde, und in die revolutionäre „proletarische Unterschicht“ andererseits (ebd. 287f.). Horkheimer (1926/31: 281-286) klärt den Zusammenhang beider Richtungen: den *Dogmatismus*. Die „beschäftigten Arbeiter“ bilden die Basis eines Reformismus, der sich anti-theoretisch auf die „Anerkennung der Tatsachen“ stützt. Dagegen setzt die Organisation der „Arbeitslosen“, die „kommunistische Partei“, den Dogmatismus von „Prinzipien“ und „Parolen“. In beiden Versionen regiert eine gesellschaftliche Bewußtlosigkeit, die den bekämpften Verhältnissen erliegt.

Der jeweilige, entweder reformistische oder partei-kommunistische, Dogmatismus fixiert den Logos der Verhältnisse zur Naturgesetzlichkeit. Das ist die gesellschaftliche Grundlage der *historischen Gewißheit vom Fortschritt zum „Reich der Freiheit“* – das, als Verwirklichung des Dogmatismus, nichts ist als ein Reich des autoritären Staatssozialismus. Der positivistische Marxismus nach Marx expliziert durch die *Geschichtstheorie* des „historischen Materialismus“ den Zusammenhang von Krise und Kritik: aus der Krise des Kapitalismus gehe naturnotwendig der Sozialismus hervor: als gesellschaftlicher Kosmos instrumenteller Rationalität.

Karl Kautsky (1854-1938) hat in: *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* (1906), die Lehre von Marx mit der Philosophie Kants und Darwins Theorie der „Naturgeschichte“ eigentümlich verknüpft. Kants Fragen: „Was kann ich wissen?“ und: „Was soll ich tun?“ (Kant, Bd. VI:

447f.) übersetzt er in die prinzipielle Unterscheidung von Sein und Sollen (Kautsky 1906: 22ff., 27ff.). Das Sein expliziert er als Erscheinungswelt, die der Logik der Kausalität unterliegt; darum sei es rational erkennbar (ebd. 141). Das Sollen bestimmt er als Welt der „Zwecke“, in der der Mensch „Wahl“-Freiheit besitzt; dies entziehe sich der Rationalität. Diese Differenzierung ist nun, nach Kautsky, geschichtstheoretisch von höchster Bedeutung: In bezug auf die Vergangenheit lebe der Mensch in einer Welt der Natur-Notwendigkeit, in bezug auf die Zukunft in einer gesellschaftlichen „Welt der Freiheit“ (ebd. 36ff.). Sei ein Zweck einmal gesetzt, sei er zudem erst einmal verwirklicht, gehöre er zur Vergangenheit und damit zur Kausalität: Ist das Vergangene kausalrational strukturiert, ist es als Mittel für zukünftige Zwecke gesetzt – die als Zwecke technisch, eben durch adäquate Mittel, realisierbar sein müssen. Insofern unterliegt die Geschichte insgesamt – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – der instrumentellen Rationalität. Der „wissenschaftliche Sozialismus“, konstatiert Kautsky (ebd. 141), untersucht als Geschichtstheorie die Vergangenheit und insofern die „notwendigen Tendenzen“ der Geschichte, die noch die Zukunft beherrschen. Darin bestehe der Materialismus der Lehre von Marx (ebd. 140). Dieser Materialismus lasse sich mit Darwins Theorie der „Naturgeschichte“ verbinden: die Lehre von der Geschichte als „Geschichte von Klassenkämpfen“ sei eine Geschichte des „Kampfes ums Dasein“ (ebd. 41; vgl. Marx, Engels, MEW 4: 462; Darwin 1859: 11-25, 97, 558ff.). Kautsky beansprucht, durch diesen Materialismus die Differenz von Natur- und Gesellschaftswissenschaften überwunden zu haben; er stellt den „wissenschaftlichen Sozialismus“, insbesondere den „historischen Materialismus“, auf die Basis instrumenteller Rationalität. Daher erscheint ihm der Fortschritt zu einer Gesellschaft der technischen Beherrschung von Natur und Gesellschaft als notwendig (vgl. ebd. 69ff., 77f.).

Wladimir Iljitsch Lenin (1870-1924), der die Werke Hegels um 1914/15 sehr ausführlich gelesen, exzerpiert und kommentiert hat (Werke 38), steht gleichwohl in seinem positivistischen Materialismus nicht hinter jenem Kautskys zurück. Das erscheint besonders klar in seiner Theorie der Widerspiegelung, die einen Dualismus von Sein und Bewußtsein voraussetzt, so daß das Sein als Kosmos von Tatsachen und kausalen Tatsachenrelationen erscheint. Gegen den erkenntnistheoretischen Agnostizismus des zeitgenössischen Neukantianismus lehrt Lenin in *Materialismus und Empiriokritizismus* (1909; Werke 14): Der „Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus“ liegt „die Anerkennung der Außenwelt und deren Widerspiegelung im Kopf des Menschen zugrunde“ (ebd. 5). Lenins „Materialismus“ ist keine Kritik des

„Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft“ (Marx, MEW 1: 369), keine Kritik der Fetischismus der bürgerlichen Politik-Ökonomie (Marx 1857/58: 579), sondern ein positivistischer Tatsachen-Fetischismus.

„Der Materialismus überhaupt anerkennt das objektiv reale Sein (die Materie), das unabhängig ist von dem Bewußtsein, der Empfindung, der Erfahrung usw. der Menschheit. Der historische Materialismus anerkennt das gesellschaftliche Sein als unabhängig vom gesellschaftlichen Bewußtsein der Menschheit. Das Bewußtsein ist hier wie dort nur das Abbild des Seins, bestenfalls sein annähernd getreues (adäquates, ideal-exaktes) Abbild. Man kann aus dieser aus einem Guß geformten Philosophie des Marxismus nicht eine einzige grundlegende These, nicht einen einzigen wesentlichen Teil wegnehmen, ohne sich von der objektiven Wahrheit zu entfernen, ohne der bürgerlich-reaktionären Lüge in die Fänge zu geraten.“ (Lenin, Werke 14: 329; vgl. ähnliche Formulierungen: ebd. 5, 56 f., 80, 103, 150, 164 f.)

Wenn die „objektive Wahrheit“ in der exakten Abbildung der „objektiven Realität“ liegt (ebd. 124), dann liegt das Kriterium der Wahrheit im Sein. Lenin lehrt eine Diktatur des Seins – die nichts ist als eine Projektion radikal diktatorischen, dogmatischen Denkens. Dialektik faßt er, dieser Widerspiegelungstheorie entsprechend, als Annäherung des Bewußtseins an das Sein, als Verwandlung von „Nichtwissen“ in „Wissen“ (ebd. 96). Ist das Sein „objektiv“ gegeben, so ist das Sein von Gesellschaft und Geschichte objektiv: eine Faktizität. „Praxis“ ist: Annäherung an die Wahrheit, an das Faktische – nicht die Revolutionierung der Verhältnisse, sondern die autoritäre „Anpassung“ an die „Naturnotwendigkeit“ von Natur und Gesellschaft (ebd. 185).

„Der Gesichtspunkt des Lebens, der Praxis muß der erste und grundlegende Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie sein. Und er führt unvermeidlich zum Materialismus, (...) Wenn das, was von unserer Praxis bestätigt wird, die einzige, letzte, objektive Wahrheit ist, so ergibt sich daraus, daß man als einzigen Weg zu dieser Wahrheit den Weg der auf dem materialistischen Standpunkt stehenden Wissenschaft anerkennen muß. (...) Da aber das Kriterium der Praxis – d.h. der Verlauf der Entwicklung *aller* kapitalistischen Länder in den letzten Jahrzehnten – nur die objektive Wahrheit der *ganzen* sozialökonomischen Theorie von Marx überhaupt, und nicht die irgendeines Teils, einer Formulierung u. dgl. beweist, ... *Auf dem Wege* der Marxschen Theorie fortschreitend, werden wir uns der objektiven Wahrheit mehr und mehr nähern (ohne sie jemals zu erschöpfen); *auf jedem anderen Wege* können wir zu nichts anderem gelangen als zu Konfusion und Unwahrheit.“ (Lenin, Werke 14: 137; vgl. ebd. 138 und Werke 38: 160, 181)

Das Wahrheitskriterium Lenins ist ein pur pragmatistisches: Wahr ist eine

Erkenntnis dann, lehrt er im Anschluß an Engels (MEW 19: 530f.), wenn sie die Naturnotwendigkeiten erkannt und anerkannt hat, wenn der Mensch aufgrund dieser Erkenntnis das Sein von Natur und Gesellschaft *technisch* beherrschen kann (Lenin, Werke 14: 94, 103). Die Geschichte ist ein naturnotwendiger Fortschritt zur Wahrheit: zu einem „Verein freier Menschen“ (Marx), der ein „Verein“ autoritärer Notwendigkeit ist.

So haben die Verhältnisse des Imperialismus nicht nur in den bürgerlichen Fachwissenschaften von der Gesellschaft und der Geschichte, sondern auch im Marxismus der Zweiten Internationale einen Verfall der aufklärenden Vernunft produziert. So haben die Verhältnisse des Imperialismus nicht nur im „System der bürgerlichen Ökonomie“ (Marx, MEW 13: 7), sondern auch in der praktischen Kritik der Arbeiterbewegung einen gesellschaftlichen Autoritarismus durchgesetzt, der die Idee einer vernunftgerichteten Befreiung desavouiert.

Bereits in den zwanziger Jahren kritisieren Karl Korsch: *Marxismus und Philosophie* (1923), und Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), den Untergang der dialektischen Aufklärung im positivistischen Marxismus, den Dogmatismus und Autoritarismus in der Sozialdemokratie und im Partei-Kommunismus; beide stellen theoretisch die Aufklärung des Warenfetischismus – erstmals nach Marx – ins Zentrum gestellt und erneuern dadurch den Zusammenhang von *Dialektik und Revolution*. Nicht trotz, sondern wegen der Russischen Revolution, die durch ihren Autoritarismus in den autoritären Staatssozialismus führte, erkennen Korsch und Lukács eine „Krise des Marxismus“ und der Arbeiterbewegung.

Korsch arbeitet seit 1922 an einer *Kritik der theoretischen und praktischen „Marxorthodoxie“* in den Formen des sozialreformerischen Revisionismus (Bernstein, Kautsky) und des Leninismus; vom Leninismus freilich verabschiedete er sich explizit erst nach seinem Ausschluß aus der KPD (1926). Seine Kritik hat er 1923 klassisch in *Marxismus und Philosophie*, danach in zahlreichen Aufsätzen formuliert. Eine knappe, zusammenfassende Version der Kritik Korsch bieten die sieben Thesen in: *Krise des Marxismus* (1931). – In diesen Thesen konstatiert Korsch eine substantielle „Umformung der marxistischen Theorie und Praxis selbst“ (ebd. These 1). Die Theorie habe sich gegen die „geschichtlichen Bedingungen“, unter denen sie entstanden sei (ebd. These 2; Korsch 1923: 97-111), verselbständigt und dadurch in eine übergeschichtliche Theorie verkehrt, die sich nicht länger als Moment einer revolutionären Praxis wisse. So sei die Theorie in einem Dogmatismus erstarrt, der nicht einfach theoretisch überwunden werden könne. Der theoretische Dogmatismus

erscheint, nach Korsch, in einer Konstellation von Überzeugungen: der Annahme überhistorischer Naturgesetze; der Trennung von Sein und Bewußtsein (vgl. 1923: 115-126); der Widerspiegelungstheorie; der Trennung von Theorie und Praxis (vgl. ebd. 131-134); der Reduktion der revolutionären Praxis auf einen technisch-bürokratischen Akt. – Die Krise des Marxismus als Theorie führt Korsch somit nicht auf theoretische Schwierigkeiten zurück, sondern auf Veränderungen der Arbeiterbewegung im Kontext eines „neuen geschichtlichen Zyklus“ des „Kapitalismus“ nach 1850 (1931: These 3). Die danach erfolgende Verselbständigung der Theorie implizierte eine analoge Verselbständigung und Dogmatisierung der revolutionären Bewegung (These 2). – Der Kern der Kritik Korsch am zeitgenössischen Marxismus als Theorie lautet: Dieser Marxismus habe, als Kritik der Politischen Ökonomie, den Wert nicht als Gesellschaftlich-Unbewußtes, die Wertform nicht als dessen Erscheinung begriffen, die durch aufklärende Kritik und revolutionäre Praxis abzuschaffen sei (These 4). Vielmehr habe der herrschende Marxismus den realen Fetischismus zum naturgesetzlichen Sein fixiert und sei dadurch der totalen Verdinglichung des Kapitalismus in der Epoche des Imperialismus erlegen: er sei nichts als eine „Ideologie“ (ebd. These 5; 1929: 123f.). – Gegen den „orthodoxen Marxismus“ komme es darauf an: den „Historischen Materialismus“ auf sich selbst anzuwenden (1923: 97; 1929: 20ff., 37ff., 120ff.), also den Wahn zu vermeiden, die „Krise des Marxismus“ durch eine philologische „Wiederherstellung der reinen Lehre Marxens“ zu überwinden (ebd. 96); die dialektische Kritik des Warenfetischismus wieder aufzunehmen (Korsch 1924; 1932). Marx-Orthodoxie heißt: dogmatischer Marxismus – ein dem Warenfetischismus erlegener Marxismus.

III. Krise, „konformistische Revolte“ und Kritische Theorie der Gesellschaft

Durch die *Große Depression von 1929-33* wird die *Krise des Marxismus* und der *Arbeiterbewegung* manifest. Die dogmatische Geschichtstheorie vom naturnotwendigen Fortschritt zum „Verein freier Menschen“ wird praktisch falsifiziert: nicht die erwartete proletarische Revolution tritt ein, sondern die „*konformistische Revolte*“ (Horkheimer 1974: 164): der Nationalsozialismus. So ist die klassische Lehre vom Zusammenhang von *Krise und Kritik* obsolet: im Konformismus ist die Möglichkeit des Gesellschafts-Bewußtseins ebenso liquidiert wie die Möglichkeit einer gesellschaftlichen Solidarität. Im Konformismus geht die bürgerliche Gesellschaft in einer „Volks-

gemeinschaft“ (Tönnies 1922: XXXVIII) unter, die nur Freund oder Feind, Inklusion oder Exklusion kennt. Diese Gemeinschaft verwandelt ihre Bürger in pure Personifikationen der Verhältnisse: sie setzt sie als eine ent-individualisierte „Masse“ von Atomen, die sich als „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Marx, MEW 3: 6) nicht wissen und daher ebenso erinnerungs- wie hoffnungslos sind. Der Logos des Imperialismus produziert den „*autoritären Staat*“ und seinen Bürger, den „*autoritären Charakter*“.

