

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Geschichte und Herrschaft – Eine kritische Studie zum Verhältnis von Philosophie und Sozialwissenschaft in der Kritischen Theorie

Von Alfons SÖLLNER (München)

I. Problemstellung und These

Daß die sogenannte „Kritische Theorie der Frankfurter Schule“ im Verlauf ihrer Wissenschaftsgeschichte so etwas wie eine Kehre gemacht hat, ist bekannt.¹ Daß ihre Position zu Schwierigkeiten aus der Perspektive traditioneller Philosophie und Erkenntnistheorie führt, wurde in Ansätzen herausgearbeitet². Hinreichend beklagt wurde auch, vor allem an Adornos Person, der Verlust eines praktisch-politischen Engagements³. Erstaunlich wenig thematisiert aber wurde jene Akzentverschiebung, die mit dem Verhältnis von Philosophie und Sozialwissenschaft das innere Zentrum der Kritischen Theorie selber verändert hat⁴. Das mag damit zusammenhängen, daß vor allem das Spätwerk Adornos eine Alternative nahelegt, die sich nicht ohne Peinlichkeit bereits in der kurzen Rezeptionsgeschichte niedergeschlagen hat: Den ambitionierten „Schülern“ auf der einen Seite hinterließ Adorno sakrosankte Texte, die es in ästhetizierender Exegese nachzuvollziehen gilt; ihnen wird die vornehme Trauer des „Meisters“ zum Alibi für aufklärungsorientierte Sozialwissenschaft⁵. Die etablierte liberale Sozialwissenschaft auf der anderen Seite vermochte die Herausforderung, die Adorno bedeutet, nicht zu begreifen und ist auf dem Weg, sie zu verdrängen⁶. Der hier vorgelegte Beitrag nimmt die Diskussion über das Verhältnis von Philosophie und Sozialwissenschaft in der Kritischen Theorie auf – unter Beschränkung auf die Themen von Geschichtsphilosophie und Herrschaftstheorie. Dazu scheint ein Verfahren geeignet, das die systematische Fragestellung auf die Wissenschaftsgeschichte der Kritischen Theorie gleichsam diachronisch umlegt. Nur so vermag die wichtige Verschränkung von Theoriebildung und realgeschichtlicher Erfahrung deutlich zu werden⁷. Die These, die hier aufgestellt und in rekonstruierender Weise belegt werden soll, lautet dahin, daß

¹ Vgl. A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt a. M. 1969, 128 ff. Der Begriff der ‚Kehre‘, meint man damit die Rückkehr zu philosophischer Archaik, hat nicht bloß bei Heidegger seinen Sinn!

² Zum Beispiel von R. Bubner, *Was ist Kritische Theorie?*, in: *Phil. Rundschau* 16 (1969); auch M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte*, Berlin 1969.

³ Zum Beispiel von H. J. Krahl, *Der politische Widerspruch der kritischen Theorie Adornos*, in: *ders., Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt a. M. 1971.

⁴ Eigentlich nur Wellmer, a. a. O.; H. Dubiel, *Identität und Institution*, Düsseldorf 1973, 51 ff.; M. Clemenzenz, *Theorie als Praxis?*, in: *neue politische literatur*, Frankfurt a. M. 1968, Heft 2, 178 ff.; und – mehr polemisch als argumentativ – O. Massing, *Adorno und die Folgen*, Neuwied 1970.

⁵ So häufig bei Schweppenhäuser; neuerdings z. B. F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Frankfurt a. M. 1974.

⁶ Der sog. „Positivismustreit“ ist dieses Verdrängungsphänomen! Am deutlichsten, weil in herrschaftssoziologischer Konzentration, bei Dahrendorf (Hrsg.): *Adorno, Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft*, Stuttgart 1969, 88 ff.

das Zentrum der späten Kritischen Theorie in der geschichtsphilosophischen Identitätsetzung von Vernunft und Herrschaft liegt, die in der „Dialektik der Aufklärung“ ihre verbindliche Ausformulierung erfuhr. Deren abstrakte und wissenschaftssystematisch unspezifische Universalisierung zeitigt sämtliche der als problematisch empfundenen Züge von Adornos Spätwerk, zumal verpflichtet sie die Kritische Theorie der Gesellschaft auf eine theoretische Gestalt, die ihrer erklärten Intention, ein praktisch interessiertes Selbstaufklärungsprogramm der spätbürgerlichen Gesellschaft theoretisch abzusichern, in wesentlichen Zügen zuwiderläuft. Diese Selbstwidersprüchlichkeit wird in der Kontrastierung mit der Marxschen Gesellschaftstheorie und dem Programm einer materialistischen Wissenschaft beim frühen Horkheimer besonders drastisch. Die dabei ins Zentrum gerückte Dimension von Geschichte und Herrschaft ist einer Theorie nicht äußerlich, die ihre zentrale Aufgabe stets darin sah, historisch überfällige Herrschaft mit gesellschaftstheoretischen Mitteln anzuprangern. Bei Adorno resultiert diese Intention in einer Position, die die Universalität von Herrschaft in dämonisierender Weise letztlich mit dem Faktum der Vergesellschaftung selber identifizierte. Diese theoretisch wie praktisch fatale Konsequenz ist das Ergebnis einer Form der Kritischen Theorie, in welcher das antipositivistische Programm der Reintegration von Philosophie und Sozialwissenschaft in eine verhängnisvolle Entdifferenzierung wissenschaftsschematischer Komplexität umschlug, die nur um den Preis der Verdunkelung von Begriff und Intention einer kritischen Theorie der Gesellschaft aufgegeben wurde. Beim späten Adorno führte eine spezifische Rehabilitierung kontemplativen Philosophierens nicht nur zur Demontage der materialistisch vordringlichen Realanalyse der Gesellschaftsstruktur – seine Reformulierung idealistischer Dialektik als „Negative Dialektik“ denaturierte schließlich auch noch diejenigen erkenntnistheoretischen und normativen Potenzen, die an idealistischem Gedankengut für die Formulierung einer kritischen Gesellschaftstheorie unaufgebar scheinen. Der von Adorno propagierte Erkenntnisindividualismus und die daraus gefolgerte Notwendigkeit des Übergangs in die Mikroanalyse esoterischer Kunst entziehen einer sozialwissenschaftlichen Analyse des Spätkapitalismus die Basis.

Die in diesem Sinne geführte Kritik soll freilich weder der Ablehnung jener leitenden Wertvorstellungen dienen, die die späte Kritische Theorie in resignativer Skepsis positiv zu formulieren sich verbot, die aber ihrem „realen Humanismus“⁸ stets zugrundelagen, noch will sie die bedrohliche Vision vom Ende des Individuums leichtfertig abschütteln. Sie versteht sich eher als ein Plädoyer für einen „komplexen Materialismus“, in dem die Idee der Kritischen Theorie gegen die Regression der Philosophie in eine Theorie der wissenschaftlichen Kunstsprachen und in Absetzung vom sozialwissenschaftlichen Positivismus festgehalten wird: als Syntheseversuch von sozialphilosophischer Begriffsbildung, empirischer Forschung und normativer Orientierung. Nur diese Idee und ihre Realisierung als Spätkapitalismustheorie⁹ wird heute die Möglichkeit einer Verbindung von wissenschaftlicher Aufklärung und progressiver Demokratisierung der Gesellschaft eruieren können – gegen eine technokratische Theorie und Praxis.

