

Joachim Stiller

Max Horkheimer und
Theodor W. Adorno

Materialien zu Max Horkheimer und Theodor
W. Adorno

Alle Rechte vorbehalten

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno

Ich lasse nun das entsprechende Kapitel von Ehlen, Haeffner, Ricken folgen (Philosophie des 20. Jahrhunderts):

„Max Horkheimer (am 14.02.1895 in Stuttgart geboren, am 07.07.1973 in Nürnberg gestorben) und Theodor Wiesengrund Adorno (am 11.09. 1903 in Frankfurt a.M. geboren, am 06.08.1969 in Visp gestorben) waren die bedeutendsten philosophischen Köpfe eines Kreises von meist jüdischen Philosophen, Ökonomen, Psychologen und Literaturkritikern, die von der Marxschen Gesellschaftskritik beeinflusst waren und über das „Institut für Sozialforschung“ in Frankfurt (seit 1922) untereinander in Verbindung standen („Frankfurter Schule“). Nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten emigrierten beide Philosophen in die USA.

Nachhaltig haben die dort gemachten Erfahrungen ihr Denken geprägt. Horkheimer formulierte in seinem Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“ aus dem Jahr 1957 die gemeinsamen Grundsätze ihres Denkens; seither wurde auch der Begriff „Kritische Theorie“ zum Kennwort ihrer Philosophie. In den USA arbeiteten beide an dem Werk „Dialektik der Aufklärung“ (veröffentlicht 1947). Nach dem Kriege lehrten sie an der Universität Frankfurt a.M. Zu Horkheimers einflussreichsten Arbeiten gehört „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“ (1967). Für Adorno sind zu nennen „Minima Moralia“ (1951); „Jargon der Eigentlichkeit“ (1964), eine Auseinandersetzung mit M. Heidegger; „Negative Dialektik (1966). Adorno ist außerdem mit musiktheoretischen und literaturkritischen Untersuchungen hervorgetreten.

Horkheimer wendet sich mit seinem programmatischen Aufsatz [„**Traditionelle und kritische Theorie**“] gegen die „traditionelle“ Denkweise, die, weil sie es dabei belässt, das unmittelbar Gegebene wissenschaftlich zu analysieren, ohne seine geschichtliche Bedingtheit und somit seien Veränderlichkeit zu beachten, zur Verfestigung bestehender Unrechtsverhältnisse beiträgt. Die „kritische Theorie“ versteht das Einzelne als Produkt einer gesellschaftlichen Praxis; sie ist darauf gerichtet, diese Praxis über sich selbst aufzuklären, und will so die „Unvernunft“ und Unmenschlichkeit der bestehenden Gesellschaft überwinden und ein „vernünftiges“ menschliches Zusammenleben ermöglichen. In den späteren Jahren hat eine eher pessimistische Sicht der Geschichte den emanzipatorischen Impuls Horkheimers eingeholt.

1. Dialektik von Unterwerfung und Fortschritt

Wie konnte Geschichte zu dem werden, was sich gegenwärtig als Faschismus zeigt? Mit dieser Frage setzt die Dialektik der Aufklärung ein. Ähnlich wie für Marx ist Geschichte auch für Adorno und Horkheimer die Geschichte menschlicher Herrschaft [**und Herrschaftsverhältnisse**]; doch erklären sie diese nicht aus den Produktionsverhältnissen [**Das ist praktisch genau das, was ich suche**]. Ihre Kritik richten sie über die Eigentumsordnung hinaus auf das Denken, in welchem sie das maßgebliche „Organ der Herrschaft“ erkennen (GS 3, 138). Mit Hilfe der Vernunft und deren „ideellen Werkzeugen“, den Begriffen (GS 3, 56), erhebt der Mensch sich zur Herrschaft über die Natur und erfährt sich selbst als Subjekt. Diese Weise der Selbstwerdung des Menschen aber beruht auf der „Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen“; Horkheimer und Adorno erkennen in diesem Akt zugleich den Ursprung der Dialektik der Geschichte, denn „die

Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, wofür sie die Macht ausüben“ (GS 3, 25).