Diese „schwere Niederlage“ der „deutschen Arbeiterklasse“, dieser *Sieg des „Nationalsozialismus“* über den „wissenschaftlichen Sozialismus“ und die sozialistisch-kommunistische Arbeiterbewegung (Reich 1933: 5, 16), kann durch den Marxismus der Zweiten Internationale nicht begriffen werden, der selbst dem gesellschaftlichen Fetischismus, Dogmatismus und Autoritarismus verfallen ist. Die frühsozialistische, vom jungen Marx ausformulierte, vom orthodoxen Marxismus nach Marx aufgenommene Geschichtstheorie von der widerspruchsvollen Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse ließ nur das Eintreten einer „proletarischen Erhebung“ (Horkheimer 1968: IX) erwarten, nicht den „autoritären Staat“ (Horkheimer 1942). Schon in den zwanziger Jahren wenden sich Marxisten wie Siegfried Bernfeld (1892-1953) und Wilhelm Reich (1897-1957) der Psychoanalyse zu, um durch eine Verbindung der Lehren von *Marx und Freud* das Unerwartete, das Kommende aufzuklären: die „*Barbarei*“ (Reich 1933: 21; Horkheimer/Adorno 1944/47: 5). Die Aufklärung umfaßt beides: das Begreifen der *Durchsetzung des gesellschaftlichen Autoritarismus*; die Identifikation transzendierender, *utopischer Gehalte* in diesem Autoritarismus.

Der *freudianische Marxismus* hält zunächst an jener *orthodox-marxistischen Geschichtstheorie* fest und erklärt den *Sieg des Nationalsozialismus* allein psychoanalytisch; psychoanalytisch werden aber auch *utopisch-revolutionäre Tendenzen* unter dem Nationalsozialismus reflektiert (Bernfeld 1926; Reich 1929; 1933; Fromm 1932; Horkheimer bis 1939). Bernfeld (1926: 47), Reich (1929: 137-165, 187 f.) und Fromm (1932) erkennen strukturelle Analogien von dialektisch-historischem Materialismus und Psychoanalyse. Auf dieser Grundlage wird die Lehre Freuds gewürdigt als die Wissenschaft, die die Übersetzung des Seins in das Bewußtsein klären könne (Bernfeld 1926: 54f.; vgl. Reich 1929: 167-170, 176; Fromm 1932: 33f., 39f., 45-47, 54).

In seiner 1933 publizierten Schrift *Massenpsychologie des Faschismus* nimmt Reich die Überlegung zur Bedeutung der Psychoanalyse für die marxistische Ideologienlehre auf, um die „*Barbarei*“ zu erklären. Zwar hätten sich die Widersprüche der kapitalistischen Politik-Ökonomie in der Großen

Depression von 1929-33 manifestiert; zwar erscheine in dieser Depression der „Zusammenbruch“ des Systems (a.a.O., 9) – aber in den Wahlen von 1928 bis 1933 habe die „Mystik der Nationalsozialisten“ gesiegt (ebd. 16, 20, 25). So seien Sein und Bewußtsein auseinandergetreten. Das politisch-ökonomische Sein folge einer „eisernen Logik“ (ebd. 6), der „Untergang“ sei das „unerbittliche Schicksal“ des Kapitalismus (ebd. 8f., 21, 99; vgl. Marx, MEW 23: 789-791): dieses Gesetz habe Hitler „gegen sich“ (ebd. 8, 131). Dennoch habe die große Krisis keine praktische Kritik des Proletariats produziert: weil das Bewußtsein dem Sein nicht entspreche – das Bewußtsein „breiter Schichten“ entwickelte sich „nach „rechts“, während die Entwicklung des Seins „nach links drängte“ (ebd. 13-22, 34f., 272f.). Die Gesetze des Seins habe Marx in seiner „Sozialökonomie“ untersucht; die Gesetze des Bewußtseins – des „sogenannten ›subjektiven Faktors‹ der Geschichte“ – aber seien durch die „Sexualökonomie“ zu formulieren, die sich auf die Psychoanalyse stütze (ebd. 17, 29, 42f.). Diese neue Wissenschaft habe den „Sieg des Faschismus“ über den „wissenschaftlichen Sozialismus“ in einer potentiell revolutionären Phase zu klären (ebd. 16): sie habe zu klären, warum die „psychischen Strukturen“ der „Menschen“ hinter der Entwicklung der Produktivkräfte zurückblieben (ebd. 32f.). – So wenden sich Bernfeld und Reich (ebd. 44-46) auf orthodox-marxistischer Grundlage der Psychoanalyse zu: zur Erklärung der „Barbarei“, die ihnen als eine geschichtliche Regression erscheinen muß. Im Zentrum steht die in der frühen Kindheit erzwungene „Sexualunterdrückung“ des Menschen, durch die er die bestehende und die frühere Herrschaft verinnerlicht und an die Klassengesellschaft gekettet ist (ebd. 41-55). Das Resultat der introjizierten Herrschaft ist der sado-masochistische, der „autoritätsfürchtige“ Charakter (ebd. 50-53, 259f.). Reich nennt diesen Charakter ein „Massenindividuum“, das sich seiner Verhältnisse nicht bewußt, darum ent-individualisiert und atomisiert ineins ist (ebd. 98ff.). Es reagiert auf die Krise durch eine Rebellion, die nicht auf die Abschaffung der Repression, sondern auf deren Verallgemeinerung abzielt (ebd. 60f., 66-71, 115). Gegen diese konformistische Revolte richtet sich die Praxis der „Sexualökonomie“: das Bewußtmachen unterdrückter Sexualität, die „sexuelle Revolution“ als zentrales Moment einer allgemeinen Revolutionierung der Verhältnisse (ebd. 94f., 138, 258, 275). – So hat Reich psychoanalytisch im proletarischen und bürgerlichen Individuum nicht nur die Strukturen des gesellschaftlichen Autoritarismus entdeckt, sondern auch den Hebel der Revolte; das „System der bürgerlichen Ökonomie“ hingegen gilt ihm als revolutionär, emanzipatorisch gerichtet. Die Kritik der politischen Ökonomie scheint ungeeignet, die *Durchsetzung der „Barbarei“* aufzuklären; sie scheint des-

halb ebenso ungeeignet, die Möglichkeit der *Rebellion gegen die „Barbarei“* zu bestimmen. Allein in Anlehnung an die *Psychoanalyse* expliziert Reich, warum der klassische Zusammenhang von *Krise und Kritik* nicht länger besteht. – Wenn jedoch die Introjektion der Herrschaft den *sozialpsychologischen Konformismus* produziert, gilt es allererst, diese äußere Gewalt als *sozialökonomischen Konformismus* durch eine Kritik der autoritären politischen Ökonomie aufzuklären: dagegen indes steht die Orthodoxie bei Reich ebenso wie bei Bernfeld. Diese ist nicht subjektiven Denkfehlern geschuldet, sondern dem Problem einer *Kritik* der Politischen Ökonomie schon des Imperialismus.

Die *Kritische Theorie der Gesellschaft*, von Max Horkheimer (1895-1973) 1931 erstmals programmatisch entworfen, gilt der Aufklärung eben dieses Phänomens: daß die allgemeine *Krisis* von 1929-33 nicht die theoretische und praktische, revolutionäre *Kritik* produziert, sondern die „*konformistische Revolte*“. – *Bis 1936/39* indes teilt Horkheimer noch die orthodoxe Geschichtstheorie von der widerspruchsvollen Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse. Der klassische, vom Marxismus nach Marx reformulierte Zusammenhang von *Krise und Kritik* scheint nicht vollends obsolet. – *Nach 1939/42* hingegen negiert Horkheimer die orthodoxe Geschichtstheorie abstrakt: er revidiert die Orthodoxie nicht, er klärt sie auch nicht gesellschaftsgeschichtlich durch eine kritische Theorie des Imperialismus auf (siehe: Horkheimer 1942: 23ff.). Dadurch wird die Lehre Freuds wesentlich mit der Geschichtstheorie M. Webers verbunden – um den schon von Marx in der Theorie des Warenfetischismus dargestellten Umschlag der liberalen *Aufklärung* in eine rational-autoritäre *Gesellschafts-Mythologie* zu explizieren. Jedoch führt auch diese Richtung nicht zu einer Aufklärung der „Barbarei“ durch eine Kritik der politischen Ökonomie: sie führt nicht zu einer *Dialektik der Aufklärung* auf der Ebene der *Politik-Ökonomie* – eben weil die orthodoxe Geschichtstheorie nur abstrakt negiert, mithin negativ als unaufgeklärte in Kraft bleibt.

Der Nationalsozialismus, so scheint es den Kritischen Theoretikern um Horkheimer nach 1931, kann nur aufgeklärt werden: durch eine dialektische Kritik des Positivismus, einschließlich des positivistischen Marxismus; durch eine Geschichtsphilosophie, die die Genesis des Nationalsozialismus nicht als Regression (vgl. Reich 1933: 5), sondern als destruktiven Fortschritt: als Fortschritt zum „menschlichen Untergang“ (ebd. 7), als Genesis des „Gehäuses der Hörigkeit“ (Weber, PS: 63, 332; Horkheimer/Adorno 1944/47: 7) expliziert; durch die Theorie eines Subjekts, das die bestehende gesellschaftliche Herrschaft total verinnerlicht hat und dadurch zur vollkommenen Personifikation der Verhältnisse

geworden ist – so daß an der Innenwelt des sozialen Atoms die autoritären Verhältnisse geklärt werden können (vgl. Dilthey Bd. VII: 199); durch eine radikale Kritik jeder positiv gesetzten Utopie. Dieses Programm kann, wie Korsch überzeugend gezeigt hat, nicht durch die philologische „Wiederherstellung der reinen Lehre Marxens“ ausgeführt werden: das verwandelte die Kritik der politischen Ökonomie in eine überhistorische, eben dogmatische Theorie – in einen „orthodoxen Marxismus“. Es gilt also, die Lehre von Marx unter veränderten historischen Bedingungen auszuführen – vor allem unter einer Bedingung, die jede theoretische in eine bloß theoretische und darum dogmatische Kritik verwandelt: daß die dialektische Kritik der Politischen Ökonomie sich nicht als Moment einer revolutionären Bewegung weiß.

Jenes Programm wird von Horkheimer erstmals 1931 in seiner Antrittsvorlesung als Direktor des Frankfurter Instituts für Sozialforschung als Programm der kommenden Kritischen Theorie der Gesellschaft dargelegt: *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*. Horkheimer begründet die *Aufgaben* durch eine Skizze des Verfalls der klassischen Sozialphilosophie, die nach Hegel auseinandertritt in den naturwissenschaftlichen, technisch-rationalen Positivismus einerseits, in den geisteswissenschaftlichen Positivismus der „neuen Philosophie des objektiven Geistes“ andererseits (1931: 37f.). Während der eine Positivismus die „zweite Natur“ (Hegel Bd. 12: 57) in eine „erste“ verwandelt und somit einen gesellschaftlich-technischen *Rationalismus* begründet, verabschiedet der andere die Idee der „historischen Vernunft“ und fixiert die „List der Vernunft“ (ebd. 49) zur gesellschaftlichen *Irrationalität*. So reflektiert jener theoretische Verfall den gesellschafts-geschichtlichen Fortschritt vom Liberalismus zum Imperialismus und zum „autoritären Staat“: zu einem *irrational-rationalen* gesellschaftlichen Kosmos (Horkheimer 1941: 197). Horkheimer (1931) zieht aus dieser Skizze der neueren *Geschichte der Philosophie* und der damit implizit verknüpften *Philosophie der Geschichte* die Konsequenz: die *methodische* Begründung einer *Theorie der Gesellschaft* durch eine wechselseitige Kritik des geistes- und des naturwissenschaftlichen Positivismus – durch eine „fortwährende dialektische Durchdringung und Entwicklung von philosophischer Theorie und einzelwissenschaftlicher Praxis“ (ebd. 40; vgl. ebd. 42 und: Horkheimer 1934).

„Vielmehr kommt es heute darauf an, ..., aufgrund aktueller philosophischer Fragestellungen Untersuchungen zu organisieren, zu denen Philosophen, Soziologen, Nationalökonomien, Historiker, Psychologen in dauernder Arbeitsgemeinschaft sich vereinigen und das gemeinsam tun, was ... alle

echten Forscher immer getan haben: nämlich ihre aufs Große zielenden philosophischen Fragen anhand der feinsten wissenschaftlichen Methoden zu verfolgen, die Fragen im Verlauf der Arbeit am Gegenstand umzuformen, zu präzisieren, neue Methoden zu ersinnen und doch das Allgemeine nicht aus den Augen zu verlieren.“ (Horkheimer 1931: 41)

Inhaltlich gilt, nach Horkheimer, die dialektische, kritische Theorie der Gesellschaft

„dem Zusammenhang zwischen dem wirtschaftlichen Leben der Gesellschaft, der psychischen Entwicklung der Individuen und den Veränderungen auf den Kulturgebieten im engeren Sinn, zu denen nicht nur die sogenannten geistigen Gehalte der Wissenschaft, Kunst und Religion gehören, sondern auch Recht, Sitte, Mode, öffentliche Meinung, Sport, Vergnügungsweisen, Lebensstil usf.“ (1931: 43).

Die auszuarbeitende kritische Theorie der Gesellschaft ist also programmatisch bestimmt: durch eine Geschichte des Verfalls der Philosophie nach Hegel; durch eine Philosophie der Geschichte des Verfalls; durch eine dialektische, aufklärende, immanente Kritik des natur- ebenso wie des geisteswissenschaftlichen Positivismus, die das Kritisierte nicht verwirft, sondern durch Kritik in die kritische Theorie aufhebt. So erscheint das Programm Horkheimers als *Restitution der Philosophie Hegels unter veränderten Bedingungen*: nicht als Rückkehr zu Hegel, sondern als Fortschritt über Hegel hinaus.

Indes hat Horkheimer etwa zeitgleich dieses Programm in einem kleinen Text über *Die Ohnmacht der deutschen Arbeiterklasse*, der 1934 in der Aphorismensammlung *Dämmerung. Notizen in Deutschland* erscheint (a.a. O., 281-286), in Rücksicht auf den Verfall der Lehre von Marx im Marxismus der Zweiten Internationale umrissen. Er kritisiert dort jene *Ohnmacht*, die in doppelter Gestalt erscheint: im technisch-rationalen Reformismus der Sozialdemokratie einerseits, im Prinzipien-Dogmatismus des Partei-Kommunismus andererseits. Durch diese Skizze erscheint das Programm von 1931 als *Restitution der Lehre von Marx unter den veränderten Bedingungen* des Verfalls der Theorie, der revolutionären Praxis und der herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse. Insofern schließt Horkheimer an die von Korsch und Lukács ausgearbeitete Kritik des „orthodoxen Marxismus“ an: an deren Erinnerung des zentralen Gehalts der Kritik der Politischen Ökonomie – die dialektische Darstellung der Wertform, die Aufklärung des Fetischcharakters der Ware. – Im Arbeitsprogramm von 1931 erscheint diese grundlegende Bedeutung der Lehre von Marx für die Kritische Theorie: das „wirtschaftliche Leben der Gesellschaft“ ist mit Marx' Kritik der politischen

Ökonomie zu klären; die „psychische Entwicklung der Individuen“ verweist auf die Rezeption der Psychoanalyse Freuds; die „Veränderungen auf den Kulturgebieten im engeren Sinn“ schließt an die bisherigen Arbeiten Adornos und Löwenthals an. Die Übersetzung des Programms durch jene Theorie-Traditionen erscheint im ersten Heft der *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932).

