

mezi lékařství a filozofie (Zwischen Medizin und Philosophie, 1957 – spolu s V. v. Weizsäckerem). Toto své úsilí chce opírat o přehledné zhodnocení psychologicko-antropologických tendencí, které vznikly v horizontu hlubinné psychologie (Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart, 1972<sup>4</sup>) a projevuje se přitom jako neortodoxní psychoanalytik. Toto zaměření charakterizuje také jeho novou práci *Beziehung und Gestalt*.

Rozsáhlý spis se skládá ze dvou částí – ze všeobecné psychologie a ze speciální psychopatologie, jež spojuje poměrně banální předpoklad, že „zdravé“ a „nemocné chování“ představuje celek co do svého smyslu. Nás tu ovšem nebude zajímat ani tak speciálně vědní, tj. psychologické a psychopatologické meritum, respektive přínos spisu; spíše jeho filozofickoideové předpoklady a implikace a jeho místo v širším kontextu, než je soudobá psychologie – jeho místo v soudobém západním antropologismu. Takové otázky jsou ve Wysově případě zcela legitimní. Autor tu vědomě podává náčrt antropologické psychologie a přitom programově podtrhuje, že jeho ambice jsou jiné než speciálně vědní – chce jít nad dlíči fakta detailního vědní a aniž by upadl do abstraktního schématu fenomenologické redukce „znovu a naivně“ se ptát na „jevy lidského Mit-einander-Sein a In-der-Welt-Sein“. Sám pak prohlašuje, že jeho úsilí spadá do rámce „lékařské antropologie“ a směřuje k „syntéze genetické vývojové psychologie (zvláště psychoanalýzy) a fenomenologicky orientované Gestalt-psychologie“. Toto situování mezi existující směry v psychologii však ještě zcela jednoznačně necharakterizuje spis a jeho autora ve smyslu filozofickém a antropologickém. Celý způsob výstavby např. jeho obecné psychologie ze skladby In-der-Welt-Sein – „možné“, „vztah a význam“, „skutečné“, „vnitřní a vnější“, „antilogická základní skladba subjektu“, dynamika a modely „sebe pohybu vnitřního“ (analogicky je pak speciální psychopatologie budována z předpokladů „nesouladu In-der-Welt-Sein“, z něhož jsou pak detailně odvozovány psychické anomálie a choroby) – ale i způsob kladení problémů, prezentace analýz a deskripcí, zejména však již samo pojmosloví svědčí o filozoficky závažnější, třebaže silně zprostředkované a transformované inspiraci Wysově v existenciálně filozofické, zantropologizované ontologii Heideggerově. Ostatně Wysso to otevřeně vyznává a svůj spis „vědecké přepisuje“ Martinu Heideggerovi. Budiž ovšem podtržena zprostředkovanost a transformovanost Heideggerova působení: realizuje se spíše v podobě, která už znamenala podstatnou revizi konceptu osamělého a tragického člověka, a která se formovala již od prvých poválečných let u Binswängera, Gebstatta, V. von Weizsäckera aj. zejména v procesu aplikace na speciální oblast poznání, na analýzu a terapii (duševně) nemocného člověka. Wysso se s těmito tvůrci „antropologického lékařství“ solidarizuje tak, že by celek jeho spisu bylo možno označit za nové – leckdy ovšem neotřelé – variace na základní intenci a témata, která v lékařské antropologii přežívají z filozofie existence, jsou však zkonkretizována a dále proměňována novým faktickým materiálem. Právě toto zkonkrétnění a zespecializování však dokládá, že antropologický náboj Wyssova spisu je eminentně postexistencialistický: antropologismus tu nechce být nevěcnou poetickou tragickou metafyzikou lidské existence, nýbrž chce vystupovat jako speciální, zdůvodněné vědní o člověku a jeho zvládnutelných možnostech založené na široké paletě věd (jak už uvedeno výše). Co však platí o celém postexistencialistickém antropologismu, platí i o antropologismu Wysově – „zvědeckění“ antropologismu nevede dál než k antropologizaci vědní o člověku.