Der Versuch, sich die Natur zu unterwerfen, beginnt bereits mit dem Mythos (GS 3, 16), doch erst die aufklärerische Auflösung des Mythos führt zum Triumph des Subjekts über das Objekt. Aufklärung will, dass „die Materie endlich ohne Illusion (...) verborgener Eigenschaften beherrscht“ werde (GS 3, 22). Sie erreicht dieses Ziel, indem sie die naturgegebene Vieldeutigkeit unter ein logisch Allgemeines fasst, begrifflich gliedert und so auch berechenbar und beherrschbar macht. Aufklärung, die sich alles unterwirft, wird aber selbst zur Herrschaft und „schlägt in Mythologie **[um und]** zurück“ (GS 3, 16). Der Positivismus, der „Mythos dessen, was der Fall ist“ (GS 3, 10), ist die jüngere Gestalt der zur Herrschaft gewordenen Aufklärung. Der Vollzug dieser Herrschaft - durch Einebnen des Einmaligen und Besonderen mittels der Allgemeinbegriffe, schließlich durch System und Ordnung in Wissenschaft und Bürokratie - hat zugleich die Entfremdung von der Natur wachsen lassen. Die mit jenen Herrschaftsinstrumenten geformte Zivilisation ist zur blinden Naturmacht gegenüber dem Subjekt geworden. „So führt Zivilisation als auf ihr letztes Ergebnis auf die furchtbare Natur zurück“ (GS 3, 134). **[Es ist ganz interessant, aber Horkheimer und Adorno liefern im Grunde die Erklärung für Cassirers Spätwerk nach: Die Gesellschaft fällt in den Mythos zurück, weil die neue Herrschaft (Nationalsozialismus) zum Mythos wird...]**

Paradigma für „Selbsterstörung der Aufklärung“ ist der „listenreiche“ Odysseus, das ‚Urbild‘ des bürgerlichen Individuums (GS 3, 61). Die Rationalität der List, mit der er sich der Gewalt mythischer Naturkräfte entzieht, lässt ihn zwar eigenes Selbstbewusstsein und Freiheit gewinnen. Aber: Indem er auf die Frage nach seinem Namen sich „Niemand“ (Oudeis) nennt, „verleugnet das Subjekt Odysseus die eigene Identität, die es zum Subjekt macht, und erhält sich am Leben durch Mimikry ans Amorphe“ (GS 3, 86). In der List, die auch das menschliche Opfer gegenüber der Gottheit kennzeichnet, ist das „Urprinzip“ der bürgerlichen Gesellschaft, der Tausch, vorgebildet, „wo alles mit rechten Dingen zugeht, wo der Vertrag erfüllt wird und dennoch der Partner betrogen“ (GS 3, 79).

2. Gesellschaft als Totalität

Im kapitalistischen Tauschhandel werden die Güter nicht an ihrem konkreten Gebrauchswert, sondern an einem abstrakten Marktwert gemessen. **[Das spielt allerdings keine Rolle...]** Damit ist das Muster der gesellschaftlichen Beziehungen vorgegeben. Alles wird, weil auf eine abstrakte Wertgröße reduziert, untereinander vergleichbar und austauschbar (GS 3, 23f.). Jedes Besondere und Individuelle büßt in der von Zahlungen und Gleichungen, vom Tausch- und Äquivalenzdenken beherrschten bürgerlichen Gesellschaft seinen einmaligen Eigenwert ein. Die so entstehende „falsche Identität von Allgemeinem und Besonderem“ (GS 3, 141) ist die eines „Funktionszusammenhangs“, in dem die „Einzelspontaneitäten und –qualitäten [...] virtuell, als ohnmächtig vom Ganzen abhängig“, ausgeschaltet sind. Das Individuum „hat keinerlei Inhalt, der nicht gesellschaftlich konstituiert“ wäre. So kann Adorno Hegels Diktum umkehrend sagen „Das Ganze ist das Unwahre“ (GS 4, 55), denn anders als für Hegel ist für Adorno das Ganze nur als unversöhnter gesellschaftlicher Herrschaftszusammenhang erkennbar. Das Wahre, wenn es denn überhaupt möglich ist, müsste erst noch geschaffen werden.