In seinen Essays in der *Zeitschrift für Sozialforschung* hat Horkheimer dieses Programm von 1931 nach verschiedenen Richtungen entfaltet; herausragend ist: *Traditionelle und kritische Theorie* (1937). Die *Kritische Theorie* bestimmt Horkheimer durch die Tradition der *Marxschen Kritik der politischen Ökonomie*; die traditionelle Theorie habe ihren Ursprung in der Metaphysik des René Descartes (ebd. 539 Anm. 14; 576). Die Kritische Theorie, also auch die Kritik der politischen Ökonomie, bezeichnet er als „dialektische Theorie der Gesellschaft“ (ebd.). Indem er Marx insofern als „Schüler“ Hegels würdigt (Marx, MEW 23: 27), nimmt er die *Studien über marxistische Dialektik* von Lukács (1923) und Korsch (1923ff.) auf. – *Methodisch* gilt Horkheimers (1937) dialektische Theorie der Aufklärung des Unbewußten der „Gesellschaft“ (ebd. 533): der „Selbsterkenntnis des Menschen“ in seinen gesellschaftlichen Verhältnissen (ebd. 531). Er gibt wichtige Hinweise zur „logischen Struktur der Kritik der politischen Ökonomie“: etwa durch die Begründung des Satzes, die „kritische Gesellschaftstheorie als ganze“ sei „ein einziges entfaltetes Existenzialurteil“ (ebd. 557-560; vgl. Horkheimer 1935: 262-264); etwa durch den Hinweis, die „dialektische Methode“ sei keine vom Inhalt abgelöste Methode, die sich durch feste Regeln auszeichne (1934: 139-142); etwa auch durch den wiederholten Hinweis, die „materialistische Dialektik“ sei „unabgeschlossen“ (ebd. 145; 1935: 268), weil jede Aufklärung nur unter Bedingungen bewußtloser Verhältnisse bestehe, von diesen mithin affiziert sei – in einer Gesellschaft hingegen, in der die Menschen ihrer selbst und ihrer Verhältnisse bewußt seien, habe die Dialektik ihren Gegenstand verloren. – *Inhaltlich* gilt Horkheimers dialektische Kritik dem destruktiven Fortschritt vom Liberalismus zum „Haus der Menschheit“, das „ein Zuchthaus“ ist (ebd. 143): dem „Übergang der liberalistischen in die monopolkapitalistische Periode der bürgerlichen Ordnung“ (ebd. 123, 134, 143, 146; 1937: 566, 569). Eine Theorie des Imperialismus liefert die Kritische Theorie der Gesellschaft gleichwohl nicht.

Das an Hegel, Lukács und Korsch gebildete Verständnis der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie geht bei Horkheimer in den Essays der dreißiger Jahre zusammen mit einem durchaus noch positivistischen Verständnis der Lehre von Marx in der Linie des *Marxismus der Zweiten Internationale*.

Denn die *Vernunft* der Kritik, die *Vernunft* auch als Telos der dialektischen Aufklärung, bestimmt Horkheimer wiederholt – in seiner späteren Terminologie – als „*instrumentelle Vernunft*“. Jede „menschliche Produktion“ formuliert er einmal, enthält „auch Planmäßiges“: darum sei „Vernunft in ihr zu finden“ (1937: 533). – *Geschichtsphilosophisch* rezipiert Horkheimer konsequent die Theorie vom geschichtlichen Fortschritt, der über die widersprüchliche Entwicklung von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen verläuft. In seinem ersten Essay in der *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932) bestimmt Horkheimer die Wissenschaft als eine „Produktivkraft“, die zunächst Moment des „bürgerlichen Emanzipationsprozesses“ gewesen sei. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts habe die Wissenschaft jedoch „die Ewigkeit der gegenwärtigen“ Gesellschaft begründet, weil sie nun von der „Verfestigung der gesellschaftlichen Verhältnisse“ bestimmt wurde (ebd. 1-3). Später, in: *Traditionelle und kritische Theorie* (1937: 552), nennt Horkheimer die „Idee“ der „Assoziation freier Produzenten“ eine „reale Möglichkeit beim heutigen Stand der menschlichen Produktivkräfte“. – Das *Subjekt des Fortschritts* zur Freiheit ist die Klasse der Naturbeherrschung durch Arbeit: das Proletariat. Denn die arbeitende Klasse produziert eine widerspruchsvolle Welt, die zugleich „ihre eigene Welt“ und die „Welt ... des Kapitals“ ist; gegen diesen Widerspruch richtet diese Klasse ihren „bewußten Widerspruch“ (1937: 540f.). Im Vorwort zur Neupublikation seiner frühen Essays schreibt Horkheimer (1968: IX):

„In der ersten Hälfte des Jahrhunderts war proletarische Erhebung in den von Krise und Inflation betroffenen europäischen Ländern eine plausible Erwartung. Daß zu Anfang der dreißiger Jahre die vereinigten Arbeiter im Bund mit Intellektuellen den Nationalsozialismus hätten verhindern können, war keine leere Spekulation.“

In dieser orthodoxen, mit der dialektischen Aufklärung verknüpften Version scheint, zu Zeiten der Begründung der Kritischen Theorie, der Zusammenhang von *Krise* sowie theoretischer und praktischer *Kritik* nicht prinzipiell verstellt. Auch der Fortschritt zum „Zuchthaus“, den die Große Depression von 1929/33 durchgesetzt hat, erscheint nicht als ein vollends destruktiver. – Das *Telos der Geschichte*, die Freiheit, denkt der Kritische Theoretiker – urbürgerlich – mit Naturbeherrschung zusammen. Er expliziert den „*Verein freier Menschen*“ (Marx), die „vernünftige Gesellschaft“ (1937: 531, 546, 549), als *bürokratische, naturbeherrschende Arbeitsgesellschaft*:

„In der Gegenwart zeigen sich die verschiedenartigsten Ansätze dazu, die gesellschaftlichen Vorgänge menschlicher Planung zu unterwerfen. Vielleicht wird man später einmal diese Epoche als den Übergang aus einem

bloß natürlichen und daher schlechten Funktionieren des gesellschaftlichen Apparats zum bewußten Zusammenwirken der gesellschaftlichen Kräfte ansehen. Jedenfalls werden Sie mir darin zustimmen, daß die mangelnde Abhängigkeit der gesellschaftlichen Ereignisse von einem einheitlichen Willen nicht unabänderlich sein muß, sondern in spezifischen Struktureigentümlichkeiten des heutigen gesellschaftlichen Zustands begründet ist. Ja, es läßt sich ... das Gesetz formulieren, daß mit steigender Veränderung dieser Struktur im Sinne einheitlicher Organisation und Planung auch die Voraussagen einen höheren Grad von Sicherheit gewinnen werden. Je mehr das gesellschaftliche Leben den Charakter des blinden Naturgeschehens verliert und die Gesellschaft Anstalten trifft, sich als vernünftiges Subjekt zu konstituieren, desto mehr sind auch die gesellschaftlichen Vorgänge mit Bestimmtheit vorauszusagen. (...) Weit entfernt davon, daß die prédiction auf dem Gebiet der außermenschlichen Natur notwendig leichter möglich wäre als auf dem der Gesellschaft, wird sie vielmehr um so leichter, je weniger ihr Gegenstand der bloßen Natur und je mehr er der menschlichen Freiheit unterworfen ist. Denn die wahre menschliche Freiheit ist weder mit der Unbedingtheit noch mit der bloßen Willkür gleichzusetzen, sondern sie ist identisch mit der Beherrschung der Natur in und außer uns durch vernünftigen Entschluß.“ (Horkheimer 1933: 116 f.; vgl. 1936: 34, und 1937: 556, 581)

So rezipiert Horkheimer in den dreißiger Jahren die *Kritik der politischen Ökonomie* zwar in der Linie der Studien von Lukács und Korsch, zugleich aber auch in der orthodoxen Version des Marxismus der Zweiten Internationale. Diese Rezeption ist die theoretische Basis der Kritischen Theorie bis 1939/42.

Freilich zeichnet sich schon in den dreißiger Jahren eine *Relativierung der Bedeutung der Kritik der politischen Ökonomie* für die *Kritische Theorie* und eine steigende Bedeutung von Psychoanalyse sowie Kulturkritik ab. Denn der orthodox reformulierte Zusammenhang von *Krise und Kritik* scheint durch den „Übergang der liberalistischen in die monopolkapitalistische Periode der bürgerlichen Ordnung“ (1934: 123), durch den autoritären Zwang zum *gesellschaftlichen Konformismus* obsolet. Schon 1934 beschreibt Horkheimer, in seiner Kritik des geisteswissenschaftlichen „Irrationalismus“, den *Fortschritt zum „Zuchthaus“* (a.a.O., 143) nicht in Rücksicht auf die Krise der Arbeiterbewegung, sondern als *Zerstörung des Individuums* (ebd. 126ff., 152ff., 173ff.). Die „neue Philosophie des objektiven Geistes“ (1931: 38) fordere, durch ihre „Kritik der historischen Vernunft“ (Dilthey Bd. VII: 191ff.), *Konformismus*: „Hingabe des Einzelnen an das Ganze“, „totalen Triebverzicht“ (Horkheimer 1934: 124, 156, 164, 166). Diese Apologie der „Gemeinschaft“ stehe – realitätsgerecht – auf dem Standpunkt der Gegenaufklärung, der „totalitären Staatsauffassung“ (ebd. 123; vgl. 1937: 569). Der konforme Einzelne als Bürger einer konformen

Gemeinschaft ist indes zu Widerspruch und Widerstand unfähig: er kann auf Krisen nur konformistisch und individualistisch reagieren. Das *Individuum* rückt im autoritären Staat ins Zentrum als *Objekt der Herrschaft* und als *Subjekt der Befreiung*: weil der Konformismus der Gemeinschaft den Untergang des Einzelnen im Ganzen bezeichnet, also eine totale gesellschaftliche Bewußtlosigkeit; weil durch diese Bewußtlosigkeit der „vereinzelte Einzelne“ (Marx 1857/58: 6) sich erst recht als Individuum wähnt. Im Stadium der *sozialen Atomisierung* kann nur der *Einzelne auch das Subjekt einer befreienden Revolte* sein. Wenn das liquidierte Individuum indes zur vollständigen Personifikation der nun irrationalen Verhältnisse geworden ist, ist fraglich, auf welche transzendierenden Potentiale sich eine theoretische und praktische Kritik der Volks-Gemeinschaft stellen kann, wie diese „totalitären“ Verhältnisse begriffen und revolutioniert werden könnten?

Eine Aufklärung dieser veränderten Stellung der *Kritischen Theorie* zur *Kritik der politischen Ökonomie* liefert der 1936 in Paris erschienene, von Horkheimer herausgegebene fünfte Band der Schriften des Instituts für Sozialforschung: *Studien über Autorität und Familie*. Das voluminöse Werk vereinigt in seinen drei ‚Abteilungen‘ – „Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie“ (ebd. 1-228); „Erhebungen“ (ebd. 229-469); „Einzelstudien“ und „Literaturberichte“ (471-857) – Beiträge zahlreicher Sozialforscher. Die Essays der ersten Abteilung sind grundlegend: Horkheimer formuliert eine geschichtsphilosophische, Fromm eine psychoanalytische, Marcuse eine kulturkritische Aufklärung des Themas der *Studien*. Im Zentrum steht der „autoritäre“, der „sado-masochistische Charakter“ als Bürger der „autoritären Gesellschaft“ und des „autoritären Staates“: im Zentrum steht das fraglich gewordene Verhältnis von *Krise und Kritik*, im Zentrum steht das 1929-33 offenkundig gewordene Verhältnis von *Krise und gesellschaftlichem Konformismus*. So können die *Studien* als Verwirklichung des Arbeitsprogramms von 1931 anerkannt werden: sie vermitteln Theorie und Empirie (Horkheimer 1931: 40-42); sie gelten „der psychischen Entwicklung der Individuen“ sowie den „Kulturgebieten im engeren Sinn“ – aber sie enthalten keinen Essay über das „wirtschaftliche Leben der Gesellschaft“ (vgl. ebd. 43), der eine Kritik der politischen Ökonomie der „autoritären Gesellschaft“ und des „autoritären Staates“ liefert (Fromm 1936: 117f.).

Horkheimers leitender Essay, in dem der „autoritäre Charakter“ geschichtsphilosophisch bestimmt wird, verweist auf diese Enthaltung gegenüber der Politik-Ökonomie in der Epoche der „autoritativ“ gewordenen „Verhältnisse“ (1936: 31). Der Autor handelt von der „Kultur“ (ebd. 3ff.),

der „Autorität“ (ebd. 22ff.) und der „Familie“ (ebd. 49ff.). Er bestimmt den „autoritären Charakter“ im Rekurs auf Freuds Psychoanalyse – aber er reflektiert nicht über die autoritäre Politik-Ökonomie, deren Strukturen vom autoritären Charakter doch verinnerlicht sind, die den autoritären Charakter allererst konstituieren. Horkheimer reflektiert nicht den Zusammenhang von *politisch-ökonomisch und psychoanalytisch aufzuklärendem Gesellschaftlich-Unbewußtem, von Warenfetischismus und autoritärem Charakter* – weil er, noch orthodox, die Kritik der Politischen Ökonomie auf die Lehre von der widerspruchsvollen Entwicklung der Produktivkräfte einerseits, der Produktionsverhältnisse andererseits reduziert.