⁷ Diese Methode soll hier nicht methodologisch identifiziert, sondern probeweise praktiziert werden. Man müsste sie als eine Verbindung von Wissenssoziologie und Hermeneutik fassen, die Wissenschaft als eine Form der Erfahrung der gesellschaftlichen Entwicklung angeht.

⁸ A. Schmidt, Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus, in: Neue Rundschau 80 (1969).

⁹ Daran arbeitet heute J. Habermas.

II. Das Programm eines „komplexen Materialismus“ in der frühen Kritischen Theorie

Die sogenannte „Kritische Theorie der Frankfurter Schule“ entsteht in den 30er Jahren im Zusammenhang mit der Übernahme des Frankfurter Instituts für Sozialforschung durch Max Horkheimer und seine Mitarbeiter und findet ihre Ausformulierung in der seit 1932 neu herausgegebenen „Zeitschrift für Sozialforschung“¹⁰. Das hier entfaltete Theorieprogramm ist das Resultat einer umfassenden Rekonstruktion der neueren Wissenschaftsgeschichte und erhält seinen besonderen Charakter durch den Anspruch, jenseits der Zertrümmerung der idealistischen Vernunftssysteme durch Historismus und einzelwissenschaftlichen Positivismus eine neue Annäherung von Philosophie und Wissenschaft zu begründen, um über die Zerspaltenheit von Wertrelativismus und neuer Metaphysik hinauszugelangen¹¹.

Horkheimers Ausgangspunkt ist die materialistisch sensibilisierte Frage nach dem Zusammenhang von Wissenschaft und gesellschaftlicher Entwicklung. Seine Neubesinnung entzündet sich an der Erfahrung, daß die zeitgenössische philosophisch-wissenschaftliche Kultur in einem fatalen Sinn an der Weltwirtschaftskrise und der Erosion der politischen Institutionen der Weimarer Republik partizipiert.

Seine hellsichtigen „Bemerkungen über Wissenschaft und Krise“ (1932)¹² betrachten den Wissenschaftsbetrieb unter einer Perspektive, die die Diskrepanz zwischen gesellschaftlicher Krisendrift und der Unfähigkeit bürgerlicher Wissenschaft, der sich ankündigenden Irrationalität mit hinreichendem Wissen und rational begründeten Werten entgegenzutreten, zum Kriterium der Kritik erhebt. Weder Lebensphilosophie, Wertethik und Wissenssoziologie auf der einen Seite noch auch die arbeitsteilige Forschung samt ihrer positivistischen und pragmatistischen Metatheorie auf der anderen Seite bieten ein Fundament, um die katastrophenhafte gesellschaftliche Entwicklung, wenn nicht technisch, so doch wenigstens interpretatorisch zu bewältigen. Es ist dieses Stumpfwerden der in Philosophie und Wissenschaft akkumulierten Rationalität gegenüber der Irrationalität der kapitalistischen Entwicklung, die Horkheimer in einen radikalen Gegensatz zum bürgerlichen Wissenschaftssystem bringt. Die Einzelwissenschaft, die sich der Totalitätsbegriffe ganz entschlägt, und die Philosophie, die ihre Ganzheitsreflexionen in gesellschaftsabgewandte Abstraktionen verdünnt („Leben“, „Sein“) – beide Dissoziationsprodukte „traditioneller Theorie“¹³ ergänzen sich im Schlechten; darin nämlich, daß sie vor der Aufgabe versagen, „den umfassenden Zusammenhang . . . , von dem ihr eigenes Dasein und die Richtung ihrer Arbeit abhängt, nämlich die Gesellschaft . . . in ihrem wirklichen Leben . . . zu begreifen“¹⁴. Diese für Hork-

¹⁰ Vgl. das zum Reprint verfaßte: A. Schmidt, Die „Zeitschrift für Sozialforschung“, in: ders., Zur Idee der Kritischen Theorie, München 1974.

¹¹ Vgl. besonders Horkheimers Antrittsvorlesung: Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung, Frankfurter Universitätsreden, XXXVII, Frankfurt a. M. 1931. Vgl. zu demselben Problem von positivistischer Seite: Arnold Brecht, Politische Theorie, Tübingen 1961, bes. Einleitung und S. 139 ff.

¹² Zeitschrift für Sozialforschung (= Zfsf) I (1932). Im folgenden wird Horkheimer zitiert nach (Hrsg.) A. Schmidt, Kritische Theorie der Gesellschaft, Bde. I, II, Frankfurt a. M. 1968 (= Kr. Th.).

¹³ Dieser Gegenbegriff zur „Kritischen Theorie“ wird erst später (Zfsf VI, 1937) zum Terminus. Was er bezeichnet, ist der Sache nach von Anfang an da: die aus Kritik hervorgehende Gegnerschaft von Horkheimers „Materialismus“ zur bürgerlichen Wissenschaft.

¹⁴ Horkheimer (Zfsf I, 1932), Kr. Th. I, 6.

heimer verpflichtende „doppelte Frontstellung gegen Metaphysik und Positivismus“¹⁵ erstreckt sich nicht weniger auf die dogmatische Tradition des Marxismus, der im Kautskyanismus auf einen mechanischen Objektivismus ökonomischer Geschichtsgesetze verkürzt worden und im Stalinismus zur Rechtfertigung bürokratischer Herrschaft heruntergekommen ist.

Horkheimers Programm einer materialistischen Gesellschaftstheorie intendiert in Absetzung sowohl gegen bloße politische Parteilichkeit als auch in Absetzung gegen scheinhafte Wertabstinenz eine Vergegenwärtigung der Marxschen Theorie, die weder den gegebenen Stand sozialwissenschaftlicher Methodologie noch auch die Ausdifferenzierung der Einzelwissenschaften kurzschlüssig hinterschreitet. Seine Reflexionen über die Möglichkeit einer metaphysikabgewandten gesamtgesellschaftlichen Analyse zielen auf einen „komplexen Materialismus“¹⁶ ab, der sich an der Integration einzelwissenschaftlicher und empirischer Ergebnisse geradezu zu bewähren hat.

Wie schon aus der Form ihrer krisendiagnostischen Begründung zu erwarten ist, stellt ein so verstandener Marxismus in seiner konstruktiven Gestalt eine differenzierte Verschränkung theoretisch erklärender und praktisch-normativer Elemente dar, die darin den Charakter „reiner“ Theorie überschreitet. Horkheimers Materialismus intendiert beides: ein theoretisch-strategisches Programm, das die Krise bürgerlicher Wissenschaft durch gesamtgesellschaftliche Analyse überwindet *und* ein praktisch-politisches Programm, das – bei aller Bescheidenheit bezüglich der Wirksamkeit von Theorie – die Agonie der progressiven sozialistischen und demokratischen Kräfte aufhalten helfen soll.