*Jiří Cehl*

**Alfred Heuß: „Ideologiekritik“ – Ihre theoretischen und praktischen Aspekte;**  
Walter de Gruyter, Berlin–New York 1975, 129 S.

In der „Vorbemerkung“ zur obgenannten Schrift definiert der Verfasser sein Ziel: die „Freilegung“ des Weges zu einer wissenschaftlichen Erforschung der Ideologie, der – wie er meint – durch die „Herrschaft der marxistischen Ideologiebegriffes“ verstellt wurde. Als Repräsentant des „marxistischen Ideologiebegriffes“ gilt ihm die Frankfurter Schule, insbesondere Jürgen Habermas, als „marxistischer Ideologiebegriff“ demgemäß die Auffassung jeglicher Ideologie als falsches Bewußtsein. Ebenso wie Habermas („Erkenntnis und Interesse“, Suhrkamp Vlg., Frankfurt 1968) belastet sich auch Heuß nicht mit der Entwicklung des marxistischen Ideologiebegriffes und der marxistischen Erkenntnistheorie auf dem Boden des revolutionären, mit der

internationalen Arbeitsbewegung verbundenem Marxismus. Überdies unterstellt er zuweilen sowohl Marx als auch der „kritischen Theorie“ der Frankfurter Schule Ansichten, die ausschließlich seinem (Heuß) eigenem Mißverständnis zuzuschreiben sind. Der Leser hat also Mühe zu unterscheiden, wo Heuß' Kritik de facto gegen Habermas und die Frankfurter Schule, wo sie (meist durch Vermittlung über diese Schule) auch gegen Marx und den Marxismus und schließlich, wo sie gegen ihre eigenen Verzerrungen und Unterstellungen gerichtet ist.

Heuß bestimmt seine Position als phänomenologisch und antiidealistisch im Sinn des früheren Husserl. Faktisch kann sie wohl als wesentlich positivistisch gewertet werden, denn die Spitze ihrer Kritik ist gegen den Anspruch des Marxismus (und nicht nur des Marxismus) gerichtet, allgemeine Gesetzmäßigkeiten, besonders Gesetze der Entwicklung und des Fortschritts in der Geschichte aufdecken zu können. Dies sei ein „Griff nach der Totalität“ in der Theorie und führe dann direkt zu Totalitätsansprüchen in der politischen Praxis. Auf dem Wege dieser Konstruktion gewinnt Heuß' „Metakritik der »Ideologiekritik«“ einen wesentlich *politischen*, d. h. im vollsten Sinn des Wortes *ideologischen* Charakter.

Der Autor macht auch keinerlei Hehl aus seiner Parteilichkeit: nach den rein theoretischen, methodologischen und historisch-philosophischen Kapiteln über (II.) Gegenstand und Subjekt, (III.) Thematisierung des Subjektes und (IV.) Verabsolutierung des Subjektes, gelangt Heuß an den eigentlichen Feind, die (Frankfurter) „Ideologiekritik“ (V.). Hier weicht der akademische Ton zunehmend dem politisch polemischen, die philosophische Kategorie der Metapher, das neutrale Wort dem emotionell gefärbten, der ostentative Objektivismus der subjektivistischen Übertreibung und Karrikatur.

Die Kapitel II–IV stellen einen Versuch dar, das Ideologie-Problem vom phänomenologischen Standpunkt aus anzugehen. Aus dieser Sicht erscheint Ideologie als eine Art gedachter Einheit von Gegenstand und Subjekt der Erkenntnis. In der Reflexion beziehe das Subjekt nicht bloß das Ding, sondern sich selbst als Gegenstand in den Erkenntnisprozeß mit ein. Es könne sowohl der Gegenstand (Erkenntnisinhalt) als auch das Subjekt und seine historischen Lebensbedingungen zum Thema besonderer Forschung werden. Im ersteren Fall streift man (wie der Verfasser sagt, S. 10) die „Faktizität“ ab, d. h. man abstrahiert vom Subjekt und von den historischen und äußeren Bedingungen des Erkenntnisprozesses und gelangt zum „noetischen Kern“ einer Feststellung (eines Urteils), für dessen Beurteilung die Kategorien „wahr“ und „falsch“ zuständig sind. Oder aber (im letzteren Fall) „thematisiert“ man das Subjekt, wodurch – wenn dies nicht als Ersatz an die Stelle der gegenständlichen Orientierung, sondern als deren Vervollständigung geschieht – der gesamte Erkenntnisprozeß bereichert wird. Heuß sieht dies als Historiker ein und bestätigt u. a. auch die Legitimität der sog. Wissenssoziologie.