„Die einzelnen Mechanismen, welche bei der autoritären Charakterbildung in der Familie wirksam sind, hat vornehmlich die moderne Tiefenpsychologie untersucht. Sie hat gezeigt, wie einerseits die Unselbständigkeit, das tiefe Minderwertigkeitsgefühl der meisten Menschen, die Zentrierung des ganzen Seelenlebens um die Begriffe von Ordnung und Unterordnung, andererseits jedoch auch die kulturellen Leistungen der Menschen durch die Beziehungen des Kindes zu den Eltern oder ihren Vertretern und zu den Geschwistern bedingt sind. Die Begriffe von Verdrängung und Sublimierung als Ergebnissen des Konflikts mit der gesellschaftlichen Realität haben das Verständnis dieser Vorgänge weitgehend gefördert. Für die Herausbildung des autoritären Charakters ist besonders entscheidend, dass die Kinder unter dem Druck des Vaters lernen, jeden Misserfolg nicht bis zu seinen gesellschaftlichen Ursachen zurückzuführen, sondern bei den individuellen stehen zu bleiben und diese entweder religiös als Schuld oder naturalistisch als mangelnde Begabung zu hypostasieren.“ (Horkheimer 1936: 58 f.; vgl. Fromm 1936: 117 f., 122, 125 f.)

„Autoritär“ ist der „Charakter“, weil er die „Herrschaft der Verhältnisse“ (Marx 1857/58: 82) – die „autoritativen“ Verhältnisse (Horkheimer 1936: 31) – vollkommen verinnerlicht hat, so daß die „äußere Gewalt“ ins Unbewußte des Ich eingewandert und zur „inneren Gewalt“: zum Bedürfnis des Unterdrückten geworden ist (ebd. 9f., 11-15, 20, 22f.; Fromm 1936: 79f., 84). Dieses soziale Atom ist so total vergesellschaftet, daß es ohne Individualität ist. Weil es total vergesellschaftet ist, ist es ohne gesellschaftliches Bewußtsein (Fromm 1936: 118f.) und wähnt sich als Individuum. Wie selbstverständlich beugt sich das autoritäre Individuum der gesellschaftlichen Autorität, indem es die „gesellschaftlichen Ursachen“ von Krisen als individualistische Defizite erfährt, indem es auf Krisen durch steigende Anpassung reagiert (Horkheimer 1936: 34). Der gesellschaftlich analphabetische, ent-individualisierte „autoritäre Charakter“ ist ein *Masochist*: er unterdrückt, er beherrscht sich unbewußt selbst. Der

Masochist ist ein *Sadist*, weil er das unbewußt Unterdrückte auf andere projizieren und an diesen bekämpfen muß, die als Freie und Unterdrücker zugleich erscheinen (Fromm 1936: 110ff.). So leistet der Sado-Masochismus zugleich: Selbst-Unterdrückung; Aufbegehren gegen Unterdrücker; Verallgemeinerung der Selbst-Unterdrückung durch Unterdrückung der scheinbaren Unterdrücker.

Wenn der *autoritäre Charakter* – nach den Befunden der *Studien* – die herrschenden Verhältnisse bewußtlos verinnerlicht hat, so ist er ohne Besonderheit gegen sie: er ist ein *ent-individualisiertes Atom* in einer *ent-individualisierten Masse*. Diesen Zusammenhang von Masse und Sozialatomismus haben zuerst Le Bon (1895) in gegenaufklärerischer und nach ihm Freud (1921) in aufklärerischer Absicht dargestellt. Die Einsicht ist für eine Kritische Theorie der Gesellschaft in der Tradition der Lehre von Marx von zentraler Bedeutung. Wenn der „autoritäre Charakter“ ein atomisiertes Subjekt ohne gesellschaftliches Bewußtsein ist, ist in einer „*autoritären Gesellschaft*“ – im Gegensatz zur *Gesellschaft des klassischen Liberalismus* – weder ein Klassen-Bewußtsein noch eine Klassen-„Solidarität“ (Horkheimer 1934: 153), weder ein Widerspruch noch ein Widerstand, sondern allein ein *atomistischer Konformismus* möglich: es wäre eine vollkommen *irrationale Gesellschaft* (ebd. 123f.). Horkheimer (1936) stellt dieses überragende Thema einer kritischen Theorie heraus: Die bürgerliche Gesellschaft in ihrer gegenwärtigen Gestalt befände sich in „heller Krise“; sie sei ein „aus immanenten Gründen zum Untergang treibendes Gebilde“ – aber sie produziere weder einen Widerspruch noch einen Widerstand gegen die widerspruchsvollen Verhältnisse, sondern ein „Sich-Einfügen in eine gegebene Ordnung“ (ebd. 8, 11). Einer kritischen Theorie der „autoritären Gesellschaft“ scheint der Boden entzogen: denn der Theoretiker gehört dem kritisierten Gegenstand selbst an. Also bedarf es der Aufklärung nicht nur der Konstitution des *anthropologischen Autoritarismus*, sondern auch *utopisch-transzendierender Tendenzen* in der autoritären gesellschaftlichen Totalität.

Implizit enthält die Einsicht in den Zusammenhang von allgemeiner Krisis und gesellschaftlichem Konformismus, in den Autoritarismus von Gesellschaft und Individuum, eine *Kritik des orthodoxen Marxismus*, vor allem der orthodoxen Geschichtstheorie – allerdings im Rekurs auf das *psychoanalytisch aufzuklärende Unbewußte*, nicht auf das im Warenfetisch erscheinende *politisch-ökonomische Unbewußte*. – Jene Einsicht rückt auch implizit ab von der wenige Jahre zuvor explizierten Utopie einer freien Gesellschaft freier Menschen. Denn die *Studien* zeigen: daß die „Beherrschung der Natur in uns“ kein Zustand „wahrer menschlicher Freiheit“ ist (Horkheimer 1933:

117), sondern ein Zustand totaler Herrschaft: der *Zustand des „autoritären Staates“*. Der orthodoxe Fetischismus der Produktivkraft-Entfaltung stünde deshalb auf dem Standpunkt des politischen und gesellschaftlichen Autoritarismus, nicht des „Vereins freier Menschen“. Indes: Wie könnte eine kritische Theorie der Gesellschaft, die ihrem Gegenstand zugehört, paradox aufklären, warum eine revolutionär, utopisch gerichtete Gesellschaftskritik unter Bedingungen totaler *gesellschaftlicher Irrationalität* verstellt ist?

Horkheimer (1936: 9, 12) verweist auf die besondere Struktur des seelischen Apparats: dieser werde wohl „durch ökonomische Vorgänge“ affiziert, weise aber eine „Eigengesetzlichkeit“ auf, die sich historisch herausgebildet habe. Offenbar reicht dem Kritischen Theoretiker eine Aufklärung der „ökonomischen Vorgänge“ nicht hin, die Verwandlung des bürgerlichen Individuums in einen „autoritären Charakter“ zu begreifen; offenbar reicht ihm die Kritik der Politischen Ökonomie nicht hin, den sado-masochistischen Charakter aus dem Kontext einer „autoritären Gesellschaft“ und eines „autoritären Staates“ (Fromm 1936: 117f.) zu explizieren. Denn trotz der impliziten Kritik des orthodoxen Marxismus durch die Aufklärung des Zusammenhangs von Krise und konformistischer Revolte, von Naturbeherrschung als Triebunterdrückung und Autoritarismus, hält Horkheimer um 1936 noch an der orthodoxen Version der Kritik der Politischen Ökonomie fest, die den „Verein freier Menschen“ als einen Kosmos instrumenteller Rationalität phantasiert: als „Verein“ einer technokratischen Gesellschafts-Steuerung und unverstellten Produktivkraft-Entfaltung (a.a.O., 6, 34). Diese Version aber ist untauglich, den totalen Autoritarismus durch Kritik auf den Begriff zu bringen (vgl. ebd. 9f.). Darum erlangen *Psychoanalyse* und *Kulturkritik* für die Kritische Theorie eine herausragende Bedeutung zur Erklärung des gesellschaftlichen „Kitts“ (ebd. 10), der das Ganze auch dann noch zusammenhält, wenn es durch eine ökonomische Krise in seine Teile zu zerfallen droht. Die Psychoanalyse, die den „Kitt“ aufklärt, muß zugleich die „Ahnung eines besseren menschlichen Zustands“ (ebd. 64) freilegen – sonst könnte der Theoretiker vom „Kitt“ nichts wissen. Diese „Ahnung“ erkennt Horkheimer 1936 in der Familie als „Hort des Widerstands“ gegen die „bürgerliche Ordnung“, die sie doch reproduziert: als Zusammenhang von Liebe, Fürsorge und Solidarität (ebd. 63). Der Familie, die den „*autoritären Charakter*“ produziert, ist zugleich ein „*antiautoritäres Moment*“ konstitutiv (ebd. 67).

So hat Horkheimer 1941, in: *The End of Reason*, die Selbsterstörung der Vernunft kaum in Form einer Kritik der Politischen Ökonomie (siehe: a.a.O. 374f.), sondern philosophiegeschichtlich, geschichtssphilososophisch sowie in Anlehnung an die Psychoanalyse abgehandelt: als Genese selbsterhal-

tender, naturbeherrschender Vernunft ohne Selbst (vgl. ebd. 367f., 370, 376, 387f.).

So haben sich Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944/47) nicht länger auf die Grundlagen der *Kritik der Politischen Ökonomie* gestellt, um die „*Barbarei*“ (ebd. 5) aufzuklären: um die „konformistische Revolte“ (Horkheimer) zu begreifen, also utopische Tendenzen im konformistischen Kosmos zu erinnern. Die Kritik der Politischen Ökonomie, 1937 als Urbild der Kritischen Theorie herausgehoben, tritt in den Hintergrund – weil sie weiterhin, wie in den dreißiger Jahren, zugleich in den Traditionen der Studien von Lukács sowie Korsch einerseits, des *positivistisch-orthodoxen Marxismus* der Zweiten Internationale andererseits aufgefaßt wird. Der verschleierte und doch utopisch gehaltvolle Charakter des *liberalen Warenfetischismus* wird, in der Epoche der irrational-rationalen Politik-Ökonomie (Horkheimer 1941: 197), auf den Ebenen der *psychoanalytischen und kulturkritischen* Aufklärung des Gesellschaftlich-Unbewußten behandelt.

In der *Dialektik* jedoch erliegen Horkheimer und Adorno nun negativ der Verdinglichung der „zweiten“ zu einer „ersten Natur“ (Hegel, Bd. 12: 57), die dem „orthodoxen Marxismus“ nach Marx konstitutiv ist (vgl. Lukács 1923: 58ff.). Der Entfaltung der Produktivkräfte, der ökonomische Krisis, wird nicht länger eine emanzipatorische Potenz zugeschrieben, sondern – im vollkommenen Gegensatz zur orthodoxen Auffassung – eine gänzlich repressive. Horkheimers und Adornos Satz: „Technische Rationalität heute ist die Rationalität der Herrschaft selbst“ (1944/47: 145), ist der Gegensatz zum frühsozialistischen, dann Marxschen, endlich marxistischen Dogma von der befreienden Potenz der Produktivkräfte, dem Horkheimer in den Essays der dreißiger Jahren selbst folgt. Die „technische Rationalität“, die „*Technologie*“, wird nun nicht bloß als *Rationalität der Produktivkräfte*: der Herrschaft über die äußere und innere Natur begriffen, sondern als gesellschaftliches *Produktionsverhältnis*: als „Produktionsweise“ – und damit als „Fessel der Befreiung“ (Marcuse 1941: 414; Marcuse 1964: 174). Diese Rationalität ist *Ideologie ohne Utopie*, Schleier ohne transzendierenden Gehalt: „The tattered veil of money has been replaced by the veil of technology.“ (Horkheimer 1941: 384). Eine Kritik kann sich auf die mögliche Entfaltung der Produktivkräfte nicht stützen, sondern muß emanzipatorisch-repressive Gehalte jenseits dieser puren Herrschafts-Rationalität freilegen. So revidieren die Autoren explizit das frühe Arbeitsprogramm (siehe Horkheimer/Adorno 1944/ 47: 5). Die „Natur in uns und außer uns“ (Horkheimer 1933: 117) ist nicht mehr als Objekt der technischen Beherrschung in einer befreiten Gesellschaft

vorgestellt; als Telos der *Freiheit* gilt die *Versöhnung mit der inneren und äußeren Natur* (Horkheimer/Adorno 1944/47: 42-51, 53-57; vgl. Adorno, GS 7: 103ff., 382f.). Die *Kritik* gilt nicht länger allererst der Politischen Ökonomie, sondern der *instrumentellen Vernunft* (Horkheimer 1946).

Weil die Autoren der *Dialektik* die Kritik der politischen Ökonomie, weil sie die Geschichtstheorie vom widerspruchsvollen Verhältnis der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse, immer noch *orthodox* auffassen und die Lehren von Hegel und Marx, die „die Geschichte ... als eine unverbrüchliche Entwicklung“ begreifen, kritisieren (Horkheimer 1942: 23 ff.), rezipieren sie in kritischer Weise: Webers Geschichtstheorie der „Entzauberung der Welt“, die ins „Gehäuse der Hörigkeit“ führt (Horkheimer/Adorno 1944/47: 13), und Freuds psychoanalytische Theorie des Individuums. Webers Theorie wird aufgenommen in der „Dialektik von Mythos und Aufklärung“ (ebd. 10). Freuds Theorie wird, der marxistischen Freud-Rezeption von Bernfeld (1926) bis zu Reich (1933) und zur SexPol-Bewegung folgend, aufgenommen durch eine „dialektische Anthropologie“ (Horkheimer/Adorno 1944/47: 12), durch eine Aufklärung von „Aufstieg und Niedergang des Individuums“, die den Verfall des Individuums gesellschaftlich und nicht individualistisch expliziert (Horkheimer 1946: 124ff.; Adorno 1944/47: 196).

Das Verhältnis Horkheimers und Adornos (1944/47) zur orthodoxen Version der Kritik der politischen Ökonomie prägt ihren „Begriff der Aufklärung“ (ebd. 13-57). „Aufklärung“ bestimmen sie als Aufklärung bewußtloser mythologischer Mächte: als „Entzauberung der Welt“ (ebd. 13), aber ebenso als naturwissenschaftlich-positivistische Rationalität bei Bertrand Russell und im „modernen Positivismus“ des Wiener Kreises (ebd. 17f.): im Begriff der Aufklärung identifizieren sie die dialektische Aufklärung einer unbewußten gesellschaftlichen „zweiten Natur“ mit der technisch-rationalen Beherrschung einer „ersten Natur“ durch die Entfaltung der Produktivkräfte. Gilt nun die Entwicklung der Produktivkräfte, die „Beherrschung der Natur in uns und außer uns“ (Horkheimer 1933: 117), nicht länger als „wahre menschliche Freiheit“ (ebd.), sondern als „Rationalität der Herrschaft selbst“ (Horkheimer/Adorno 1944/47: 145): als Rationalität des Masochismus, dann kann in der Aufklärung – vom Bewußtmachen des allgemeinen Unbewußten bis zur technischen Rationalität – kein *utopisch-transzendierender Gehalt* identifiziert werden, sondern nur im *Mythos*, den die Aufklärung entzauberte. – *Kritische Gehalte des Mythos* entziffern Horkheimer und Adorno am Judentum (ebd. 34-37, 199ff.), an der griechischen Mythologie (ebd. 46ff., 58 ff.), an der Kunst (ebd. 28 ff., 144ff.), an der Triebstruktur des Individuums (ebd. passim). – Die *Kritik* gilt analog der „Rationalität“: der in

Produktivkräfte umsetzbaren *instrumentellen Vernunft*, nicht der politischen Ökonomie – die nun ohne emanzipatorisches, kritisches Potential scheint. Die Autoren der *Dialektik* kritisieren nicht die bürgerliche Wissenschaft der Ökonomie von List bis Menger, von Mises bis Keynes. Alle Rationalität, so scheint es, ist repressiv: „Denken heißt identifizieren“ (Adorno, GS 6: 17); das Modell des identifizierenden Denkens, der Äquivalententausch, bestand „von alters her“ (ebd. 150) – immer schon.