3. Nichtidentität

Die in der gesellschaftlichen Praxis wirksamen Widersprüche setzen sich fort im Denken. „Was die Gesellschaft antagonistisch zerreißt, das herrschende Prinzip, ist dasselbe, das vergeistigt, die Differenz zwischen dem Begriff und dem ihm Unterworfenen zeitigt“, heißt es in Adornos „Negativer Dialektik“ (GS 6, 52). Das Denken selbst ist zum Herrschaftsakt geworden. Begriffliches Denken kann dem Gegenstand nicht gerecht werden, denn indem es ihm unter den Allgemeinbegriff subsummiert, vergewaltigt es seine Einmaligkeit und tendiert darauf, „idealistisch“ ihn sich identisch zu machen. Gegenüber diesem Versuch des begreifenden Subjekts, das Objekt im Denken zu vereinnahmen, - ein Versuch, der nur den falschen Schein gelungener Identität, der der Gesellschaft eigen ist, zurckspiegelt – fordert Adorno, die bleibende Nichtidentität des Objekts zu wahren. Indem philosophisches Denken hierzu sich anschickt, wird es dialektisch. „Dialektik ist das konsequente Bewusstsein von Nichtidentität“ (GS 6, 17).

Doch eine derartige Dialektik scheint unmöglich, denn wie könnte das Nichtidentische anders bestimmt werden als wieder begrifflich? Sie müsste versuchen, „ber den Begriff mit dem Begriff hinauszugelangen“ und „ans Begrifflose heranzureichen“. Wenn überhaupt, so kann dieser Versuch immer nur annähernd gelingen, indem das „Bewusstsein“ sich gleichsam „bewusstlos“ versenkt „in die Phänomene, zu denen es Stellung bezieht“ (GS 6, 21,27, 38).

Negativ dialektisches Denken zielt also darauf, das Andere als das Verschiedene gelten zu lassen – ein Ziel, zu dem letztlich „nicht allein das Bewusstsein, sondern eine versöhnte Menschheit zu befreien wäre“. Versöhnung, in der die Entfremdung aufgehoben ist, bedeutet deshalb nie, die Distanz zu den Dingen und Menschen einzuebnen. Im Gegenteil: „Der versöhnte Zustand annektiert nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, dass in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen“ (GS 6, 191f.). Diesem Ziel negativer Dialektik entsprechen das Postulat vom Vorrang des Objektes und die Zurückweisung des Systemdenkens.

4. Der Vorrang des Objektes und Dialektik als „Antisystem“

Die Wahrung des Nichtidentischen vor dem identifizierenden Zugriff des Subjekts „schuldet“ das Denken dem „Vorrang des Objekts“ in der dialektischen Subjekt-Objekt-Vermittlung. Adorno begründet diesen Vorrang damit, dass das Subjekt stets der Vermittlung durchs Objektbedarf, um Subjekt zu sein, dass es folglich diesem gegenüber niemals „das radikal Andere“ ist; das Objekt bleibt „in seiner Andersheit dem Subjekt immer vorgegeben“ (GS 6, 186, 184)

So lange das gesellschaftliche System eine Totalität von Widersprüchen ist, muss ein nach Wahrheit strebendes Denken diese Widersprüchlichkeit sichtbar machen wollen; es darf nicht eine harmonisierende Synthese anstreben, sondern muss prinzipiell unabgeschlossen bleiben. Ein Denken, das der Versuchung zum System erliegt, würde mit ihm nur den trügerischen Schein einer vernünftig gegliederten Welt reproduzieren. Eine Theorie der Gesellschaft, die zu benennen beansprucht, „was insgeheim das Getriebe zusammenhält“ (GS 8, 196), kann nur im Widerstand gegen den gesellschaftlichen Schein gewonnen werden, das heißt, sie muss auf die Merkmale definatorischer Eindeutigkeit und logisch-systematischer Geschlossenheit verzichten. Negative Dialektik befindet sich nicht nur in Gegnerschaft zum idealistischen Systemdenken, sondern auch zu den positivistischen Sozialwissenschaften, denen Adorno vorwirft, sie würden mit ihrem Streben, das Gegebene mit quasi-naturwissenschaftlicher

Exaktheit zu erfassen, sich diesem ausliefern und es in seinem Zwangscharakter ideologisch bestätigen. Ideologischen Charakter können nicht nur Denkformen und –inhalte annehmen, sondern schon die gesellschaftlichen Bedürfnisse selbst, vorab „das dringlichste heute“, das nach „Sekurität“. Wo eine Philosophie etwas „Festes“ verspricht, an das man sich angesichts der bestehenden gesellschaftlichen Widersprüche, die „diese Sehnsucht blockieren“, halten könnte, bietet sie nur die Sicherheit des gesellschaftlichen Herrschaftszusammenhangs. Die aus Logik und Prinzipien konstruierten „invarianten Gerüste“ einer derartigen Philosophie „sind nach dem Ebenbild des allgegenwärtigen Schreckens geschaffen, des Schwindels einer vom totalen Untergang bedrohten Gesellschaft“ (GS 6, 100).