Wogegen er sich wendet ist das, was er „Verabsolutierung des Subjektes“ nennt. „Man kann bei der historischen Einordnung und damit also im Gefolge einer Thematisierung eines Subjektes zu einer unendlichen Vielfalt von Beziehungsfiguren gelangen“ – meint er – „aber niemals wird man von rechts wegen gerade in ihnen die Instanz finden, welche über die Wahrheit eines Gedankens entscheidet. Die Sachhaltigkeit einer Feststellung ist nicht auf Grund äußerer Bezüge zu gewinnen, sondern nur in der Einstellung auf den Gegenstand“ (S. 23). Und weiter: „wenn es wahr ist, daß das gegenständliche Denken zur planen Faktizität seiner selbst nicht gelangt und allein den Zugang zu ihr sich – durch Reflexion – zu öffnen vermag, im übrigen jedoch auf Erfahrung a posteriori angewiesen ist, dann ist umgekehrt ebenso wahr, daß die Faktizität, welche stets eine historische ist, das gegenständliche Denken wohl voraussetzt, aber nicht imstande ist, es zu erreichen, d. h. aus sich abzuleiten“ (ebenda).

Gegen wen sind nun diese Sätze gerichtet? Insbesondere: welcher Marxist, sofern er dieser Bezeichnung würdig ist, bestreitet, daß die Wahrheit eines Gedankens oder „Sachhaltigkeit einer Feststellung“ von ihrer Übereinstimmung mit dem Objekt abhängt? Heuß hätte nur aufmerksam z. B. Marx' Thesen über Feuerbach (besonders These 2), das IX. Kapitel in Engels' Anti-Dühring oder Kapitel II aus Lenins Materialismus und Empirio-kritizismus studieren müssen, um festzustellen, daß eine Verabsolutierung des Subjektes mit der marxistischen Erkenntnistheorie – ideologische Prozesse schließlich mit einbezogen – nichts zu tun hat. Niemand hat so ausdrücklich wie Lenin am Begriff der objektiven, vom Subjekt erkenntnisinhaltlich unabhängigen Wahrheit festgehalten und sich dagegen verwahrt, die Wahrheit als bloße sub-

jektive „ideologische Form“ oder „Organisationsform menschlicher Erfahrung“ anzusehen (vgl. V. I. Lenin, *Polnoje sobranije sočinenij*, tom 18, Moskva 1961, S. 123 ff.).

Da Heuß darauf besteht, die marxistische Ideologiekritik verabsolutiere das Subjekt und beruhe darauf, eine Behauptung anstatt auf ihre Sachhaltigkeit ausschließlich (!) auf ihre Entstehungsbedingungen hin zu prüfen (S. 46), muß er sich schließlich wundern, warum Marx sich nicht mit dieser Tätigkeit begnügt (zu der er doch nach Heuß den Anstoß gab), sondern sich so viel „unsägliche Arbeit mit dem »Kapital« gegeben hat“ (S. 68). Anstatt sich also ernstlich mit der Frage auseinanderzusetzen, wie Marx theoretisch und praktisch an das Verhältnis zwischen historischer und interessegebundener Bedingtheit der Erkenntnisprozessen einerseits und ihrem kognitiven Inhalt andererseits herangeht, konstruiert er Widersprüche zwischen dessen sachkundiger wissenschaftlicher Arbeit und einer Auffassung von Ideologiekritik, die bestenfalls eine Karrikatur von Marx' Ansichten darstellt. In Wirklichkeit entspringt sie Heuß' eigener Mischung von mißverständlicher „Frankfurter“ Theorie, überschätzten (bis auf Fichte zurückreichenden) Zusammenhängen des Marxismus mit dem deutschen Idealismus und vielleicht auch vulgarisierter „marxistischer“ Praxis.