Drei Momente vor allem sind es, die in Horkheimers Krisenanalyse der zeitgenössischen Wissenschaft gleichsam negativ als Desiderate herausdestilliert werden und die sich umgekehrt zur Konstruktion der Kritischen Theorie verdichten:

- Positive Erfassung und Erklärung der gesamtgesellschaftlichen Struktur der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft und ihrer Entwicklungstendenzen im Rahmen einer Strukturtheorie der Produktionsweise, der Klassenverhältnisse und psychischen Disposition der Individuen im Kapitalismus;
- Kritische Diagnose der herrschenden Kulturmuster und Vergegenwärtigung der universalistischen Werte, die sich mit Gründen allen gutwilligen Menschen unterstellen lassen: Abschaffung von Armut und nicht-legitimierbarer Herrschaft mit dem Ziel solidarischer Selbstbestimmung in der Gesellschaft;
- Bestimmung der Gruppen und Menschen, denen im Sinne dieser Zielsetzungen politisch-emanzipatorisches Handeln am ehesten zuzutrauen ist und solidarische Unterstützung von deren Praxis mit den Mitteln kritischer Theorie.

Die Kritische Theorie, für die die Frage nach ihrer gesellschaftlichen Funktion nicht gleichgültig, sondern konstitutiv ist, ist somit weder wertfrei noch unmittelbar interessenzugehörig, vielmehr ist ihre Form und ihre Funktion in Beziehung zu setzen zur Rationalität bzw. Irrationalität des gesellschaftlichen Gesamtprozesses, den beschreibend und wertend zu erfassen ihre genuine Aufgabe darstellt. Die Aufgabe eines komplexen Materialismus ist für Horkheimer ohne Erschleichung nur zu bewältigen

¹⁵ Alfred Schmidt, Die „ZfSf“, a. a. O. 20.

¹⁶ Die im folgenden um den Begriff des „komplexen Materialismus“ angeordneten Beschreibungen von Horkheimers Konzeption der Kritischen Theorie sind ein Destillat vor allem aus: Bemerkungen über Wissenschaft und Krise (ZfSf I, 1932), Materialismus und Metaphysik (ZfSf II, 1933), Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie (ZfSf III, 1934), Zum Problem der Wahrheit (ZfSf IV, 1935), Traditionelle und kritische Theorie (ZfSf VI, 1937).

im Verfahren einer schrittweisen Ausdifferenzierung und Wiederausammenfügung von logisch-konstruktiver Begriffsbildung, analytischer Einzelforschung und rationaler Wertbegründung, deren organisatorische Durchführung mit dem Ziel „einer Theorie des historischen Verlaufs der gegenwärtigen Epoche“¹⁷ das Frankfurter Institut sich vornahm.

Die Marxsche Theorie spielt für Horkheimers Materialismusprogramm deswegen eine so zentrale Rolle, weil sie in der Geschichte der Wissenschaften jenen Achsenpunkt bezeichnet, an welchem der Anspruch der bürgerlichen Systemphilosophie auf begriffliche Erfassung der Gesamtheit der Wirklichkeit gleichzeitig übernommen wird und in entmythologisierter Abwandlung in die Gesellschaftstheorie eingeht. Bei Marx wird die Möglichkeit einer Deutung der menschheitsgeschichtlichen Kulturevolution im Fokus einer Strukturanalyse des Gesamtprozesses der fortgeschrittensten Gesellschaftsformation, der „bürgerlichen Gesellschaft“ greifbar, die weder metaphysischer Prinzipien bedarf noch auch positivistischen Restriktionen unterliegt. Die Marxsche Gesellschaftstheorie destruiert metaphysisch überhöhte Geistprinzipien und ersetzt sie durch die Realprinzipien der gesellschaftlichen Evolution: Arbeit, Herrschaft und Sprache (Ideologie). In der Spezifizierung dieser allgemeinen Evolutionstheorie auf Struktur und Evolution des Kapitalismus legt die „Kritik der politischen Ökonomie“ die Grundlage für eine Gesamtanalyse der bürgerlichen Gesellschaft, die in Verbindung mit empirisch-sozialwissenschaftlicher Forschung und unter Bezug auf eine rational begründbare Wertdimension dem Zerfall der spätbürgerlichen Wissenschaft in Wertrelativismus und Wertdezisionismus auf der einen und vorgeblich wertfreie Tatsachenforschung auf der anderen Seite mit Argumenten zu begeben vermag¹⁸.

Unter dieser Perspektive verpflichtet sich der Materialismus Horkheimers auf die Marxsche Kapitalismustheorie. Daß sie „eine der gegenwärtigen Erkenntnis entsprechende Formulierung der historischen Erfahrung“¹⁹ darstellt und in diesem Sinne die Basiskategorien zur sozialwissenschaftlichen Erfassung noch des entwickelten Kapitalismus abgibt, hat seinen Grund allein darin, daß sich mit ihrer Hilfe Produktionsweise, Sozialstruktur und Verteilung von Reichtum und Macht ebenso erfassen lassen wie die epochalen Tatsachen der jüngeren Geschichte: Industrialisierung, Kapitalkonzentration, Imperialismus und zyklische Krisen. Indessen darf die Marxsche Theorie, die in ihrer Darstellung der kapitalistischen Produktion als prozessierender Totalität eine hohe Abstraktionsebene einnimmt, nicht – in quasi-metaphysischer Verkenntung – „als universales Konstruktionsschema an die Stelle konkreter Untersuchungen treten“²⁰. Die Marxsche Lehre von der Objektivität und Transindividualität der Ökonomie beansprucht nicht den Theoriestatus einer „dogmatischen Metaphysik“²¹, als deren Kritik sie gerade auf den Plan trat: Die Gesetze der kapitalistischen Ökonomie sind keine „Gesetze“ im naturwissenschaftlichen Sinn, aus denen der Verlauf der Geschichte deduziert werden kann (das Mißverständnis Kautskys!), sondern sie bezeichnen eine Struktur und Verlaufsform, die als ganze nur solange Geltung in der Geschichte besitzt, als der Kapitalismus die vorherrschende Produktionsweise ist. Ebenso wenig machen sie die konkrete Gesamtheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit in dem Sinne aus, daß außer ihnen nichts „existierte“. Gerade in der Frage der notwendigen

¹⁷ ZfSf I (1932) Vorwort, III.

¹⁸ Vgl. Horkheimer, *Materialismus und Moral*, Kr. Th. I, 107 ff.

¹⁹ Horkheimer, *Geschichte und Psychologie*, Kr. Th. I, 17.

²⁰ Horkheimer, *Geschichte und Psychologie*, a. a. O. 17.

²¹ Ebd.

Konkretheit setzt Horkheimers Materialismus an, indem er die Marxsche Ökonomie-theorie zu einem geeigneten Bezugsrahmen erklärt, innerhalb dessen ganze Fachwissen-schaften materiell angesiedelt werden sollten. Programmatisch verweist Horkheimer vor allem auf die „Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem wirtschaftlichen Leben der Gesellschaft, der psychischen Entwicklung der Individuen und den Ver-änderungen auf den Kulturgebieten im engeren Sinn“²².