Doch auch Adornos dialektisches Denken muss es beim Gestus des Widerstandes belassen, schon weil es auf Begriffe und Logik angewiesen bleibt und ihm mit ihnen auch deren Begrenztheit eingepflanzt ist. Insofern ist auch die negative Dialektik „falsch, identitätslogisch, selbst das, wogegen sie gedacht wird“ (GS 6, 150. vgl. 397). Dem Ideologieversacht, den Adorno gegen jedes begriffliche, Wahrheit beanspruchende Denken erhebt, kann auch seine eigene Philosophie sich nicht völlig entziehen. Sie müsste, „in eins Abdruck des universalen Verblendungszusammenhangs und dessen Kritik, in einer letzten Bewegung sich noch gegen sich selbst kehren“ (GS 6, 397).

5. Versöhnung und Rettung

„Mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen“, proklamiert Adorno als Ziel seines Philosophierens (GS 6, 10). Mit dem Zweifel, ob die „Kraft“ hierfür ausreiche, ist doch zugleich die Möglichkeit trugloser Wahrheit signalisiert. „Philosophie, wie sie im Augenblick der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen“ (GS 4, 281). Was aber kann die Hoffnung rechtfertigen, dass es sich lohnen könnte, auf eine eigentlich unbegreifliche Kraft des Subjekts vertrauend den Durchbruch zu wagen? Der nüchterne Blick auf die Geschichte verbietet, auf Erlösung zu hoffen: „Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen“; sie ließe vergessen, was Herrschaft ausmacht, und trüge so zu ihrer Verfestigung bei. Doch selbst in seinen „Brüchen“ ist das Seiende noch „durchsetzt von den stets wieder gebrochenen Versprechungen jenes Anderen“. Sollte dieses „Anderen“ tatsächlich Inbegriff der Erlösung sein, müsste es in der sinnlichen Geschichte erfahrbar werden können – als „Auferstehung des Fleisches“ wäre es konsequent gedacht.

Die Aporie ist nicht aufgelöst: Obwohl dem Begriff der Erlösung keine Wirklichkeit entspricht, - „könnte [er] nicht gedacht werden, wenn nicht in der Sache etwas zu ihm drängte“ (GS 6, 346f.). Ohne den „göttlichen Namen“ bleibe, „was immer ist, bleich, farblos, gleichgültig“. Die Farbe, die von ihm her ausgehen kann, ist aber die eines „Scheins“. Die Kraft, im „Schein“ dennoch die Möglichkeit des Anderen wahrzunehmen (vgl. GS 6, 389f.) und der „Enthauptung“ des Gedankens zu widerstehen, ist ungeachtet des universalen Verblendungszusammenhangs nicht völlig geschwunden. Der Gedanke, „der sich nicht enthauptet, mündet in Transzendenz, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre“ (GS 6, 391).

Ein Unterpfeiler dafür, dass diese „Idee“ nicht trügerisches Blendwerk ist, sieht Adorno in der Kunst. Dem, der fähig ist, Kunst zu schaffen und wahrzunehmen, kann in der Begegnung mit ihr, zumal mit der Musik – durch den trügerischen Schein „konstitutiver Subjektivität“ hindurch – unzerstörbare Schönheit in einem Vorschein als real möglich aufleuchten. Dass „Kunstwerke da sind, deutet darauf, dass das Nichtseiende sein könnte“ (GS 7, 200; vgl. GS 6, 385). Adorno kann deshalb sagen, er wisse sich mit „Metaphysik, die der Nichtigkeit nicht das letzte Wort lassen will, „solidarisch im Augenblick ihres Sturzes“ (GS 6, 400).