Recht hat Heuß insofern, als die Frankfurter Philosophen mit Vorliebe in ihrer literarischen Praxis sich auf das Analysieren der historischen und klassenbedingten Wurzeln und Funktionen ideeller und kultureller Strömungen beschränken, also Ideologiekritik treiben, ohne die Notwendigkeit einer fachwissenschaftlichen Analyse der gegebenen Bewußtseinsinhalte ins Auge zu fassen. Marx mußte von der Philosophie zur Ökonomie übergehen, um das „Kapital“ schreiben zu können, sachkundiger Politiker werden, um erfolgreicher Führer der internationalen Arbeiterklasse zu sein u. s. w. Das sehen gewöhnlich seine positivistischen Kritiker nicht, die ihm, ähnlich wie auch Heuß, seit jeher vorgeworfen haben, seine Theorie sei ein ausschließliches Produkt philosophischer Spekulation und ihr Erfolg sei nur ihrer massenpsychologischen Wirkung zu verdanken. Die Frankfurter „Marxisten“ setzen sich, zum Unterschied von Marx, oft in großzügigster Weise über das empirisch fachliche Wissen (und auch über die praktische revolutionäre Tätigkeit) hinweg. Um ein Beispiel anzuführen: Marcuse akzeptiert weitgehend Freuds „Metapsychologie“ (und lehnt seine Philosophie ab), ohne die Kritik der antifreudistisch orientierten Fachpsychologen zur Kenntnis zu nehmen. — Es wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn Heuß diese Einseitigkeit der „Ideologiekritik“ der Frankfurter Schule unter die Lupe nähme. Anstatt dessen vergrößert er sie, indem er sie auf das Niveau eines theoretischen Prinzips erhebt und dieses obendrein Marx zuschiebt.

Während nun Heuß die marxistische Auffassung der dialektischen Einheit von historisch-gesellschaftlichem Objekt und Subjekt nicht einmal wahrzunehmen imstande ist und den marxistischen Ideologiebegriff zu einer Verabsolutierung des Subjektes verzerrt, kommt seine eigene Auffassung des Objekt-Subjekt-Verhältnisses nicht über eine metaphysische Trennung beider hinaus. Seine anfangs deklarierte Bemühung, Subjekt und Erkenntnisprozeß auch als Gegenstand der Erkenntnis zu begreifen, wird nicht zu Ende geführt, denn die Überwindung der Trennung von Objekt und Subjekt ist nur auf Grund der Erfassung des Erkenntnisprozesses als eines historisch-gesellschaftlichen Phänomens und des Einbezugs der historisch-gesellschaftlichen Praxis in die Beurteilung des Erkenntnisprozesses möglich. Das ist allerdings ein Standpunkt, der Heuß absolut fremd ist. Deshalb muß bei ihm das Historisch-Gesellschaftliche „äußere Beziehung“ im Verhältnis zum „Gegenstandt“ bleiben und die Historisierung („Vergegenständlichung“) darf das Subjekt nicht mit einbeziehen. „Jede Historisierung ist eine Vergegenständlichung, aber in dem Moment, in dem ich denke und handle, bin ich voll und ganz Subjekt. Niemand kann mir diesen Charakter nehmen, es sein denn, er hebt mich in dem, was ich bin, auf,“ behauptet Heuß und argumentiert weiter: „Bevor ich vergegenständliche, muß etwas da sein, das ich vergegenständliche. Wenn ich aber noch nicht gedacht oder irgendwie gehandelt habe, kann ich nicht vergegenständlicht werden. Jenes muß also vorangegangen sein und kann mit diesem nicht zusammenfallen. Sich von vornherein »historisch« zu sehen, ist daher gleichbedeutend mit der Vorwegnahme von etwas Späterem“ (S. 51).