Horkheimer und Adorno erliegen dieser Konsequenz einer *unhistorischen Kritik der instrumentellen Rationalität*, weil sie auch nach 1939/41 dem orthodoxen Marxismus erliegen: allerdings negativ. Sie erliegen dieser Konsequenz, weil sie die bürgerlich-verständige Aufklärung, die immer schon in die Gesellschafts-Mythologie des Warenfetischs umschlug, mit einer dialektisch-vernünftigen Aufklärung identifizieren, also eine dialektische Radikalisierung der verständigen Aufklärung nicht erwägen. Die Autoren der *Dialektik* klären geschichtsphilosophisch den *Fortschritt vom liberalen Warenfetisch zur irrationalen Rationalität des Imperialismus und der „autoritären Gesellschaft“* (Horkheimer 1941: 197) nicht auf, weil sie erst positiv, dann negativ der Marx-Orthodoxie folgen: dem Fetischismus der Produktivkraft-Entwicklung. Diese gilt erst als emanzipatorisch, dann als nur noch repressiv. Wären sie indes dem Fortschritt von der „List der Vernunft“ zur „List“ ohne „Vernunft“ gefolgt, hätten sie aufklären können, daß in diesem Fortschritt sich die Verhältnisse in der „autoritären Gesellschaft“ verfestigen zu einem scheinbar erinnerungs-, bewußtlosen und hoffnungslosen System, daß in dieser Verdinglichung aber der emanzipatorische Gehalt der „List der Vernunft“ doch aufgehoben ist – durch deren „*bestimmte Negation*“ (Horkheimer/Adorno 1944/47: 37). Indem jedoch die Produktivkräfte als pure Herrschaft gelten, tritt die Kritik der Politischen Ökonomie, an der die Kritische Theorie sich bildete, hinter die *Kritik der instrumentellen Vernunft* (Horkheimer 1946), hinter die wechselseitig sich erhellenden Werke: *Negative Dialektik* (Adorno, GS 6: 7-412) und *Ästhetische Theorie* (Adorno, GS 7), endlich hinter eine *marxistisch reformulierte Psychoanalyse* (Marcuse 1957) zurück. Allein durch diese Revision, so schien es, ist das Verfahren einer *aufklärenden Ideologie-Kritik der Gesellschaft* zu halten (vgl. Horkheimer 1942: 25), die in der Ideologie die Logik der Herrschaft freilegt, aber ebenso den emanzipatorischen, utopischen Vorschein des „Vereins freier Menschen“.

1946 hat Horkheimer das Subjekt einer *praktischen Kritik*, auf die sich die theoretische Kritik in der Epoche des „*SS-Staates*“ (E. Kogon) stellt, bezeichnet: es ist das „*Individuum*“.

„Die wirklichen Individuen unserer Zeit sind die Märtyrer, die durch die Höllen des Leidens und der Erniedrigung gegangen sind bei ihrem Widerstand gegen Unterwerfung und Unterdrückung, nicht die aufgeblähten Persönlichkeiten der Massenkultur, die konventionellen Würdenträger. Diese unbesungenen Helden setzten bewußt ihre Existenz als Individuen der terroristischen Vernichtung aus, die andere unbewußt durch den gesellschaftlichen Prozeß erleiden. Die namenlosen Märtyrer der Konzentrationslager sind die Symbole einer Menschheit, die danach strebt, geboren zu werden. Aufgabe der Philosophie ist es, was sie getan haben, in eine Sprache zu übersetzen, die gehört wird, wenn auch ihre vergänglichen Stimmen durch die Tyrannei zum Schweigen gebracht wurden.“ (Horkheimer 1946: 152)

Es ist, nach Horkheimers Erkenntnis, nicht das Proletariat, das gegen politisch-ökonomische Herrschaftsverhältnisse aufbegehrt: nachdem die technische, durch Arbeit realisierte Naturbeherrschung als Medium gesellschaftlicher Herrschaft erkannt ist, kann die arbeitende Klasse nicht als Klasse einer befreienden Revolte gelten. Es ist das *Individuum*, das gegen seine physische und gesellschaftliche Liquidierung revoltiert: als *Objekt der Herrschaft* ist es das *Subjekt der Emanzipation*.

Durch die „konformistische Revolte“ (Horkheimer 1974: 164) als Reaktion auf die Große Depression von 1929-33, durch die „Barbarei“ des Nationalsozialismus, haben die *Kritik der politischen Ökonomie* und die *Geschichtstheorie vom Widerspruch zwischen den Entwicklungen der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse* in der Kritischen Theorie ihre herausragende Bedeutung verloren: weil die Kritischen Theoretiker, der Orthodoxie – den total verdinglichten Verhältnissen – negativ doch verhaftet, den Zusammenhang von *politisch-ökonomisch und psychoanalytisch aufzuklarendem Gesellschaftlich-Unbewußten* nicht reflektieren. Insbesondere gegen den frühsozialistischen und marxistischen Geschichtsobjektivismus ist Horkheimers Satz gerichtet: „So wenig das Denken aus sich heraus die Zukunft zu entwerfen vermag, so wenig bestimmt es den Zeitpunkt.“ (1942: 23; vgl. ebd. 22, 34) Die Kritik der politischen Ökonomie wird in Adornos Kulturkritik nur durch den philosophischen Gehalt der Marxschen Aufklärung des Warenfetischismus bewahrt.

Der relativierten Bedeutung der *Kritik der politischen Ökonomie* für die Kritische Theorie, deren zunehmende Orientierung an der *Geschichtstheorie Max Webers* sowie an der *Psychoanalyse*, deren Wendung zu einer radikalen *Kulturkritik* (vgl. Adorno: GS 10.1 und 10.2), liegt weder eine Inkompetenz der Kritischen Theoretiker auf dem Gebiet der Politischen Ökonomie zugrunde, noch eine mangelnde Solidarität bürgerlicher Intellektueller mit der arbeitenden Klasse. Die Kritische Theorie zieht vielmehr die

Konsequenz aus jener *Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse* des „Systems der bürgerlichen Ökonomie“ in den Epochen des *Imperialismus* und des *Nationalsozialismus*, der der Marxismus der Zweiten Internationale weitgehend erlegen ist: der Fixierung des *allgemeinen Unbewußten* zu einem *allgemeinen Irrationalen*, auf dessen Basis ein *technischer Rationalismus* sich entfalten kann. Die Kritische Theorie verweist mit der Lehre von der Befreiung durch die *Produktivkraft-Entwicklung* die Kritik der politischen Ökonomie in den Hintergrund, weil sie selbst keine Kritik des Imperialismus enthält, die jene Fetischisierung hätte aufklären können – und erliegt dieser darum negativ. – Diese *fortwährende Verdinglichung* erscheint nicht nur im Verhältnis zur Kritik der politischen Ökonomie, sondern auch zur Psychoanalyse. Deren kritische Rezeption in der Theorie der „Liquidierung des Individuums“ (Adorno, GS 14: 26, 50) würdigt die *Psychoanalyse* als eine „materialistische Psychologie“ aufgrund der *Triebtheorie* (Fromm 1932: 28ff.; vgl. Adorno GS 1: 381f.), nicht aufgrund des introjizierten *Gesellschaftlich-Unbewußten*: in den Trieben werden Repression (Todestrieb) und Utopie (Eros) zur anthropologischen Natur materialisiert.

IV. Krise und „freiwilliger Konformismus“: Von der Kritischen Theorie zur Kritik der neoliberalen Politik-Ökonomie

Die Kritische Theorie exponiert sich einer *Meta-Kritik* aufgrund ihrer Konsequenz. Horkheimer erklärt schon 1936 in den *Studien*, daß der „Herausbildung des autoritären Charakters ... gesellschaftliche Ursachen“ zugrunde lägen (a.a.O., 59): der „Übergang“ vom Liberalismus „zu sogenannten autoritativen Staatsformen“ (ebd. 22; vgl. 1934: 123). Diesen *Fortschritt vom Liberalismus zur autoritären Gesellschaft*, von der Epoche der *Vernunft* (Horkheimer 1941) zum gesellschaftlichen „*Irrationalismus*“ (Horkheimer 1934), geht die Kritische Theorie auf der Ebene einer Kritik der Politischen Ökonomie nicht nach, weil sie im „System der bürgerlichen Ökonomie“ (Marx), in den Produktivkräften, zunächst einen emanzipatorischen, dann einen pur repressiven Gehalt erkennt. Analog wird die Psychoanalyse zunächst rezipiert, um den „Kitt“ aufzuklären, der in der Krise die Kritik verstellt; dann, um im System purer Repression einen utopischen Vorschein als Basis der Kritik aufzuzeigen. Einer geschichtsphilosophischen Aufklärung der Entwicklung der „List der Vernunft“ (Hegel Bd. 12: 49) zur List ohne Vernunft durch eine systematische Erinnerung der

Formverwandlungen des „Systems der bürgerlichen Ökonomie“ (Marx) vom Liberalismus zum Imperialismus und endlich zum nationalsozialistischen „autoritären Staat“ steht jene doppelte Auffassung von der gesellschaftlichen Bestimmung der Produktivkräfte entgegen.

So bleibt die Kritische Theorie dem orthodoxen Marxismus, den sie kritisiert, negativ verhaftet; so bleibt sie den Verhältnissen, die sie kritisiert, negativ verhaftet. Sie erkennt den Fortschritt der Verdinglichung der Verhältnisse vom liberalen Warenfetisch zum irrationalen Rationalismus, vom „veil of money“ zum „veil of technology“ (Horkheimer 1941: 384), einzig durch Rekurs auf die Psychoanalyse und Webers negative Geschichtsphilosophie. Denn sie klärt in der *instrumentellen Rationalität*, in der Technologie, nicht die Genesis der zugrunde liegenden *gesellschaftlichen Irrationalität* auf: das Gesellschaftlich-Unbewusste, das als eine gesellschaftlich „erste Natur“ nur erscheint und bereits im Fortgang vom Liberalismus zum Imperialismus durch die Fixierung des politisch-ökonomischen Fetischismus die klassischen Vernunft-Utopien negiert hat. Horkheimer schreibt, in der Epoche des Nationalsozialismus und des angelsächsischen Staatsinterventionismus, eine *Kritik der instrumentellen Vernunft* (1946), aber keine *Kritik des politisch-ökonomischen Irrationalismus*. Der kommende „Neoliberalismus“ (ebd. 141; vgl. 1939: 115) erscheint 1946 nicht als Gegenstand der Kritik.

Das politisch-ökonomische Unbewusste klären die Kritischen Theoretiker auf der Ebene des psychoanalytisch bestimmten Unbewussten. Darum erscheint ihnen nach 1939/41 in den Produktivkräften die Logik einer Herrschaft ohne utopischen Gehalt, darum erkennen sie im „System der bürgerlichen Ökonomie“ keine transzendierenden Tendenzen. So tritt die Kritik der Politischen Ökonomie in der *Dialektik der Aufklärung* in den Hintergrund, so wird das *Gesellschaftlich-Unbewusste* nicht durch eine *geschichtsphilosophische Aufklärung der Metamorphosen des Warenfetischs* von der „List der Vernunft“ bis zur *irrationalen List ohne Vernunft* verfolgt, sondern in Rücksicht auf eine kritisch reformulierte Psychoanalyse: weil die Geschichte als „Schlachtbank“ (Hegel Bd. 12: 35) nur begriffen werden kann, wenn die Aufklärung eine „Aussicht auf eine neue Gesellschaft“ (Marx, MEW 26.3: 422) gewährt – und diese Aussicht scheint im „System der bürgerlichen Ökonomie“ nicht länger zu bestehen.

Die *psychoanalytische Bestimmung des autoritären Charakters* bedarf indes einer *Kritik der politischen Ökonomie der autoritären Gesellschaft*, die die vom Subjekt introjizierte äußere Gewalt aufklären könnte: die die zitierten „gesellschaftlichen Ursachen“ erinnerte. Sie hätte die „*autoritäre Gesellschaft*“ als eine total fetischistische Gesellschaft aufzuklären, in der jedes

gesellschaftliche Bewußtsein, jede *gesellschaftliche Erinnerung*, jede *gesellschaftliche Hoffnung* negiert ist. Sie hätte den Umschlag der *liberalen* in eine *re-mythologisierte Gesellschaft* aufzuklären, in der nichts real ist als der Schein der *Individualität* und deren Spiegel, die „*Masse*“ (Horkheimer 1934: 174). Sie hätte aufzuklären, warum *Krisen* in der „autoritären Gesellschaft“ nicht zur theoretischen und praktischen *Kritik* führen, sondern zu einer *autoritären Revolte*.

Nun hatte vordem *Hilferding* (1910) in seiner Imperialismus-Schrift implizit das Problem einer *Kritik* der politischen Ökonomie in der Phase des Imperialismus angegeben: Theorie und Praxis des „Systems der bürgerlichen Ökonomie“ hätten die „liberalen Ideale“ verabschiedet und seien zur Apologie von Rassismus, Nationalismus, Macht und Krieg verkommen (ebd. 456-459). Aus diesem „Gehäuse der Hörigkeit“ (M. Weber), so schien es, weise nichts hinaus, und darum sei es als Ganzes unerkennbar. *Horkheimer und Adorno* haben jedoch in der *Dialektik der Aufklärung* (1944/47) auf Hegels Einsicht in die „*bestimmte Negation*“ (ebd. 36f.; siehe Hegel Bd. 3: 74 und Bd. 5: 49; Freud: StA III: 371ff.) verwiesen. Der gesellschaftliche Irrationalismus, so ist zu zeigen, ist als Gegensatz gegen die liberale „List der Vernunft“ deren Konsequenz: weil das unbewusste Allgemeine zum unerkennbaren Allgemeinen fixiert ist. Insofern enthält der Irrationalismus noch in der Form der Negation jene liberalen Utopien, die er explizit abschafft, und weist dadurch über sich hinaus auf seine Vorgeschichte: auf unabgeholte Vernunft-Ansprüche (siehe: Bloch GA Bd. 5: 521-1086), durch die die Geschichte als „Schlachtbank“ (Hegel) allererst zu begreifen ist. Eine, an die *Dialektik der Aufklärung* anschließende, hinter sie zurückgehende Geschichtsphilosophie hat diese *Radikalisierung des liberalen Unbewussten zum autoritären Irrationalen*, diese Genese der Negation der Vernunft im „System der bürgerlichen Ökonomie“ als Konsequenz der liberalen Vernunft aufzuklären. Dann stößt sie auf die „gesellschaftlichen Ursachen“ des autoritären Charakters vor: die „autoritäre Gesellschaft“; dann vermag sie den Autoritarismus nicht nur psychoanalytisch und kulturkritisch, sondern durch eine *Kritik der autoritären Politischen Ökonomie* aufzuklären. Diese bewahrt, durch eine Meta-Kritik der Kritischen Theorie, deren Aufklärung der „Barbarei“: indem sie die *Dialektik der Aufklärung* zur *Dialektik der ökonomischen Rationalisierung* entwickelt.