6. Würdigung

In Adornos Philosophie hat die Lebenserfahrung eines für „Herrschaft“ in höchstem Maße sensiblen menschlichen Subjekts gedanklichen Ausdruck gefunden. Seine Philosophie entspringt dem Glauben der Aufklärung, dass trotz der allseits begegnenden Unvernunft das Dasein dennoch nicht absurd sein könne; sie ruft dazu auf, nicht nachzulassen, kritisch die Vernunft zu gebrauchen in der Hoffnung, ihre Kritik könne zum Schwinden bringen, was einer herrschaftsfreien Welt und autonomer Selbsterfahrung entgegensteht. Dessen ungeachtet weiß der Philosoph, dass die „Kraft des Subjekts“, an welche er appelliert, überall an Grenzen stößt: Das Subjekt erfährt sich an die Begrenztheit des Objekts gefesselt: Wahrheit und Sein sind ihm stets nur gebrochen zugänglich; vergeblich rennt es gegen das Unvermögen der eigenen Ratio an; auf Transzendenz verweisen wird es doch nie den Verdacht los, dieser Verweis beschönige ideologisch nur die unvollkommene Wirklichkeit.

Adorno ist es zumal gelungen, die Form seiner Aussagen bis in die Syntax dem anzupassen, was er inhaltlich mitteilen will: Sicherheit und Wahrheit sind nur um den Preis des Selbstbetrugs zu haben. Ihm will er dennoch entgehen und den totalen Trug durchbrechen, indem er versucht, in immer wechselnden Blitzlichtern Wirklichkeit zu erhellen, wie sie ist. Dieses Denken hat infolge der ihm eigenen Inkonsequenz und Vagheit heftige Ablehnung auf sich gezogen: Singuläre Erfahrungen verallgemeinert es logisch unzulässig; obwohl es sich der Kritik der gesellschaftlichen Unvernunft verpflichtet weiß, gibt es kein stichhaltiges Kriterium zur Unterscheidung wahrer und falscher Bedürfnisse an; sich selbst nimmt es als dialektisches Denken vom behaupteten totalen Verblendungszusammenhang aus.

Adornos Sicht der Geschichte, die in „Auschwitz“ ihren Fluchtpunkt findet, ist nicht frei von einer tiefen Aporie. Gerade unter seinen Prämissen kann die „Hölle“ nicht der Punkt sein, von dem her alles andere relativiert wird, eben weil es für ihn einen absoluten Maßstab, auch den absoluter Negativität, nicht gibt. Das heißt aber, dass jedes geschichtliche Ergebnis der Relativierung verfällt und damit seine maßgebende Besonderheit verliert. Die „Hölle“ könnte nur dann der Fixpunkt der Geschichte sein, wenn ihr Ort zugleich Einbruch des Absoluten wäre.

Vergleichbar der unerbittlichen Konsequenz Nietzsches haben Horkheimer und Adorno die innere Widersprüchlichkeit und Unmöglichkeit gottloser Erlösung kompromisslos ausgeleuchtet, ohne doch die unstillbare Sehnsucht nach einer schuldfreien Welt zu leugnen. Ihr negatives Denken sucht nicht die Vermittlung und den Augenblick: Unversöhnt bleiben die Positionen im Widerspruch.

Adornos negative Philosophie ist „solidarisch“ mit „Metaphysik“, sofern sie wie diese weiß, dass alles weltlich Seiende bis in seinen letzten Grund hinein haltlos und vom Absturz bedroht ist. Sie kennt freilich nicht das transzendente Absolute, welches das weltliche Seiende vor dem „Sturz“ bewahrend in der „Schwebe“ hält (vgl. GS 6, 44f., 115). Sie fürchtet, jede begriffliche Bestimmung des Absoluten hätte seine Vergegenständlichung zur Folge, die es notwendig verfehlen ließe. Sowohl Horkheimers wie Adornos späte Schriften verbinden mit dem mehrfach erwähnten alttestamentlichen „Bilderverbot“ die gleichsam messianische Hoffnung auf „das ganz Andere“. Sie gründet nicht in der Oberflächenschicht, sondern in der im Wesen der Vernunft angelegten welthaft unstillbaren Sehnsucht nach Heil und Heimat.“ (Ehlen, Haeffner, Ricken)

Joachim Stiller

Münster, 2016

Ende

[Zurück zur Startseite](#)