Hier haben wir es mit mindestens viererlei Fragen zu tun, die von Heuß auf einen Haufen geworfen und verwechselt werden:

1. die Frage, ob das erkennende und tätige Subjekt im Akt der Erkenntnis und Tätigkeit *objektiv* zugleich geschichtliches *Objekt* ist, d. h., ob es objektiven Gesetz-

mäßigkeiten der Geschichte unterliegt, als Mitglied einer sozialen Klasse und anderer Gruppen Mitträger ihrer objektiven Interessen und mehr oder weniger auch derer Bewußtseins ist; oder aber, ob dieses Subjekt, sobald es Subjekt ist, objektiv sozusagen aus seinen gesellschaftlichen Lebensbedingungen „aussteigt“ und damit aufhört auch Objekt zu sein;

2. die Frage, ob, inwieweit und unter welchen Bedingungen das Subjekt, das zugleich Objekt im obgenannten Sinn ist (die gegenteilige Alternative ist offensichtlich absurd), bei all seiner gesellschaftlichen Bedingtheit und Gebundenheit die gesellschaftliche und historische Realität objektiv, d. h. wahrheitsgetreu zu erfassen vermag;

3. wenn eine relativ objektive Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit (durch dieses Subjekt) möglich ist, die Frage, ob eine auf historisch-gesellschaftlichen Analysen beruhende Verallgemeinerung es (ihm) ermöglicht, auch relativ objektive Schlüsse hinsichtlich der durchschnittlichen, allgemeinen Richtung des gesellschaftspolitischen Denkens und Verhaltens der einzelnen Gesellschaftsklassen oder anderer Gruppen für die Zukunft vorzusagen;

4. die Frage, ob, wie und wann so eine Voraussage auch auf das Denken und Verhalten einzelner Personen ausgedehnt werden kann.

Anstatt an diese Fragen sachlich heranzutreten, d. h. anstatt sie auf der Ebene zu erörtern, auf der sie zum geschichtsphilosophischen und soziologischen Ideologiebegriff wirklich in Beziehung stehen und auf der sie auch von ernst zu nehmenden Marxisten behandelt werden, begnügt sich Heuß auf dem Gebiet der Geschichtsphilosophie mehr oder weniger mit der glatten Ablehnung seiner eigenen oder der Habermasschen Entstellungen und verschiebt dann überdies die Polemik auf das Feld der politischen Psychologie und insbesondere der politischen und wissenschaftsprofessionellen Moral.

„Verabsolutierung des Subjektes“ ist die wichtigste dieser Entstellungen. Heuß versteht unter dieser „Verabsolutierung“ nicht nur die den Marxisten vorgeworfene Verdrängung der Objekt-orientierten Forschung durch die Subjekt-Analyse, sondern auch die Anerkennung der objektiven Existenz des Allgemeinen in der Geschichte. Allgemeine gesellschaftstheoretische Begriffe seien wesentlich nur idealistische Hypostasen. Im besonderen ist damit der Fortschrittsbegriff gemeint. „Eine progressistische Weltgeschichte“ sei „eine Unmöglichkeit“ und „wenn evolutionistisches Denken (...) eines gelehrt hat“, so sei es „die Erfahrung, daß er (der Progressismus) kein durchgängiges Prinzip bedeuten kann und gerade die großen Wandlungen der Geschichte von ihm her nicht zu erklären sind“ (S. 38). Der Progressismus urteile „über Fragen der Erfahrung auf Grund eines vorgegebenen Wissens“ und beanspruche damit „die Geschichte a priori zu kennen“ (ebenda). — Diese Behauptungen, die nicht näher unter Beweis gestellt werden, beruhen offensichtlich auf der Methode des Alles oder Nichts. Da jeder wesentliche, dauernde, allgemeine Fortschritt in der Geschichte meist auch von schmerzlichen zeitweiligen Rückschlägen auf diesem oder jenem Teilgebiet begleitet wird, da es Zeiten gab, da sich die historische Entwicklung während tausender Jahre unsagbar langsam vollzog, da sie nicht überall genau demselben Schema folgte, da auch in der neuesten Zeit reaktionäre Kräfte den allgemeinen Fortschritt für Jahrzehnte aufhalten können u. s. w., erscheint die Fortschrittsidee allgemein den bürgerlichen Ideologen als eine „Unmöglichkeit“. Und da Karl Marx nicht jedes Detail, jede zufällige Kurve der Geschichte vorzusagen imstande war (als ob er jemals so etwas versucht, oder auch nur für möglich gehalten hätte), ist nach Heuß jede Voraussage allgemeiner geschichtlicher Tendenzen überhaupt unmöglich. Erst wird den Marxisten unterschoben, daß sie alles zu wissen beanspruchen, was sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der Geschichte abspielt. Da sie natürlich über kein solches Wissen verfügen, gilt dies als Beweis, daß überhaupt keine objektiven gesellschaftlichen Voraussagen möglich sind. Theoretisch liegt Heuß' Fehler hier in seiner Unfähigkeit das dialektische Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, Gesetzmäßigem und Zufälligem und derer jeweiligen Erkennbarkeit zu fassen. Wegen der vielen Bäume kann er den Wald nicht sehen.