Die *Dialektik der ökonomischen Rationalisierung* hebt den Erfahrungsgehalt der *Dialektik der Aufklärung* in eine Kritik des staatsinterventionistischen und des neoliberalen Kapitalismus auf, indem sie die Logik der Aufklärung durch Kritik der liberalen Form des Verstandes zum Geist des Widerspruchs: zur dialektisch-vernünftigen Aufklärung entwickelt. Durch diese

Wendung kann der Fortschritt von der liberalen „List der Vernunft“ zur „List“ ohne „Vernunft“: vom Liberalismus zum Imperialismus, zur Barbarei und zum Neoliberalismus, aufgeklärt werden, ohne sich auf utopische Gehalte des Mythos zu berufen – durch eine Kritik der Politischen Ökonomie, die aus der Aufklärung des Fetischcharakters der Ware die geschichtsphilosophischen Konsequenzen zieht.

Die *Dialektik der ökonomischen Rationalisierung* kehrt zum Ausgang der Kritischen Theorie zurück: zur „dialektischen Kritik der politischen Ökonomie“, zur „dialektischen Theorie der Gesellschaft“ (Horkheimer 1937: 539 Anm. 14; 576). Die Rückkehr ist *keine Erneuerung der geschichtsphilosophischen Lehre von der widersprüchlichen Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse*, sondern ein Anschluß an die von Korsch und Lukács herausgestellte dialektische Aufklärung des Warenfetischismus: sonst würde der – durch die Krise von 1929-33 praktisch falsifizierte – orthodoxe Marxismus aufgewärmt. Die Rückkehr ist auch *kein Versuch einer philologischen Rekonstruktion der Maxschen Kritik*: das verwandelte die revolutionär gerichtete Kritik in einen überhistorischen Dogmatismus. Die Rückkehr gelingt einzig durch eine *Meta-Kritik der Kritischen Theorie*, die deren Erfahrungsgehalt aufnimmt, indem sie die *Dialektik der Aufklärung* auf der Ebene der Kritik der Politischen Ökonomie reformuliert: durch die geschichtsphilosophische Darstellung der Formverwandlung der bürgerlichen Ökonomie vom Warenfetischismus zum gesellschaftlichen Irrationalismus. So kann gezeigt werden, daß der irrational-rationale gesellschaftliche Kosmos noch durch die Form der „bestimmten Negation“ jene Konstellation sozialer Utopien enthält, denen er sich explizit entgegensetzt. Auf dieser Grundlage wäre die *Psychoanalyse durch Kritik in die Kritik der Politischen Ökonomie aufzuheben* (vgl. Marx an Engels: 1. Februar 1858) – und nicht durch jenen Nachweis struktureller Übereinstimmungen einer dogmatisierten Kritik der politischen Ökonomie und einer dogmatisierten Psychoanalyse, wie er von Bernfeld, Reich und Fromm geführt wurde.

Die Aufgabe einer *Meta-Kritik der Kritischen Theorie* besteht nicht nur in der dialektischen Aufklärung der Geschichte des „Systems der bürgerlichen Ökonomie“ vom Liberalismus zum Imperialismus und zum „autoritären Staat“. Die *Dialektik der ökonomischen Rationalisierung*, als geschichtsphilosophische Grundlage der *Kritik der ökonomischen Rationalität*, hat zu klären, wie der „autoritäre Staat“ noch die nachfolgenden *Ordnungen des Ordo- und Neoliberalismus bestimmt*, die sich als *Gegensätze* gegen den staatlichen Terrorismus präsentieren und diesem eben deshalb *wahlverwandt* sind: durch ihre Apologie eines gesellschaftlichen und geschichtlichen

Irrationalismus, durch ihren autoritären Imperativ eines „freiwilligen Konformismus“. Der Neoliberalismus erscheint, nach diesen Dogmen, als eine andere Gestalt einer „konformistischen Revolte“ gegen die Vernunft-Utopie.

Der nach 1948 in Westdeutschland etablierte *Ordoliberalismus*, vor allem aber der seit 1973/90 global – als Globalisierung – siegreiche *Neoliberalismus* sind Gestalten der „*Wiederkehr des Verdrängten*“ (Freud): der gesellschaftlichen Bewußtlosigkeit, der geschichtlichen Erinnerungslosigkeit, der gesellschaftlichen Hoffnungslosigkeit. Unmittelbar tritt vor allem der Neoliberalismus als Kritik und Überwindung des Nationalsozialismus auf. Bereits Ludwig von Mises (1881-1973) in seinem Buch über *Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus* (zuerst: 1922; zweite Auflage: 1932), dann aber vor allem Friedrich August von Hayek (1899-1992) in: *Der Weg zur Knechtschaft* (1944), präsentieren den neuen Liberalismus als Kritik und Gegensatz gegen den „autoritären Staat“. Hayeks Schrift, im selben Jahr erschienen wie die *Dialektik der Aufklärung*, scheint in manchen Hinsichten in Übereinstimmung mit dem Hauptwerk der Kritischen Theorie: thematisch ist die Genese des Nationalsozialismus, der *Verfall der Vernunft* (Hayek 1952), der Rekurs auf das Individuum (ebd. 31ff.), die Kritik des orthodoxen Marxismus, die Kritik des Positivismus (ebd. 109ff.). Die Dogmen des Neoliberalismus, die vom Ordoliberalismus weitgehend geteilt werden, legitimieren sich erheblich durch die Kritik und die prätendierte Überwindung des Nationalsozialismus.

Gegen die technisch-rationale Planwirtschaft des Nationalsozialismus, des stalinistischen Sozialismus und des Keynesianismus setzt der Neoliberalismus: den *Wettbewerb*. Der Wettbewerb wird erläutert als ein *gesellschaftlich irrationales System*, in dem atomisierte *Einzelne technisch rational* nach der Logik von „Versuch und Irrtum“ (K. R. Popper) handeln. Wirtschaft und Gesellschaft, erläutert Hayek (1980, passim), sind so komplexe Gebilde, daß kein Einzelner das Ganze zu erkennen vermag, daß dieses Ganze deshalb unsteuerbar ist. Der technische Rationalismus wird von einem gesellschaftlichen Systemrationalismus auf einen sozialatomistischen Rationalismus reduziert. Vor allem beansprucht Hayek, gegenüber dem autoritären Systemrationalismus, für den Neoliberalismus eine höhere Konsequenz: weil jeder gesellschaftlich „unbewußt“ handelt, resultiert eine „Regelmäßigkeit“ des Handelns, als ob alle nach „Befehlen oder Zwang“ handelten (1960: 78). Durch diese Apologie eines *irrational-rationalen ökonomischen Systems*, des gesellschaftlichen „Antirationalismus“ (ebd. 87), ist der Neoliberalismus die gegenwärtige Gestalt des Gesellschaftlich-Unbewußten. Als Theorie, der das „Ganze“ als

das Unerkennbare gilt (1980: 78), ist die Theorie eine Anti-Theorie, die paradox das Unerkennbare erkennt, ohne es aufzuklären: der neoliberale Intellektuelle ist ein Anti-Intellektueller (Horkheimer 1939: 115-118).

Als Theorie und Praxis des irrationalen Allgemeinen setzt sich der Neoliberalismus allen Formen von *Vernunft und Systemrationalismus entgegen*: der Philosophie des Descartes, der Staatsrechtslehre Rousseaus, der Französischen Revolution (1960: 65ff.), dem naturwissenschaftlichen Positivismus Saint-Simons und Comtes (1952: 109ff.), der deutschen Aufklärung Goethes und Humboldts, der Philosophie Hegels, der Theorie von Marx, der Russischen Oktober-Revolution, dem Leninismus und Stalinismus, dem National-Sozialismus, der Theorie von Keynes, der New-Deal-Politik, der Forderung nach einer Neuen Weltwirtschafts-Ordnung. Diese Lehren und Revolutionen führten übereinstimmend in die „Knechtschaft“.

Als Theorie und Praxis des irrationalen Allgemeinen stützt sich der Neoliberalismus auf die Traditionen der englischen (Burke 1790) und deutschen (von Savigny 1814) *Gegenaufklärung*: der zeitgenössischen Kritik der Französischen Revolution – der Apologie einer „organischen“ Volksgemeinschaft, eines „organischen“ Rechts, eines „organischen“ Staats, einer „organischen“ Geschichtsentwicklung. Im Neoliberalismus koinzidiert die Dialektik der Aufklärung: der Umschlag der Aufklärung in eine rationalisierte Mythologie, mit der Gegenaufklärung. In dieser Linie folgt der Neoliberalismus dem *geisteswissenschaftlichen Positivismus*: der „Kritik der historischen Vernunft“ (Dilthey, Bd. VII: 191ff.). Das irrationale Allgemeine wird als ein moralisch Irrationales expliziert: als ein durch unbewußte „Konventionen und Gebräuche“ Entstandenes, als blindes System von „Moralregeln“ (Hayek 1960: 78).

Als Theorie und Praxis einer irrationalen Gesellschaft liefert der Neoliberalismus die Apologie eines *irrationalen Geschichtslaufes*: das „Schreckbild einer Menschheit ohne Erinnerung“ (Adorno 1959: 13) ist auch im Ordo- und Neoliberalismus real. Darum fallen unter dem Neoliberalismus die nationalsozialistischen Verbrechen dem Vergessen anheim: sie werden entweder gezeugnet; oder in eine mit der Gegenwart unvermittelten Vergangenheit abgeschoben, also durch das Dogma von der ‚Stunde Null‘ aus der Gegenwart eskamotiert, um dann umso nachdrücklicher museal erinnert zu werden; oder sie werden individualistisch zugerechnet.

Als Theorie und Praxis des irrationalen Allgemeinen *negiert der Neoliberalismus jede vernunftgegründete Utopie*: von Platon bis Kant und Marx (Hayek 1960: 21-23). Weil jede Vernunft, weil jeder Systemrationalismus als autoritär gilt, lehrt der Neoliberalismus unter Verweis auf die Französische und die Russische Oktober-Revolution: daß jede Utopie im

Blutbad endet.

Als Theorie und Praxis des irrationalen Allgemeinen kann der Neoliberalismus nur einem „*methodologischen Individualismus*“ folgen (Hayek 1952: 31ff.), der dem autoritären, rationalistischen „Kollektivismus“ entgegengesetzt wird (ebd. 53ff.). Das neoliberale Individuum besitzt seine Freiheit in der undurchschauten Gemeinschaft durch einen „freiwilligen Konformismus“ (1960: 78f.), der physischen Zwang ersetzt; kommt dieses „Sichfügen“ nicht „freiwillig“ zustande, wird staatlicher „Zwang“ ausgeübt (ebd.). Die konformistische Gemeinschaft kennt nur: Inklusion oder Exklusion, Freund oder Feind – das antisemitische Schema (Adorno 1944/47: 171f.). In der Gemeinschaft des konformistischen, neoliberalen Individuums sind die Einzelnen *ent-individualisiert*, insofern sie den Zwang des irrationalen Allgemeinen bewußtlos verinnerlicht haben; aber darum wähnen sie sich als *Individuen*. Nur zum Schein ist der neoliberale Individualismus der Gegensatz zum ent-individualisierten autoritären Charakter (vgl. ebd. 197).

In der Politik-Ökonomie der neoliberalen Gemeinschaft treten die atomisierten Einzelnen auf der Grundlage undurchschauter „Moralregeln“ der „spontanen Ordnung“ des Wettbewerbs (Hayek 1968) gegeneinander in einem „Kampf“ an, den Hayek (1960: 72-77) mit Darwin als „*Kampf ums Überleben*“ durch „Anpassung“ an die „Umgebung“ mit dem Resultat „selektiver Ausmerzung“ (ebd. 34, 46) bezeichnet. Die „Anpassung“ ist ökonomisch: Anpassung an den gesellschaftlichen Bedarf weniger durch besondere Fähigkeiten, sondern durch das Vermögen, diese Fähigkeiten wie ein „Unternehmer“ seiner selbst zu Markte zu tragen (ebd. 100). Der Wettbewerb ist mithin: ein irrationales System, in dem die Einzelnen ‚frei‘ über ihren rationalen Mittel-Einsatz entscheiden; ein System mit Siegern und Unterlegenen, mit erfolgreichen Starken und erfolglosen Schwachen – ein System der biologischen Ungleichheit (ebd. 106f.). Für die Schwachen im System der existierenden sozialstaatlichen Sicherung erkennt Hayek eine zukünftige Möglichkeit: die Einrichtung von „Konzentrationslagern für die Alten, die sich nicht selbst erhalten können“, durch die „Jungen“ die „die Polizei und das Militär stellen“ (ebd. 377).

Die Dogmen des Neo- und Ordo-Liberalismus belegen, daß Hayek und seine Schule das *Spiegelbild des „Gehäuses der Hörigkeit“ als neue Freiheit* feiern. Darum postuliert der Neoliberalismus, den Sozialismus – von Rousseau bis Marx, von Lenin bis Hitler – nicht nur kritisiert, sondern auch praktisch überwunden zu haben. Weil der autoritäre Staat indes als Gegensatz des neuen Liberalismus aufgefaßt ist, weil der gesellschaftlich irrationale Neoliberalismus nur als „Glaubensbekenntnis“ (Hayek 1960: 2, 85) einem anderen „Glaubensbekenntnis“ abstrakt entgegengesetzt ist, *kehrt*

das Unaufgeklärte wieder. So sind Nationalsozialismus und Neoliberalismus wahlverwandt: entgegen der proklamierten Nähe von Liberalismus und Neoliberalismus besteht eine unbewußte Nähe von Antisemitismus und Neoliberalismus.