Damit sind zwei materiale Objektbereiche erschlossen, die in Anschluß an und in gleichzeitiger Entkoppelung von der Marxschen Ökonomie zur Erforschung des kapitalistischen Gesellschaftsprozesses unabdingbar sind:

- Sozialpsychologie, die der Frage nach der durchschnittlichen psychischen Verfaßt-heit der Menschen je nach ihrem klassenmäßigen Schicksal nachgeht, und
- Kulturtheorie, die nach der gesellschaftlichen Funktion von Kunst, Philosophie und Wissenschaft fragt.

Die aus der philosophisch-idealistischen Tradition in die Politische Ökonomie über-nommene Dimension der Totalität bedeutet für Horkheimers Materialismus alles andere als ein metaphysisches Seinssubstrat, sondern lediglich eine Strukturebene, die für die Erforschung der gesamtgesellschaftlichen Wirklichkeit des Kapitalismus eine Begriffskonstruktion bereitstellt, in welche sozialwissenschaftlich aufbereitete Empirie eingelagert werden kann und muß. Eben auf diesen doppelten Prozeß von begrifflicher Gesamtkonstruktion, einzelwissenschaftlicher Hypothesenbildung und empirischer For-schung zielt das Programm der frühen Kritischen Theorie ab, die ihrem Publikations-organ explizit den Titel der „Sozialforschung“ verlieh. Horkheimer erläutert dieses Verfahren eines empirisch abgesicherten Materialismus mit umfangreichen, der Marx-schen und Hegelschen Methodologie entnommenen Reflexionen über die Synthese von „Forschung“, die das Material analytisch zergliedernd aneignet, und „Darstel-lung“, die das Angeeignete in einer begrifflichen Systematik entwickelt²³. Die Aus-differenzierung von Begriffsbildung und Forschung, deren gegenseitige Hypostasierung durch schrittweise Reintegration verhindert wird, kennzeichnet die frühe Kritische Theorie so sehr, daß die gesamte Organisationsstruktur des Instituts für Sozialfor-schung explizit auf diese wissenschaftsimmanente Strategie bezogen war²⁴.

Wesentliche Ergebnisse des Frankfurter Instituts sind im Rahmen dieser Strategie zustandegekommen. So etwa die in der „Zeitschrift für Sozialforschung“ publizierten Beiträge:

- Theorie über die planwirtschaftlichen Tendenzen im Spätkapitalismus (Pollock, Meyer),
- Ansätze zu einer kapitalistischen Staats- und Rechtstheorie (Neumann, Kirch-heimer),
- Sozialpsychologie des Kapitalismus (Fromm),
- Kulturanalysen über Musik (Adorno), Literatur (Loewenthal, Benjamin), Philo-sophie (Marcuse, Horkheimer).

Was den von Horkheimer ausformulierten „komplexen“ Materialismus wissen-schaftsgeschichtlich interessant sein läßt, zeigt sich in der differenzierten Form, in der eine Art rudimentärer Geschichtsphilosophie jenseits von positivistischer Wertfrei-

²² Horkheimer, Die gegenwärtige Lage . . . , a. a. O. 13.

²³ Horkheimer, Zum Rationalismusstreit . . . , Kr. Th. I, 138 ff.; ders., Zum Problem der Wahrheit, Kr. Th. I, 263 ff.

²⁴ Dies hat unter dem Erkenntnisinteresse einer „empirisch-kognitiven Soziologie der wissen-schaftlichen Kommunikation“ soeben herausgearbeitet: H. Dubiel, Dialektische Wissenschafts-kritik und interdisziplinäre Sozialforschung, Kölner Zs. f. Soz. (1974) Heft 2.

heit, aber auch jenseits metaphysischer Geistsubstantialität eine praktisch-politische Zielorientierung kritischer Gesellschaftstheorie begründet. Keineswegs nämlich in Form einer dogmatischen Geschichtsontologie verpflichtet sie sich auf ihre Parteilichkeit zugunsten der sozialistischen Arbeiterbewegung, sondern weil die gesellschaftstheoretische Analyse der kapitalistischen Gesamtformation das Proletariat als diejenige Klasse ausweist, der im Rahmen der sozialen Dynamik der kapitalistischen Evolution verallgemeinerungsfähige Interessen am ehesten zuzusprechen sind. Das Verhältnis der Kritischen Theoretiker zur empirischen Situation des Proletariats wird als das der aufgeklärten Solidarität gekennzeichnet, die den Eigensinn der Theorie nicht aufzugeben bereit ist²⁵. Die geschichtsphilosophische Komponente des Horkheimerschen Materialismus beschränkt sich auf zwei zunächst voneinander getrennte Theoriestrategien: Einmal gilt es theoretisch-empirisch erst festzulegen, wer das Subjekt der Emanzipation aus den Beschränkungen kapitalistischer Klassengesellschaft sein kann und wie (Strategiefrage); zum anderen sind die Werte und Normen, die eine praktisch-politische Handlungsorientierung abgeben sollen, nicht unmittelbar evident, sondern resultieren aus einer kulturhistorischen Rekonstruktion, die in der Selbsterfahrung der Handlungssubjekte eine Entsprechung als utopischer Überschuss haben muß. Deren Zusammenführung kann allererst die Dimension praktischer Zielorientierung freigeben. Im Sinne einer solchen metaphysikabgewandten reduzierten Geschichtsphilosophie ergreift die frühe Kritische Theorie Partei für die sozialistische Arbeiterbewegung. Als deren Moment versteht sie sich, wenn sie sich auf die zuletzt von der bürgerlichen Aufklärung propagierten Ideen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in der Weise stützt, in der sie in der Marxschen Kapitalismuskritik ihre Pointierung gegen die bürgerliche Klassengesellschaft selber erfuhren. Die Begründung praktischer Parteilichkeit findet in Horkheimers Materialismus nur Platz, indem sie in negativer, antimetaphysischer Wendung jeden übergreifenden geschichtsphilosophischen Anspruch abstreift.

Horkheimers zentrale These von der Historizität der Wahrheit sucht eine Position zwischen Metaphysik und Relativismus und operationalisiert sie in der Form, daß wissenschaftlich veranstaltete Empirie und erfahrungsvermittelte politische Orientierung als eine dynamische Einheit erscheinen.

III. Zeitgeschichtlicher Hintergrund des Theoriewandels

Horkheimers Versuch einer sozialwissenschaftlich fundierten Gesamtanalyse der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft ist in weiten Teilen geblieben. Obschon sich in den Heften der „Zeitschrift für Sozialforschung“ vereinzelt Bausteine für eine materialistische Spätkapitalismusanalyse finden, deren Stellenwert es zu prüfen gilt²⁶ – die seit dem Ende der Zeitschrift (1941) durch Horkheimer und Adorno gemeinsam vertretene Fortentwicklung der Kritischen Theorie nimmt einen Weg, auf dem allgemeine geschichtsphilosophische Reflexionen zunehmend die Oberhand gegenüber sozialwissenschaftlicher Theorie und Empirie gewinnen. Das komplexe Geflecht aus politischer Ökonomie, Sozialpsychologie, Kulturtheorie und ideologiekritischer Rekonstruktion rational begründeter Praxisorientierung, das die frühe Kritische Theo-

²⁵ Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, Kr. Th. II, 162 ff.