Wahrlich um die „Unwissenschaftlichkeit“ der marxistischen „Anmaßungen recht herauszustreichen, verweist der Autor noch auf den Ursprung des „universalistischen Progressismus“ aus dem Glauben: aus dem Christentum (S. 36–37) und aus der spekulativen idealistischen deutschen Philosophie (S. 38–41). Die „Armseligkeit“ der „marxistischen“ Fassung des Fortschrittsbegriffs läßt er dann am reduzierenden Schema *Entfremdung* und *Aufheben der Entfremdung* erkennen (S. 40–45), wo-

für allerdings eher der „neo-marxistische“ Revisionismus als Heuß selbst die Verantwortung trägt. Mit Marx' faktisch und wissenschaftlich fundierter materialistischer Geschichtsauffassung hat dies freilich wenig zu tun; mit der „Verabsolutierung des Subjektes“ nur so viel, daß die marxistische Anerkennung von Gesetzmäßigkeit und Fortschritt von Heuß hier nur auf jene „äußeren Beziehungen“ (die sozialen Bedingungen) des Erkenntnisprozesses bezogen werden, nicht aber auf den Gegenstand dieses Prozesses.

Mit dieser gnoseologischen Dimension seiner Kritik, die wie erwähnt, nur Heuß' Mißverständnis des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem, von theoretischer und empirischer Forschung bekundet, verbindet der Verfasser noch eine praktisch politische: die marxistische „Anmaßung“ einer relativen Kenntnis (Heuß unterschiebt hier allerdings *absolute* Kenntnis) der gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze führe zu Intoleranz und Totalitarismus. Die „Ideologiekritik“ sei hauptsächlich ein Mittel, alle Gegner dieses angeblichen Totalitätsanspruches mundtot zu machen.

An diesen Einwänden des Autors manifestiert sich nicht nur ein Mißverständnis des Marxismus und der Frankfurter Schule, sondern auch Heuß' eigene positivistische und politisch antikommunistische Position. Eine Position die, nebenbei bemerkt, auf sich selbst die Forderung des gegenüber dem Marxismus proklamierten „Antidogmatismus“ absolut nicht anzuwenden bereit ist. Ihre „Wahrheit“, ebenso wie die „Rückständigkeit“ und wissenschaftliche „Antiquität“ des Marxismus sind des Autors unerschütterlicher Glaube, „Selbstverständlichkeiten“, über die man eigentlich gar nicht mehr diskutieren sollte (vgl. S. 36, 80 u. s. w.).

Heuß' weitere Entstellungen der marxistischen Theorie sind in Kürze folgende: Reduktion des menschlichen Subjektes auf ein „ausschließlich (!) handelndes, ökonomisch handelndes, d. h. arbeitendes“ (S. 73), des Produktionsprozesses auf Produktivkräfte (S. 73–74), Ableitung des Klassenbewußtseins unmittelbar aus dem Niveau der Produktivkräfte (S. 74), seine Beförderung zum Hauptmerkmal der Gesellschaftsklassen und eine darauf beruhende „Erklärung“ der Entstehung der Klassen anstatt auf Grund ihrer ökonomischen Basis auf dem eines bewußten Gewaltaktes (S. 75). Politische Gewalt („Repression“) und politische Institutionen werden zum Teil (sofern sie als „notwendig“ betrachtet werden) unvermittelt aus dem Stand der Produktivkräfte abgeleitet (S. 75–76) und das Ziel des Befreiungsprozesses der Menschheit intellektualistisch als „herrschafftstfreie Diskussion“, „zwanglose Interaktion“ oder „herrschafftstfreie Kommunikation“ (S. 76) charakterisiert. Es muß Heuß zugestanden werden, daß ein Großteil, besonders die letzteren zwei Punkte, dieser verzerrenden Interpretation des Marxismus auch hier weniger sein Werk, als das von Marcuse und Habermas ist. Dieses Gespenst von „Marxismus“ ins Lächerliche zu ziehen macht ihm natürlich keine besonderen Schwierigkeiten.