Wegen dieser Nähe von Nationalsozialismus und Neoliberalismus, vermittelt durch die Tradition der Gegenaufklärung, ist der neoliberale – als Globalisierung auftretende – Kapitalismus einzig durch eine Kritik der Politischen Ökonomie aufzuklären, die aus einer Kritik der Kritischen Theorie hervorgegangen ist. Unmittelbar vermag die Kritische Theorie zu solcher Aufklärung wenig beizutragen: weil sie sich von der Kritik der politischen Ökonomie distanzierte und sich einer psychoanalytisch belehrten Anthropologie, einer an Max Webers Rationalisierungs-Theorie orientierten Geschichtsphilosophie und einer radikalen Kulturkritik zuwandte, um den „autoritären Staat“, die „autoritäre Gesellschaft“ und den „autoritären Charakter“ durch Kritik zu begreifen. Die fragliche Aufgabe indes hat Adorno schon 1959, in seinem Vortrag zur Frage: *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit* bezeichnet:

„Der Nationalsozialismus lebt nach, und bis heute wissen wir nicht, ob bloß als Gespenst dessen, was so monströs war, daß es am eigenen Tode noch nicht starb, oder ob es gar nicht erst zum Tode kam; ob die Bereitschaft zum Unsäglichen fortwest in den Menschen wie in den Verhältnissen, die sie umklammern.

Ich betrachte das Nachleben des Nationalsozialismus *in* der Demokratie als potentiell bedrohlicher denn das Nachleben faschistischer Tendenzen *gegen* die Demokratie.“ (Adorno 1959: 10)

Wenn der „autoritäre Charakter“, weil er total vergesellschaftet ist, gesellschaftlich bewußtlos, daher erinnerungs- und hoffnungslos ist, vermag er das Vergangene nur zu verdrängen – das, nach Freuds Einsicht, durch die Verdrängung sich nicht wiederholt, aber unter veränderten Verhältnissen doch wiederkehrt. Durch eine *Kritik der autoritären, der irrational-rationalen Politik-Ökonomie* ist aufzuklären, warum der Bürger des autoritären Staates – des *SS-Staates* (E. Kogon) – sich später seiner Verbrechen gesellschaftsgeschichtlich nicht erinnern kann, so daß das Verdrängte erneut zur Erscheinung drängt: im Ordo- und vor allem im Neoliberalismus.

Die meta-kritische Entwicklung der *Dialektik der Aufklärung* zu einer *Dialektik der ökonomischen Rationalisierung*, die die geschichtsphilosophische Grundlage der *Kritik der ökonomischen Rationalität* liefert, ist notwendig, um über die Strukturen des „System der bürgerlichen Ökonomie“ nach Auschwitz aufzuklären. Ohne eine Kritik der politischen Ökonomie des Imperialismus sowie des deutschen und auch des angelsächsischen Staatsinter-

ventionismus bleibt der Neoliberalismus unbegreiflich. Gegenüber der Marxschen Kritik der Politischen Ökonomie erlangt in der Kritik der ökonomischen Rationalität die *Geschichtsphilosophie* als *Aufklärung der Formverwandlungen des kapitalistischen Fetischismus* eine herausragende Stellung.

Die *Dialektik der ökonomischen Rationalisierung*, die den Erfahrungsgehalt der Kritischen Theorie durch eine Meta-Kritik bewahrt, indem sie geschichtsphilosophisch den Fortschritt der bürgerlichen Politik-Ökonomie als „bestimmte Negation“, als Verfall der Vernunft aufklärt, ist indes eine substantiell restringierte Aufklärung des irrationalen Allgemeinen. Weil jede Aufklärung unbewußter Verhältnisse ein Fortschritt der Verwirklichung der Vernunft ist, gelingt sie einzig im Kontext einer Selbst- und Weltveränderung: einer „revolutionären Praxis“ (Marx, MEW 3: 6). Die Aufklärung des irrationalen Allgemeinen ist kein rein theoretischer Akt (vgl. Marx, Engels MEW 3: 38), weil das Gesellschaftlich-Unbewußte sich im gesamten Umfang des gesellschaftlichen Kosmos materialisiert: in der Politik-Ökonomie, im Staat, in der Kultur, in der Verfassung der Menschen (vgl. Hegel Bd. 20: 508f.). Darum ist die aufklärende Frage auch keine bloß gedanklich, sondern eine nur gesellschaftlich zu produzierende Frage: durch das Fraglichwerden, das Schwankendwerden der Verhältnisse – durch Krisen (vgl. Hegel Bd. 20: 484). Die aus einer Meta-Kritik der Kritischen Theorie hervorgegangene *Dialektik der ökonomischen Rationalisierung* stellt indes einen Fortschritt der kapitalistischen Politik-Ökonomie dar, der diesen Zusammenhang von theoretischer und praktischer Kritik aufzulösen scheint. Wenn der Fortschritt vom Warenfetsch zum irrationalen Allgemeinen als Fortschritt von der „List der Vernunft“ zur List ohne Vernunft darzustellen ist, wenn also in der gesellschaftlichen Irrationalität die klassischen Vernunft-Utopien durch die totale Verdinglichung der Verhältnisse bestimmt negiert sind, dann bietet das Bestehende unmittelbar weder eine Aussicht auf seine historische Genesis noch auf einen „neuen“, eben vernünftigen „Gesellschaftszustand“ (Marx 1857/58: 28, 365). In der bewußtlosen, daher erinnerungs- und hoffnungslosen Gesellschaft sind die Menschen zu puren Personifikationen der Verhältnisse geworden: zu ent-individualisierten Elementen einer in Atome zerrissenen Masse. Sie erlangen darin weder ein Klassen-Bewußtsein, noch sind sie zu gesellschaftlicher Solidarität fähig: sondern einzig zu einer „konformistischen Revolte“ (Horkheimer). *Es gibt kein revolutionäres Subjekt*. Das trifft die Kritik der autoritären Politik-Ökonomie zentral: sie ist eine *bloß theoretische* und darum unvermeidlich *dogmatische Kritik*, die die „bestimmte Negation“ der Vernunft durch eine theoretisch-anachronistische Revolte erinnern kann – aber ohne auf bestehende

transzendierende Potenzen der irrationalen Politik-Ökonomie verweisen zu können. Ihr bleibt nur, diese Restriktion der Kritik noch zu bezeichnen: zu überschreiten vermag sie nichts, wo keine gesellschaftliche Transzendenz besteht.

Anmerkung

Material zu einem Vortrag, gehalten am 30. November 2013 an der Humboldt-Universität zu Berlin im Rahmen der Konferenz: *Kritische Theorie. Eine Erinnerung an die Zukunft*.

Der Text erscheint 2014 gedruckt als Einleitung zur dritten Auflage der Schrift von Gerhard Stapelfeldt: *Dialektik der ökonomischen Rationalisierung. Kritik der ökonomischen Rationalität. Erster Band* (Hamburg: Verlag Dr. Kovac). Die erste Auflage erschien 1998 unter dem Titel: *Geschichte der ökonomischen Rationalisierung* (LIT: Hamburg).

Literatur

- Abendroth, Wolfgang (1965): Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung. Frankfurt, 10. Auflage 1975
- Adorno, Theodor W. (GS): Gesammelte Schriften. Herausgegeben von R. Tiedemann. Frankfurt, Main, seit 1970
- Adorno, Th. W. (1959): Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. In: Erziehung zur Mündigkeit. Frankfurt 1973, 10 ff.
- Adorno, Th. W. (1944/47): *Minima Moralia*. Frankfurt 1971
- Adorno, Th. W. (GS 8): Gesellschaft (1965). In: GS 8, 9 ff.
- Adorno, Th. W. (GS 11): Versuch, das Endspiel zu verstehen. In: *Noten zur Literatur*. GS 11, Frankfurt 1974, 281 ff.
- Bernfeld, Siegfried, et al. (1971): Psychoanalyse und Marxismus. Dokumentation einer Kontroverse. Frankfurt 1971
- Bernfeld, S. (1926): Sozialismus und Psychoanalyse. In: Bernfeld et al. (1971), 46 ff.
- Bernstein, Eduard (1899): Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. 8. Auflage, Berlin, Bonn 1984
- Bibel / Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984. Stuttgart 1985
- Comte, Auguste (1822): Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind. München 1973
- Comte, A. (1830-42): Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug. Hg. von F. Blaschke. 2. Aufl. Stuttgart 1974
- Comte, A. (1844): Rede über den Geist des Positivismus. Hg. von I.

Fetscher. Hamburg, 2. Aufl. 1966

- Darwin, Charles (1859): Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe um's Dasein. Köln 2002
- Descartes, René (1644): Die Prinzipien der Philosophie. 7. Aufl. Hamburg 1965
- Dilthey, Wilhelm (Bd. VII): Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften, VII. Band. Göttingen, 7. Aufl. 1979
- Engels, Friedrich (MEW 1): Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie (1843/44). In: MEW 1, 499 – 524
- Engels, F. (MEW 2): Die Lage der arbeitenden Klasse in England. In: MEW 2, 225 – 506
- Engels, F. (MEW 19): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft (1880/83). In: MEW 19, 177 ff.
- Engels, F. / Karl Marx (MEW 2): Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik (1845). In: MEW 2, 3 – 223
- Freud, Sigmund (StA): Studienausgabe in zehn Bänden. 1. Ergänzungsband. Hg. von A. Mitscherlich et al., Frankfurt 1969 bis 1975
- Freud, S. (1921): Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: StA Bd. IX, 61 – 134
- Freud, S. (1925): Die Verneinung. In: StA Bd. III, 371 – 377
- Freud, S. (1927): Fetischismus. In: StA Bd. III, 379 – 388
- Friedman, Milton / Rose Friedman (1984): Die Tyrannei des Status Quo. Zuerst: 1983/84. München 1985
- Fromm, Erich (1932): Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. In: Zeitschrift für Sozialforschung. Hg.: Institut für Sozialforschung. Jg. I / Leipzig 1932, 28 ff.
- Fromm, E. (1936): Sozialpsychologischer Teil. In: Horkheimer et al. 1936, 77 ff.
- Habermas, J. (1968): Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹. Frankfurt 1968
- Habermas, J. (1976): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt 1976
- Habermas, J. (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt 1981
- Hayek, Friedrich August von (1944): Der Weg zur Knechtschaft. 2. Auflage, München 1971
- Hayek, F. A. von (1948): Individualismus und wirtschaftliche Ordnung. Zuerst: Chicago und London 1948. Deutsch: Erlenbach-Zürich 1952
- Hayek, F. A. von (1952): Mißbrauch und Verfall der Vernunft. Ein Fragment. Tübingen, 3. Aufl. 2004
- Hayek, F. A. von (1960): Die Verfassung der Freiheit. Tübingen, 3. Auflage 1991

Hayek, F. A. von (1968): Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren. Kiel 1968

Hayek, F. A. von (1968b): Einleitung. In: C. Menger, Werke I, VII ff.

Hayek, F. A. von (1974): Die Vortäuschung von Wissen. Nobel-Lesung vom 11. Dezember 1974. In: Recktenwald, Hg.: 1989, 384 ff.

Hayek, F. A. von (1980): Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Band 1: Regeln und Ordnung. Zuerst: London und Chicago 1973. Deutsch: Landsberg 1980, 2. Aufl. 1986

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (Werke): Werke in zwanzig Bänden. Redaktion: E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt, 1969 – 1972

Hegel, G. W. F. (Bd. 2): Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801). In: Werke Band 1, 7 – 138

Hegel, G. W. F. (Bd. 2): Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. In: Werke Bd. 2, 171 ff.

Hegel, G. W. F. (Bd. 3): Phänomenologie des Geistes (1807). Werke Band 3, Frankfurt 1970

Hegel, G. W. F. (Bd. 5): Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Erstes Buch. Werke Band 5, Frankfurt 1969

Hegel, G. W. F. (Bd. 7): Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821). Werke Band 7, Frankfurt 1970

Hegel, G. W. F. (Bd. 12): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke Band 12

Hegel, G. W. F. (Bd. 18, 19, 20): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke Band 18, 19, 20

Hilferding, Rudolf (1910): Das Finanzkapital. 2 Bände. Frankfurt, Köln 1968

Hobbes, Thomas (1642): Vom Menschen (De Homine). Vom Bürger (De Cive). Hg.: G. Gawlick. Hamburg 1994

Hobbes, Th. (1651): Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Hg. von I. Fetscher. Frankfurt, Wien, Berlin 1976

Hobson, John Atkinson (1902): Imperialismus. Neudruck: Köln, Berlin 1968

Horkheimer, Max (1926-31): Dämmerung. Notizen in Deutschland. In: Notizen 1950 – 1969 und Dämmerung. Frankfurt 1974, 221 ff.

Horkheimer, M. (1931): Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. In: Sozialphilosophische Studien. Hg.: W. Brede. Frankfurt 1972, 33 ff.

Horkheimer, M. (1932): Bemerkungen über Wissenschaft und Krise. In: Horkheimer 1977, 1 ff.

Horkheimer, M. (1933): Materialismus und Moral. In: Horkheimer 1977, 71 ff.

Horkheimer, M. (1933b): Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften. In: Horkheimer 1977, 110 ff.

Horkheimer, M. (1934): Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie. In: Horkheimer 1977, 118 ff.

Horkheimer, M. (1937): Traditionelle und kritische Theorie. In: Horkheimer 1977, 521 ff.

Horkheimer, M. (1939): Die Juden und Europa. In: Zeitschrift für

Sozialforschung. Jg. 8, Paris 1939, 115 ff.

Horkheimer, M. (1940): Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie. In: Horkheimer 1977, 676 ff.

Horkheimer, M. (1941): Preface. In: Studies in Philosophy and Social Science. Vol. IX, No. 2, New York 1941, 195 – 199

Horkheimer, M. (1941): The End of Reason. In: Studies in Philosophy and Social Science. Vol. IX, No. 3, New York 1941, 366 – 388

Horkheimer, M. (1942): Autoritärer Staat. In: Gesellschaft im Übergang. Hg.: W. Brede. Frankfurt 1972, 13 ff.

Horkheimer, M. (1946): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Hg.: A. Schmidt. Frankfurt 1974

Horkheimer, M. (1968): Marx heute. In: Gesellschaft im Übergang. Frankfurt 1972, 152 ff.

Horkheimer, Max (1970): Kritische Theorie gestern und heute. In: Gesellschaft im Übergang. Frankfurt 1972, 144 ff.

Horkheimer, M. (1974): Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland. Frankfurt 1974

Horkheimer, M. (1977): Kritische Theorie. Studienausgabe. Hg. von A. Schmidt. Frankfurt 1977

Horkheimer, M., et al. (1936): Studien über Autorität und Familie. Paris 1936. Reprint: Lüneburg 1987

Horkheimer, M. / Th. W. Adorno (1944/47): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam 1968

Horkheimer, M. / Th. W. Adorno (1944/47): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt 1969

Hume, David (1752): Politische und ökonomische Essays. Zwei Teilbände. Hg.: U. Bernbach. Hamburg 1988

Kant, Immanuel (Werke): Werkausgabe in zwölf Bänden. Hg.: W. Weischedel. Frankfurt 1977

Kant, I. (Bd. III/IV): Kritik der reinen Vernunft (1781). Werke Band III, IV

Kant, I. (Bd. XI): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784). In: Werke Bd. XI, 31 ff.