²⁶ Der Verfasser versucht in seiner Promotion vor allem die politikwissenschaftlich interessierenden Studien (Kirchheimer, Neumann) aufzuarbeiten und zu bewerten.

rie wissenschaftssystematisch und forschungspragmatisch nach wie vor aktuell macht, wird entdifferenziert und in einen geschichtsphilosophischen Knoten zusammengezogen, den rekonstruktiv zu entwirren heute das kritische Geschäft der Fortsetzung einer materialistischen Gesellschaftstheorie ausmachen dürfte.

Der schon seit 1937 in einzelnen Akzentsetzungen spürbare²⁷ und mit der „Dialektik der Aufklärung“ vorläufig abgeschlossene Wandel des grundbegrifflichen Bezugsrahmens, der enorme Konsequenzen hinsichtlich des theoriestrategischen und praktischpolitischen Selbstverständnisses hat, wird aus dem Anspruch der Kritischen Theorie verständlich, ihre Theoriebildung an die realgeschichtliche Entwicklung selber rückzukoppeln. Das persönliche Schicksal von Horkheimer und Adorno und das fast sämtlicher ihrer Mitarbeiter ist unmittelbar in die Katastrophen des 20. Jhds. verwickelt. Die Mitglieder des Instituts für Sozialforschung hatten schon 1933 die Flucht vor der Barbarei des deutschen Faschismus ergreifen müssen, weil sie als jüdische Oppositionelle nicht nur die intellektuelle, sondern die physische Vernichtung zu fürchten hatten. Die Durchführung der „konservativen Revolution“ in Deutschland und Spanien, die mit dem Faschismus eintretende Liquidation der Arbeiterbewegung und aller demokratischer Kräfte, schließlich der Untergang ursprünglich freiheitlicher Strömungen des russischen Sozialismus im stalinistischen Terrorregime mußten den Kritischen Theoretikern als die hämischste Umkehrung ihrer praktisch-politischen Zielorientierungen erscheinen²⁸. Die Massenvernichtungen in den Konzentrationslagern und die maßlose Zerstörung von Menschen und Mitteln im Weltkrieg verdichtete sich den – überdies von der amerikanischen Kulturindustrie konsternierten – Emigranten zu der traumatischen Erfahrung, als bereite sich die Menschheit mit gigantischen technischen Mitteln ihr blutiges Inferno.

Es ist diese Perspektive weltgeschichtlicher Ausweglosigkeit, deren schockartige Wirkung in den Kriegsschriften Horkheimers und Adornos gleichsam in jeder Zeile präsent ist und die in der „Dialektik der Aufklärung“ zu einem der erschüttertesten Dokumente des 20. Jhds. ausformuliert wird. Die Unmittelbarkeit und die Wucht des zeitgenössischen Geschehens gerinnt hier zu einem Syndrom von distanzloser Betroffenheit und weltgeschichtlich ausholender Verzweiflung, das analytisch aufzulösen der theoretische Zugriff sich scheut. Einem kritischen Rekonstruktionsversuch, wie dem hier versuchten, steht es denn auch nicht zu, auch nur einen Augenblick die Ernsthaftigkeit jener Erfahrungen zu bezweifeln – zur Diskussion steht vielmehr nur die theoretische Gestalt, in der ihnen Ausdruck verliehen wird. Diese allerdings gilt es genau zu beachten, weil der mit der „Dialektik der Aufklärung“ gegebene und für die weitere Entwicklung der Kritischen Theorie verpflichtend gebliebene Wandel des grundbegrifflichen Rahmens äußerst gravierende Konsequenzen, für ihr theoretisches und praktisches Selbstverständnis zeitigt.

Daß in den Mittelpunkt nunmehr eine besondere Form von Geschichtsphilosophie trat, läßt sich als Antwort auf die hypothetische Frage rekonstruieren, was eine Konzeption wie die des frühen Horkheimer zu folgern hat, wenn ihr progressiv der empirisch-gesellschaftliche Repräsentant ihrer praktischen Zielorientierung verlorengeht. Zwei Lösungen scheinen sich schrittweise anzubieten, von denen die erste dem

²⁷ Vor allem in: Traditionelle und Kritische Theorie. Nachtrag (Zfsf VI, 1937) und The Social Function of Philosophy (Studies in Philosophy and Social Science VIII, 1939 = Zfsf VIII).

²⁸ Darauf verweist Marcuses Rückblick in Kultur und Gesellschaft I, Vorwort, Frankfurt a. M. 1964.

Horkheimerschen skeptischen Praxisbezug von Anfang an immanent war: zunächst wird die „Geltung“ der normativen Orientierung an einen transzendentalen Ort gleichsam zurückgenommen, der im Falle eines antimetaphysischen Materialismus nur das leibhafte Wissen und Wollen wirklicher Menschen – und sei es das des einsamen kritischen Theoretikers – sein konnte; sodann wird das Verschwinden von Theorie und Praxis historischer Emanzipation in ihrer Negativität als Notwendigkeit begründet. Eben diese zweite Stufe wird, vom zeitgeschichtlichen Erfahrungsschock initiiert, zu einer universalen Geschichtsphilosophie ausgewalzt und in ihrer universalen Negativität das dynamische Theoriezentrum für die weitere Entwicklung der Kritischen Theorie²⁹.

IV. Urgeschichte der Herrschaft: „Dialektik der Aufklärung“

Es macht die immanente und äußerst folgenreiche Paradoxie der während des Krieges in Amerika entstandenen, in Europa erst 1947 publizierten „Dialektik der Aufklärung“ aus, daß sie sich des ausdrücklich unterstrichenen „Zeitkerns der Wahrheit“³⁰ in einer Weise zu versichern unternimmt, die alles andere als zeitgeschichtlich scharf pointierte Fragen ins Zentrum stellt. Statt etwa – in Fortsetzung des ursprünglichen Programms – nach den ökonomischen, sozialpsychologischen und kulturellen Gründen für die Transformation der Weimarer Republik in den Faschismus und ebensolchen Gründen stalinistischer Herrschaft zu fragen, wird auf eine Abstraktionsebene abgehoben, die die Weltgeschichte im ganzen zum Thema macht.