Zuweilen gelingt es auch Heuß, auf wirkliche wesentliche Fehler der Frankfurter Schule hinzuweisen, die er allerdings nicht als antimarxistisch erkennt: ihre hegelianische, oder eher junghegelianische Überschätzung des „Geistes“, der „Rationalität“, der rein philosophischen Kritik und den aus ihr resultierenden intellektualistisch-aristokratischen Elitarismus (S. 45, 60–62, 68–69, 86–87), ihre romantische Kritik an der modernen Technik und Wissenschaft (S. 62–63), ihren historischen Utopismus (S. 80).

Heuß' starke Betonung der mutmaßlichen politischen und moralischen Konsequenzen der Ideologiekritik ist umso bemerkenswerter, als sie gerade das darstellt, was er an der „Ideologiekritik“ beanständet, nämlich eine Art Argumentation ad hominem. Heuß fühlt sich (und die anderen Gegner des Marxismus) durch die Ideologiekritik in seinem Anrecht auf ein günstiges Arbeitsklima, auf Solidarität und Friedensraum angegriffen, denn die Quintessenz der Ideologiekritik sei „eine methodisch herbeigeführte Diffamierung“ durch solche Ausdrücke wie „bourgeois“, „spätkapitalistisch“, oder „imperialistisch“; die „Ideologiekritiker“ zerbrechen so „die Grundlagen menschlicher Kommunikation“; indem sie den „Ideologieverdacht“ auf den Andersdenkenden lenken, erklären sie diesen nach Heuß von vornherein als unzulänglich, als geistigen Krüppel (S. 53–59); eine historische Beurteilung lebender Menschen sei eine Vergegenständlichung derselben und damit eigentlich ihre Verweisung „aus dem Reich der Lebenden in den Hades“ (S. 65). Die Erklärung dessen, warum Klassencharakter bezeichnenden Termini, die eventuell ein Resultat ernster gesellschaftskritischer Forschung sind, diese moralische Macht zukommt, bleibt uns Heuß im allgemeinen schuldig.

Von dieser „Liquidierung“ des Gegners auf dem Gebiet der Theorie und der Moral

sieht er jedoch einen direkten Übergang zur politischen und physischen Vernichtung. Das Wesen dieser Konstruktion besteht darin, daß Heuß den „Ideologiekritikern“ an Stelle ihrer realen Ideologiekritik, d. h. anstatt ihres Bestrebens nach der Aufdeckung der gesellschaftlichen und Klassenbedingtheit von *Ideen*, Kritik am „Geburtsfehler“ (gemeint ist offensichtlich die Klassenherkunft) der *Träger* dieser Ideen in die Schuhe schiebt und von hier kurzerhand daran erinnert, daß seit dem ersten Weltkrieg „Millionen Menschen nur deshalb hingemordet wurden, weil sie das waren, was sie nicht anders sein konnten, und wie durch den Geist eines solchen Wahnsinns eine ganze Welt zerstört wurde“ (S. 67). — Die oberflächliche Gleichstellung von Frankfurter „Ideologiekritik“, Kommunismus und Faschismus ist natürlich selbst falsches Bewußtsein auf niedrigstem Niveau und hängt nur an dem dünnen Faden, daß alle diese Richtungen irgendwie weltanschaulich, parteilich und antipositivistisch orientiert sind, wobei wirklich wesentliche Gegensätze zwischen ihnen ignoriert werden. Der Vorwurf der Diffamierung fällt auf Heuß selbst zurück, denn es kann wohl keine schlimmere Stigmatisierung geben, als jemanden den Faschisten deutscher Prägung anzugleichen. Heuß, der dies tut und historische Beispiele liebt, dürfte wissen, daß unter dem Vorwand der Verteidigung der Freiheit gegen die so stigmatisierten wirklichen oder vorgeblichen Marxisten gewöhnlich terroristische Diktaturen errichtet werden (als letztes Beispiel sei Chile genannt), die dann auch mit den antikommunistischen bürgerlichen Demokraten kurzen Prozeß machen.