Kant, I. (1788 / Bd. VII): Kritik der praktischen Vernunft. In: Werke Bd. VII, 103 ff.

Kant, I. (Bd. X): Kritik der Urteilskraft (1790). Werke Band X

Kant, I. (Bd. XI): Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795). In: Werke Bd. XI, 191 ff.

Kant, I. (Bd. VIII): Die Metaphysik der Sitten (1797). Werke Bd. VIII

Kautsky, Karl (1906): Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Nachdruck der Ausgabe: Stuttgart, Berlin 1922. Berlin, Bonn 1980

Keynes, John Maynard (1936): Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes. Darmstadt, 5. Aufl. 1936

Kogon, Eugen (1945): Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager. München 1993

Korsch, Karl (1923): Marxismus und Philosophie. Hg.: E. Gerlach. Frankfurt, Wien 1966

Korsch, K. (1929): Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky. In: ders. 1971, 3 – 130

Korsch, K. (1931): Krise des Marxismus. In: ders. 1971, 167 ff.
 Korsch, K. (1971): Die materialistische Geschichtsauffassung und andere Schriften. Hg.: E. Gerlach. Frankfurt 1971

Le Bon, Gustave (1895): Psychologie der Massen. Stuttgart, 15. Aufl. 1982

Lenin, Wladimir Iljitsch (Werke 14): Materialismus und Empirio-kritizismus (1909). Werke Band 14. Berlin 1970

Lenin, W. I. (Werke 38): Philosophische Hefte (1895 – 1916). Werke Band 38, Berlin 1971

Lenin, W. I. (Werke 22): Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus (1916). In: Werke Bd. 22, Berlin 1981, 189 ff.

Locke, John (1690): Zwei Abhandlungen über die Regierung. Hg. von W. Euchner. Frankfurt 1977

Lukács, Georg (1923): Geschichte und Klassenbewußtsein (1923). Neuwied, Berlin 1971

Lukács, G. (Werke 9): Die Zerstörung der Vernunft. Werke Band 9. Zuerst: 1952 / 53. Darmstadt und Neuwied 1974

Luxemburg, Rosa (1913): Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus. In: Ges. Werke Bd. 5, Berlin 1975, 5 – 411

Luxemburg, R. (1921): Die Akkumulation des Kapitals oder Was die Epigonen aus der Marxschen Theorie gemacht haben. Eine Antikritik. In: Ges. Werke Bd. 5, Berlin 1975, 413 – 523

Mansfeld, Jaap (Hg.) (1988): Die Vorsokratiker. 2 Bände. Stuttgart 1988

Marcuse, Herbert (1941): Some Social Implications of Modern Technology. In: Studies in Philosophy and Social Science. Published by the Institute of Social Research. Vol IX, No. 3, New York 1941, 414 – 439

Marcuse, H. (1957): Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud Frankfurt 1979

Marcuse, H. (1964): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied und Berlin 1970

Marx, Karl / Friedrich Engels (MEW): Werke. Berlin, seit 1957

Marx, K. / F. Engels (MEGA): Gesamtausgabe. Berlin, seit 1975

Marx, K. (MEW 40): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang (Doktordissertation von 1841). In: MEW 40, 257 ff.

Marx, K. (MEW 1): Briefe aus den ›Deutsch-Französischen Jahrbüchern‹ (1843). In: MEW 1, 337 – 346

Marx, K. (MEW 1): Zur Judenfrage (1843). In: MEW 1, 347 – 377

Marx, K. (MEW 1): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1843/44). In: MEW 1, 378 – 391

Marx, K. (MEW 40): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW 40, 465 – 588

Marx, K. (MEW 3): Thesen über Feuerbach (1845). In: MEW 3, 5 – 7

Marx, K. (MEW 4): Das Elend der Philosophie (1846/47). In: MEW 4, 63 – 182

Marx, K. (1857/58): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Frankfurt, Wien o. J. Nachdruck der Ausgabe: Moskau 1939 und 1941

Marx, K. (MEW 13): Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Erstes Heft (1859). In: MEW 13, 3 – 160

Marx, K. (MEGA II/Bd.3): Zur Kritik der politischen Ökonomie. Manuskript 1861 – 63. Teile 1 – 6. MEGA, II. Abt. Bd. 3.1 bis 3.6

Marx, K. (1863 – 65): Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses. Frankfurt 1969

Marx, K. (MEW 16): Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation (1864). In: MEW 16, 5 – 13

Marx, K. (MEW 16): Provisorische Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation (1864). In: MEW 16, 14 – 16

Marx, K. (MEW 18): Nachwort zu ›Enthüllungen über den Kommunistenprozeß zu Köln.‹ In: MEW 18, 568 – 571

Marx, K. (MEW 19): Brief an die Redaktion der ›Otetschestwennyje Sapiski‹ (1877). In: MEW 19, 107 – 112

Marx, K. (MEW 19): Randglossen zu Adolph Wagners ›Lehrbuch der politischen Ökonomie‹ (1879/80). In: MEW 19, 355 ff.

Marx, K. (MEGA II/5): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867. MEGA II. Abteilung Band 5

Marx, K. (MEW 23): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band (Nach der vierten Auflage 1890). MEW 23

Marx, K. (MEW 24): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band (1885). MEW 24

Marx, K. (MEW 25): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band (1894). MEW 25

Marx, K. (MEW 26.1 – 26.3): Theorien über den Mehrwert (1862/63). 3 Bände. MEW 26.1 bis 26.3

Marx, K. / F. Engels (MEW 3): Die deutsche Ideologie (1845/46). In: MEW 3, 9 – 530

Marx, K. / F. Engels (MEW 4): Manifest der Kommunistischen Partei (1847/48). In: MEW 4, 459 ff.

Matthes, Joachim (Hg.) (1983): Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982. Frankfurt, New York 1983

Menger, Carl (Bd. I): Grundsätze der Volkswirtschaftslehre (1871). Ges. Werke Bd. I, 2. Aufl. Tübingen 1968

Menger, C. (Bd. II): Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere (1883). Ges. Werke Bd. II, 2. Aufl. Tübingen 1968

Mensching, Günther (1992): Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter. Stuttgart 1992

Mises, Ludwig von (1922): Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus. München 1981

Morus, Thomas (1515/16): Utopia. In: Morus / Campanella / Bacon: Der utopische Staat. 12. Aufl. Reinbek bei Hamburg 1977, 7 ff.

Neumann, Franz (1942 – 44): Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus. 1933 – 1944. Hg.: G. Schäfer. Frankfurt 1984

Owen, Robert (1989): Eine neue Auffassung von der Gesellschaft.

Ausgewählte Texte. Hg.: L. Zahn. Berlin 1989

Owen, R. (1815): Bemerkungen über die Auswirkungen des Fabrik-system. In: ders. 1989, 119 ff.

Owen, R. (1817): Bericht an den Ausschuß zur Unterstützung der Fabrikarmen. In: ders. 1989, 133 ff.

Owen, R. (1817³): Eine neue Auffassung von der Gesellschaft. In: ders. 1989, 85 ff.

Owen, R. (1818): Denkschrift zugunsten der arbeitenden Klassen an den Kongreß der verbündeten Mächte in Aachen 1818. In: ders. 1989, 169 ff.

Owen, R. (1820): Bericht an die Grafschaft Lanarck. In: ders. 1989, 195 ff.

Petty, William (1662 – 87): Schriften zur politischen Ökonomie und Statistik. Berlin 1986

Petty, W. (1682): Quantulumcunque concerning money. In: Petty (1662-87), 287 ff.

Petty, W. (1683): Ein weiterer Essay in Politischer Arithmetik. In: Petty (1662-87), 299 ff.

Petty, W. (1690): Politische Arithmetik. In: Petty (1662-87), 215 ff.

Petty, W. (1691): Die politische Anatomie Irlands. In: Petty (1662-87), 125 ff.

Pico della Mirandola, Giovanni (1486): Über die Würde des Menschen. Hg.: A. Buck. Hamburg 1990

Platon: Werke. Hg. v. W. F. Otto et al., 6 Bände, Hamburg, seit 1957

Platon: Politeia. In: Werke Bd. 3, 67 ff.

Platon: Sophistes. In: Werke Bd. 4, 183 ff.

Pollock, Friedrich (1932): Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung. In: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. 1, Leipzig 1932, 8 – 27

Pollock, F. (1933): Bemerkungen zur Wirtschaftskrise. In: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. 2, Paris 1933, 321 – 354

Pollock, F. (1941): Staatskapitalismus. In: M. Horkheimer et al.: Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Hg.: H. Dubiel / A. Söllner, Frankfurt 1984, 81 ff.

Popper, K. R. (1934): Logik der Forschung. 4. Auflage, Tübingen 1971

Quesnay, François (1758): Tableau Économique. Nach der dritten Ausgabe: 1759. Hg.: M. Kuczynski. Berlin 1965

Recktenwald, Horst Claus (Hg.) (1989): Die Nobelpreisträger der ökonomischen Wissenschaft 1969 – 1988. Kritisches zum Werden neuer Tradition. 2 Bände. Düsseldorf 1989

Reich, Wilhelm (1929): Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse. In: Bernfeld et al. (1971), 137 ff.

Reich, W. (1933): Massenpsychologie des Faschismus. Kopenhagen, Prag, Zürich 1933

Ricardo, David (1817): Über die Grundsätze der politischen Ökonomie und der Besteuerung. Berlin, 2. Aufl. 1979

Riedel, Manfred (1975): Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und

das Problem seines geschichtlichen Ursprungs. In: M. Riedel, Hg.: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2, Frankfurt 1975, 247 ff.

Rolshausen, Claus (1972): Rationalität und Herrschaft. Zum Verhältnis von Marktsoziologie und Entscheidungslogik. Frankfurt, Wien 1972

Rousseau, Jean-Jacques (1762): Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes. Stuttgart 1974

Saint-Simon, Claude Henri de (1977): Ausgewählte Schriften. Berlin 1977

Savigny, Friedrich Carl von (1814): Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. In: Thibaut / Savigny: Ein programmatischer Rechtsstreit auf Grund ihrer Schriften. Hg.: J. Stern. Darmstadt 1959, 69 ff.

Sismonde de Sismondi, Jean Charles Léonard (1819, 1827): Neue Grundsätze der Politischen Ökonomie. 2 Bände, Berlin 1971 / 1975

Smith, Adam (1759): Theorie der ethischen Gefühle. Hg.: W. Eckstein. Hamburg 1994

Smith, A. (1776): Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen. 3 Bände. Berlin 1975 / 1976 / 1984

Sombart, Werner (1915): Händler und Helden. München, Leipzig 1915

Stapelfeldt, Gerhard (1979): Das Problem des Anfangs in der Kritik der Politischen Ökonomie. Frankfurt, New York 1979

Stapelfeldt, G. (1998a, 2004²): Geschichte der ökonomischen Rationalisierung. Kritik der ökonomischen Rationalität: Erster Band. Hamburg 1998. Zweite, erweiterte Auflage: Münster 2004

Stapelfeldt, G. (1998b): Wirtschaft und Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland. Kritik der ökonomischen Rationalität: Zweiter Band. Hamburg 1998

Stapelfeldt, G. (1998c): Die Europäische Union – Integration und Desintegration. Kritik der ökonomischen Rationalität: Dritter Band. Hamburg 1998

Stapelfeldt, G. (2001): Der Merkantilismus. Die Genese der Weltgesellschaft vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Freiburg 2001. Nachdruck: 2006

Stapelfeldt, G. (2004): Theorie der Gesellschaft und empirische Sozialforschung. Zur Logik der Aufklärung des Unbewußten. Freiburg 2004

Stapelfeldt, G. (2005): Zur deutschen Ideologie. Soziologische Theorie und gesellschaftliche Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland. Münster 2005

Stapelfeldt, G. (2006): Der Liberalismus. Die Gesellschaftstheorien von Smith, Ricardo und Marx. Freiburg 2006

Stapelfeldt, G. (2007): Mythos und Logos. Antike Philosophie von Homer bis Sokrates. Hamburg 2007

Stapelfeldt, G. (2008a): Der Imperialismus. Krise und Krieg 1870/73 bis 1918/29. Erster Band: Politische Ökonomie. Hamburg 2008

Stapelfeldt, G. (2008b): Der Imperialismus. Krise und Krieg 1870/73 bis 1918/29. Zweiter Band: Anthropologie und Rationalität. Hamburg 2008

Stapelfeldt, G. (2009a): Kapitalistische Weltökonomie. Vom Staatsinterventionismus zum Neoliberalismus. Kritik der ökonomischen Rationalität: Viertes Band, erstes Buch. Hamburg 2009

- Stapelfeldt, G. (2009b): Kapitalistische Weltökonomie. Vom Staatsinterventionismus zum Neoliberalismus. Kritik der ökonomischen Rationalität: Viertes Band, zweites Buch. Hamburg 2009
- Stapelfeldt, G. (2009c): Das Problem des Anfangs in der Kritik der Politischen Ökonomie von Karl Marx. Zum Verhältnis von Arbeitsbegriff und Dialektik. 2., überarbeitete, aktualisierte und erweiterte Auflage. Hg.: B. Bredtmann und H. Plass. Hamburg 2009
- Stapelfeldt, G. (2010): Neoliberalismus – Autoritarismus – Strukturelle Gewalt. Aufsätze und Vorträge zur Kritik der ökonomischen Rationalität. Hamburg 2010
- Stapelfeldt, G. (2012): Neoliberaler Irrationalismus. Aufsätze und Vorträge zur Kritik der ökonomischen Rationalität (II). Hamburg 2012
- Stapelfeldt, G. (2012): Der Geist des Widerspruchs. Studien zur Dialektik. Erster Band. Freiburg 2012
- Stapelfeldt, G. (2013): Der Geist des Widerspruchs. Studien zur Dialektik. Zweiter Band. Freiburg 2013
- Tönnies, Ferdinand (1887): Gemeinschaft und Gesellschaft. Darmstadt, 8. Aufl. 1991
- Vico, Giambattista (1725): Die neue Wissenschaft von der gemeinschaftlichen Natur der Nationen. Auswahl von F. Fellmann. Frankfurt 1981
- Weber, Max (PS): Gesammelte Politische Schriften. Tübingen, 5. Aufl. 1988
- Weber, M. (WG): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1972
- Weber, M. (WL): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 3. Aufl. 1968
- Weber, M. (RS I bis III): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 3 Bände. Tübingen, 7. bzw. 9. Aufl. 1988