Horkheimer und Adorno nehmen ihren Ausgangspunkt zunächst auch in der Feststellung einer zunehmenden Diskrepanz zwischen der in Technik und Wissenschaft angewandten Rationalität und der gesellschaftlichen Irrationalität, deren verheerende Wirkung durch den Einsatz technischer Rationalität nur noch gesteigert wird. Die durch diesen Widerspruch initiierte Selbstbesinnung kritischen Denkens, das sich zunehmend seines „aufhebenden Charakters“ beraubt sieht³¹, führt freilich zu einer radikal anderen Konsequenz als die Krisendiagnose des frühen Horkheimer. Mit der Forderung nach einer „Besinnung auf das Destruktive des Fortschritts“ selber³² zielt die „Dialektik der Aufklärung“ unmittelbar auf jene geschichtsphilosophische Ebene, auf welcher die bürgerliche Epoche eine ihrer Grundüberzeugungen, den Glauben an die apriorische Konvergenz des Fortschritts von Wissenschaft und Technik mit der Freiheit und Selbstentfaltung des Individuums formuliert hatte. Sie verfolgt das Ziel, „einen positiven Begriff (der Aufklärung, Vf.) vorzubereiten, der sie aus ihrer Verstrickung in blinder Herrschaft löst“³³, mit den Mitteln einer Theorie, deren Zentrum in der Überzeugung liegt, „daß die Ursache des Rückfalls auf Aufklärung in Mythologie . . . bei der in Furcht vor der Wahrheit erstarrenden Aufklärung selbst“³⁴ liegt. Diese Theorie basiert auf einer Gleichsetzung in geschichtsphilosophischer Absicht:

²⁹ Der zentrale genetische Stellenwert der „Dialektik der Aufklärung“ ist keineswegs allen Diskutanten der Spätphilosophie Adornos aufgegangen, auch nicht den geschichtsphilosophisch interessierten, wie z. B. G. Rohmoser, *Das Elend der Kritischen Theorie*, Freiburg i. Br. 1970.

³⁰ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1969, Zur Neuausgabe, S. IX. Hier zitiert nach dem Fischer-Taschenbuch, Frankfurt a. M. 1971 (= DA).

³¹ DA, 3.

³² DA, 3.

³³ DA, 5.

³⁴ DA, 3.

„Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“³⁵

Diese zunächst frappierende Gleichung erhält ihren Universalgeschichte konstituierenden Sinn durch eine begriffsrealistische Wendung: Aufklärung und Mythos sind nicht bloß ideelle Formationen, sondern sie bezeichnen ineins damit auch die Organisation des gesellschaftlichen Lebens in ihren Institutionen von Produktivkräften, Verkehrsform und Kultur; sie sind – in Hegels Kategorien – subjektiver und objektiver Geist zugleich³⁶. Der geschichtsphilosophischen Abstraktion kommen Mythos (als Beginn der Aufklärung) und hochkulturelle Aufklärung (als bürgerliche Gesellschaft) diachronisch darin überein, daß sie eine Form des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur total setzen, in welcher die Dinge zu reinen Beherrschungsobjekten menschlicher Rationalität werden. Die symbolische Subsumtion der Gegenstände der Natur unter Bilder und Begriffe geschieht für Horkheimer/Adorno schon im Mythos mit dem ausschließlichen Zweck ihrer instrumentellen Verfügbarkeit. Dieses an sich zum Zweck der Freisetzung des Menschen praktizierte Übergreifen über die Natur, das der Not des Überlebens des Menschen geschuldet ist, aber bleibt nicht ohne Folgen. Es schlägt zurück in die Repression der libidinösen inneren Triebnatur des Menschen und bewirkt die Herrschaft des Menschen über den Menschen, die in der Form gesellschaftlicher Über- und Unterordnung als „zweite Natur“ zu seinem geschichtlichen Schicksal wird. Zugleich aber verdunkelt der Schleier der „zweiten Natur“ die Einsichtsfähigkeit des Menschen, so daß er die Ursache des Entspringens des zweiten (= gesellschaftlichen) Herrschaftsverhältnisses aus der herrschaftlichen Unterjochung erster Natur nicht mehr zu erkennen vermag.

Das mit der instrumentellen ratio zur Anwendung kommende Prinzip, das Freiheit des Menschen von der Natur bewirken will, aber gesellschaftliche Herrschaft *und* gleichzeitig die Verdeckung ihres Ursprungs erzeugt, ist an sich selber dialektisch: seine Unausweichlichkeit und seine geschichtliche Fortpflanzung *ist* die „Dialektik der Aufklärung“:

„Das Wesen der Aufklärung ist die Alternative, deren Unausweichlichkeit die der Herrschaft ist. Die Menschen hatten immer zu wählen zwischen ihrer Unterwerfung unter die Natur oder der Natur unter das Selbst. Mit der Ausbreitung der bürgerlichen Warenwirtschaft wird der dunkle Horizont des Mythos von der Sonne kalkulierender Vernunft erhellt, unter deren Strahlen die Saat der neuen Barbarei heranreift.“³⁷

Der geschichtsphilosophischen Konstruktion zufolge steht am Anfang der kulturgeschichtlichen Entwicklung mit dem Faktum des herrschaftlichen Auseinandertretens von Mensch und Natur eine Art von Sündenfall, der den logischen Ausgangspunkt der Geschichte bildet. Wie dieser Sündenfall geschah, erläutern Horkheimer und Adorno in einer Interpretation der homerischen Odysseusfabel, die ihnen das Modell der „Urgeschichte des Subjekts“ abgibt³⁸. Das rationale, mit sich identische Ich kann sich aus der Übermacht der Naturtotalität nur herauslösen durch einen Akt der Macht-ergreifung, der Natur dadurch gefügig macht, daß er sie verstümmelt. Im Sirenenmythos z. B.³⁹ vermag Odysseus die Integrität seines Ich gegenüber den Verlockungen

³⁵ DA, 5.

³⁶ DA, 3.

³⁷ DA, 32.

³⁸ Vgl. DA, 32 ff., 42 ff.

³⁹ Vgl. DA, 55 ff.

der Natur, die ihm für die Rückkehr Seligkeit verspricht (Sirenenesang), deren Befolgung ihm aber den Tod bringen würde, nur durch einen doppelten strategischen Gewaltakt zu retten: er muß seiner eigenen libidinösen Natur Gewalt antun (Fesselung an den Mast) und er muß seinen Mitgefährten Gehorsam aufzwingen (sie müssen rudern), was nur dadurch möglich ist, daß er sie mit Verblendung schlägt (sie haben verstopfte Ohren). Indem Odysseus so der Verlockung hörend standhält, bringt er die Naturgewalt allseitig in seine Botmäßigkeit, jedoch nur um den Preis, daß er seiner innern Natur Gewalt antut und daß er gesellschaftliche Herrschaft etabliert.

„Das Erwachen des Subjekts wird erkaufte durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen.“⁴⁰

Die „Dialektik der Aufklärung“ intendiert nicht bloß die kritische Destruktion des bürgerlichen Fortschrittsglaubens, entscheidend ist vielmehr, daß sie dies zu tun versucht, indem sie ihrerseits eine materielle Geschichtsphilosophie formuliert, für die diese urgeschichtliche Verstrickung von Mensch und Natur zum Konstruktionsschema der Universalgeschichte wird.

Das Prinzip der Dialektik der Aufklärung ist also nicht bloß statische Struktur, sondern in sich dynamischer Prozeß, weil das nach äußerer Sicherheit und innerer Stabilität strebende Ich so lange nicht sicher und stabil sein kann, als ihm noch widerständige Natur entgegensteht. Die Distanzierung von der Natur, die das mit sich identische Ich überhaupt erst ermöglicht hat, ist stets erneut die Quelle der Angst vor ihr; die Angst aber ist nur zu stillen durch neue Beherrschung, die gleichzeitig ihren Ursprung aus der Angst verdecken muß – usf.

„Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Naturzwang gebrochen wird, gerät umso tiefer in den Naturzwang hinein. So ist die Bahn der europäischen Zivilisation verlaufen. Die Abstraktion, das Werkzeug der Aufklärung, verhält sich zu ihren Objekten wie das Schicksal, dessen Begriff sie ausmerzt: als Liquidation.“⁴¹

Der Prozeß wachsender Herrschaft der rationalen Subjektivität, in dem der Vorrang der Natur abgearbeitet wird, ist also alles andere als progressive Befreiung, vielmehr ist die steigende Verfügung über die Natur erkaufte durch die immer mehr sich aufblähende „zweite Natur“, die als Korsett gesellschaftlicher Zwänge zur undurchdringlichen Totalität wird. Die Entwicklung der Zivilisation wird Fortschritt genannt und ist in Wirklichkeit Verfall:

„Der Fluch des unaufhaltsamen Fortschritts ist der unaufhaltsame Verfall.“⁴²

Horkheimers und Adornos Rekonstruktion der Weltgeschichte im Medium der zwanghaft fortgesetzten Urgeschichte des Subjekts zerstört den bürgerlichen Fortschrittsglauben durch die Leugnung des Zusammenhangs von Kulturentwicklung und Freiheit des Individuums. Sie folgen darin der bürgerlichen Geistesgeschichte, in der die Zurücknahme der frühbürgerlichen Fortschrittsidee in zyklische Geschichtsvorstellungen seit Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen zum Topos

⁴⁰ DA, 12.

⁴¹ DA, 15.

⁴² DA, 35.

geworden ist: die Metapher des Pfeiles weicht der Metapher des Kreises⁴³; ja innerhalb des Kreises steigert sich die Scheinhaftigkeit des Fortschritts in seiner Negativität, weil der Zwang der „zweiten Natur“, der Kultur, nicht nur Totalität, sondern immer undurchschaubarere Totalität wird. Der Mythos ist für Horkheimer und Adorno nicht bloß das Weltbild archaischer Kulturen, vielmehr wird an seiner spezifischen Gestalt verdeutlicht, daß die Weltgeschichte im ganzen der mythischen ananke verfallen ist⁴⁴.

Ihrer praktischen Intention nach ist die „Dialektik der Aufklärung“ die Explikation eines *circulus vitiosus*. Wenn sie mit dem expliziten Ziel einer Radikalisierung der Kritischen Theorie die Absicht verband, die Kraft praktischer Negation zurückzugewinnen, so gelingt ihr diese Radikalisierung dahin, daß Geschichte als Dimension zukunftsorientierten Handelns sich auflöst. Der Versuch, „einen positiven Begriff der Aufklärung vorzubereiten, der sie aus ihrer Verstrickung in blinder Herrschaft löst“⁴⁵, resigniert auf ein Geschichtsbild totaler Hoffnungslosigkeit, gegen dessen ehernen Schicksalsgang nur mehr die stumme Erinnerung an die urgeschichtliche Gewalttat als Einspruch möglich ist. Der Gedanke an Praxis schrumpft auf die Einsicht in ihre Unmöglichkeit: zu total ist der Zug des weltgeschichtlichen Verhängnisses! Was bleibt, ist nur mehr jener gleichsam letzte Akt an Selbstreflexion, den die „Dialektik der Aufklärung“ selber unternimmt⁴⁶: Erinnerung an die „ihrer selbst vergessene Natur“⁴⁷. Aber selbst diese Utopie der *resurrectio naturae*, des „Eingedenkens der Natur im Subjekt“⁴⁸, in der das herrschaftliche Ich sich gleichsam in sich als Natur zurücknimmt, steht noch unter dem Bilderverbot, weil „Aufklärung gegen jede Hypostasierung der Utopie recht behält“⁴⁹. Der Gedanke an Versöhnung ist reine Negativität und hat keinen Namen:

In der Selbsterkenntnis des Geistes als mit sich entzweiter Natur ruft wie in der Vorzeit Natur sich selber an, aber nicht mehr unmittelbar mit ihrem vermeintlichen Namen . . ., sondern als Blindes, Verstümmeltes . . . Durch die Bescheidung, in der dieser als Herrschaft sich bekennt und in Natur zurücknimmt, zergeht ihm der herrschaftliche Anspruch, der ihn gerade der Natur versklavt.⁵⁰

Die hier referierend nachvollzogene Selbstapplikation der Kritischen Theorie provoziert zu der Frage, ob die „Dialektik der Aufklärung“ einen geeigneten Weg einschlägt, um der zeitgeschichtlich erfahrenen „Selbsterstörung der Aufklärung“⁵¹ Einhalt zu gebieten: Was und wem nützt es, den Mythos der Moderne, den Fortschritts glauben des Bürgertums in einer Form zu destruieren, die den archaischen Mythos auswegloser ananke zum Modell der Weltgeschichte erhebt?

Indessen, nicht das moralisch-praktische Ergebnis der „Dialektik der Aufklärung“ soll hier unmittelbar zur kritischen Disposition gestellt werden, sondern die theoretische Gestalt, die dieses erst ermöglicht!

⁴³ Vgl. Michael Landmann, *Kreis und Pfeil*, in: ders., *Ursprungsbild und Schöpfertat*, München 1966.

⁴⁴ DA, 28.

⁴⁵ DA, 5.

⁴⁶ Vgl. DA, 36 ff.

⁴⁷ DA, 38.

⁴⁸ DA, 39.

⁴⁹ DA, 38/9.

⁵⁰ DA, 39.

⁵¹ DA, 3.

Die theoretische Problematik der „Dialektik der Aufklärung“ liegt im Charakter ihrer geschichtsphilosophischen Konstruktion selber begründet. Diese läßt sich vor allem an der Lokalisierung und Verwendung des zentralen Begriffs der Herrschaft herausarbeiten. Daß die praktische Frage nach der Möglichkeit der Transzendenz von Herrschaft an eben den logischen Ort zurückkehren muß, an dem Herrschaft in der urgeschichtlichen Verstrickung von Mensch und Natur für die Rekonstruktion der Weltgeschichte eingeführt wurde, ist ebenso klar wie unproblematisch. Nicht die logische Schlüssigkeit von Horkheimers und Adornos Geschichtsphilosophie ist das Problem, sondern fragwürdig ist, welchen Restriktionen damit die Dimension der Geschichte selber unterworfen worden ist. Was für eine Geschichtsphilosophie konstituiert also den Gegenstandsbereich der Geschichte?

Die „Dialektik der Aufklärung“ rekonstruiert die Kulturevolution abstrakt als Urgeschichte des Subjekts, aus dessen Distanzierung von der Totalität der Natur allseitige gesellschaftliche Herrschaft entspringt. Die herrschaftstheoretische Eigenart dieses Ausgangspunktes liegt nun in der Suggestion eines Ableitungszusammenhanges, der in Wahrheit nur die Äquivokation von Subjekt und Gesellschaft ist. Herrschaft als Vermittlungskategorie zwischen Subjekt und Natur wird gleichursprünglich auch auf Gesellschaft bezogen. Mit dieser grundbegrifflichen Äquivokation erübrigt es sich dann, die Frage nach dem Ursprung gesellschaftlicher Herrschaft eigenständig zu stellen. Die Folge dieses Ansatzes ist also die reduktionistische Behandlung der Intersubjektivität und der gesellschaftlichen Organisation, die evolutionstheoretisch nicht ungestraft in den Hintergrund tritt. Dies zeigt sich schon an dem höchst inflationären Gebrauch der Kategorien von Natur und Subjektivität, die unmittelbar die begriffliche Basis der Evolutionstheorie bilden.