Die von Heuß gefürchteten politischen Konsequenzen der „Ideologiekritik“ sind auch insofern falsch, als der Autor den „Marxismus“ der Frankfurter Schule offensichtlich ernst nimmt und sie für „ein Vehikel revolutionärer Strategie“ (S. 91) hält. Andererseits, darin was er fürchtet, erscheint wirklich sein bourgeois-reaktionärer Charakter. (Wir bitten wegen dieser „Stigmatisierung“ um Vergebung.) Die Ideologiekritik wolle den bis nun sich recht wohl fühlenden Menschen im fortgeschrittenen Kapitalismus (konkret: in der BRD) einreden, daß sie eigentlich krank seien, den sozialen Frieden und die soziale Zufriedenheit stören (S. 93), jegliche Herrschaftsstruktur vernichten (S. 96 ff.), solche Begriffe wie *Toleranz*, *Freiheit*, *Demokratie* in ihrer traditionellen (d. h. bürgerlichen) Bedeutung und die sie schützenden Institutionen abschaffen, die Verfassung innerlich aushöhlen (S. 100 ff.), die Menschen der marxistischen Manipulation und Indoktrination aussetzen (S. 104 ff.). Damit gehöre „Ideologiekritik“ „in den aktuellen Zusammenhang einer Liquidierung wirklicher Entscheidungsfreiheit“ und bedeute „die Auslieferung des selbständigen Urteils in die Verfügung des »Ideologiekritikers«“ (S. 128).

Entsprächen diesen Anschuldigungen die realen Möglichkeiten, könnten sich die Frankfurter, sofern sie sich für Revolutionäre halten, durch die ihnen zugeschriebene Macht beinahe geehrt fühlen. Heuß hat jedoch eher in anderer Hinsicht recht, nämlich dort, wo er eine (sozial)psychologische Charakteristik der Frankfurter „Ideologiekritik“ versucht. Da deutet er diese Kritik als „Symptom der Schwäche“, „Abstinenz von der Tat“ und zugleich „Abdeckung gegen jeden Verantwortungszwang“, als „Mißvergnügen des »frustrierten« Intellektuellen“ gegenüber „demjenigen, der die Selbstverständlichkeit des Daseins für sich hat“ (S. 107). Die anderen Bestimmungen, um die sich Heuß auf dieser Ebene bemüht, sind ausschließlich von seinem eigenen einseitigen Widerwillen gegen die Repräsentanten der Frankfurter Schule und seiner Konformität mit der bestehenden kapitalistischen Ordnung getragen. Doch die oben zitierten Stellen enthalten wahrscheinlich ein großes Stück Wahrheit. Abgesehen von den eng individuellen Motivierungen ihrer einzelnen Träger, gehört die Frankfurter „Ideologiekritik“ (und die gesamte Ideologie dieser Schule) sicher in das Arsenal des sowohl von den Massen als auch von der herrschenden Klasse losgelösten kleinbürgerlichen Intellektuellen. Dieser Intellektuelle fristet sein Dasein zu sehr am Rande der offiziellen Klassengesellschaft, um sich mit ihr zu identifizieren, lebt zu individualistisch, um sich in die revolutionäre Arbeiterbewegung tatkräftig und verantwortungsvoll einzuschalten. Seine Unzufriedenheit macht sich am ehesten in pseudoradikaler Kritik und spontanen Revolten Luft. Die Ideologie der Frankfurter Schule ist zum Teil ein theoretischer Ausdruck dieser Tendenz. Das Buch von Alfred Heuß — eine theoretisch-ideologische, bürgerlich konservative Reaktion auf dieselbe.