Daß die instrumentelle Aneignung äußerer Natur und die Vergesellschaftung innerer Natur eine von keiner geschichtlichen Epoche wegzudenkende Bedingung des Überlebens der Menschengattung bildet, ist evident. Aber läßt sich die „Natur“ der frühgeschichtlichen Gesellschaften, dieser noch nahezu völlig unerschlossene Urgrund menschlichen Lebens in der von Horkheimer und Adorno beanspruchten Weise mit der vollständig entzauberten „Natur“ der hochkultivierten industriellen Gesellschaft vergleichen? Ebenso die Kategorie der Subjektivität: Was fällt heraus, wenn der Mythos als symbolisches Festbannen der sonst chaotischen Umwelt derselben Subjektivität in die Hand gelegt wird wie zweckrationale Wissenschaft und technische Industrie? Es scheint klar, daß diese Abstraktionen von Natur und Subjektivität überhaupt erst die theoretische Kraft erlangen, die Epochen der Weltgeschichte sozusagen zusammenzuhalten, wenn sie in die vorrangige Dimension von Gesellschaft und intersubjektiver Organisation des gesellschaftlichen Lebens eingebettet werden. Was die Vernachlässigung dieser Dimension bedeutet, läßt sich am deutlichsten an einer prinzipiellen Zweideutigkeit des Herrschaftsbegriffs ablesen. Die für die „Dialektik der Aufklärung“ schlechterdings entscheidende These, daß die instrumentelle Beherrschung erster Natur sich rächt als Totalisierung der Herrschaft „zweiter Natur“, beruht geradezu auf der Ungeklärtheit des Herrschaftsbegriffs⁵².

Kritisch läßt sich fragen: Wieso eigentlich und mit welcher Notwendigkeit schlägt die Herrschaft über erste Natur in die Herrschaft zweiter Natur um? Wieso folgt aus der Unausweichlichkeit der instrumentellen Aneignung von Natur die Unaus-

⁵² So z. B. zentral DA, 32: „Unter dem Zwang der Herrschaft hat die menschliche Arbeit seit je vom Mythos weggeführt, in dessen Bannkreis sie unter der Herrschaft stets wieder geriet.“ Herrschaft ist hier ungetrennt einmal Zwang erster, einmal Zwang zweiter Natur!

weichlichkeit von gesellschaftlicher Herrschaft? Diese alles entscheidende Frage trifft in der „Dialektik der Aufklärung“ auf eine weiße Stelle, weil sie das theoretische Problem der Konstitution von Gesellschaft und der Bedeutung der Theorie von der Gesellschaft für die Evolutionstheorie gar nicht hinreichend würdigt. Pointiert formuliert: Gesellschaft ist emphatisch mehr als das bloße Umschlagen des Herrschaftsverhältnisses von Mensch und Natur in „zweite Natur“! Die theoretische crux der „Dialektik der Aufklärung“ liegt darin, daß sie die Dimension der Herrschaft des Menschen über Natur und die Dimension der Herrschaft des Menschen über den Menschen nicht hinreichend trennt⁵⁸. Daraus folgt die crux reduzierter Theoriestrategie und schließlich die einer reduzierten Praxisidee: Wird das Faktum der „Herrschaft“ in der Form der notwendigen Aneignung von äußerer und innerer Natur für die geschichtliche Evolution konstant gesetzt, so besteht noch die Hoffnung, aus der theoretischen Erforschung der Reduzierbarkeit gesellschaftlicher Herrschaft Hinweise auf historisch befreiendes Handeln zu gewinnen. Geht aber Gesellschaft *als* Herrschaft automatisch aus einer ursprünglichen Gewalttat zwischen Mensch und Natur hervor, so besteht in der Tat keine Hoffnung mehr: die Gesellschaft ist dann gerade auf der Stufe hoher Selbstreflexivität zu jenem ausweglosen Gefängnis geworden, aus dem kein Blick mehr nach draußen führt. „Herrschaft“, in dieser Form: äquivok auf Subjektivität und Gesellschaft bezogen, als malum metaphysikum der Geschichte vorausgesetzt – macht noch die gesellschaftstheoretische Anstrengung selber zu einem sinnlosen Unterfangen und wendet den Versuch transzendierender Utopie zurück in gesellschaftsabgewandtes ohnmächtiges Andenken an die urgeschichtlich geschändete Natur.

Diese radikale Konsequenz hat Adorno in der Tat anvisiert.

V. Spätkapitalismustheorie im Medium esoterischer Erfahrung

Die mit der „Dialektik der Aufklärung“ gegebene urgeschichtliche Kehre und die weltgeschichtliche Generalisierung des herrschaftlichen Subjekt-Objekt-Verhältnisses etabliert ein Selbstverständnis der Kritischen Theorie, das, statt zu gesellschaftlicher Theorie und Empirie anzutreiben, diese eher überflüssig macht. Die späte Kritische Theorie schreitet zu einer Diagnose der spätkapitalistischen Gesellschaft, indem sie von einer Fortentwicklung polit-ökonomischer Analyse, von einer soziologischen Bestimmung der Klassenverhältnisse und der – eingestandenermaßen immer dringlicher werdenden – Theorie über Form und Funktion des Staates absieht. Was das für die dennoch beanspruchten Totalitätsurteile bedeutet, soll hier unter Beschränkung auf einen Aspekt von Adornos Spätwerk beleuchtet werden. Gerade an ihm läßt sich nämlich die in der „Dialektik der Aufklärung“ schon grundgelegte Entdifferenzierung

⁵⁸ Überdeutlich z. B. bei der Interpretation des Fetischismus: „Die Wiederholung der Natur, die sie (die Fetische, Vf.) bedeuten, erweist im Fortgang (!!) stets sich als die von ihnen repräsentierte Permanenz des gesellschaftlichen Zwangs. Der zum festen Bild vergegenständlichte Schauer wird zum Zeichen der verfestigten Herrschaft von Privilegierten“ (22/3). Was heißt hier Fortgang? Wieso entsteht gesellschaftlicher Zwang aus Naturzwang? Diese Fragen wären als Aufforderung zu kausaler Ableitung mißverstanden. Sie eruierten lediglich, daß die geschichtsphilosophische Rekonstruktion Intersubjektivität, Gesellschaft stets schon voraussetzen muß, was die DA aber nicht realisiert. Mehr im ursprünglichen Sinn der Intention der frühen Kritischen Theorie argumentiert Franz Neumann, *Demokratischer und autoritärer Staat*, Frankfurt a. M. 1967, 58.

der ursprünglichen Idee eines „komplexen Materialismus“ in ihren Konsequenzen studieren. Adorno praktiziert nicht bloß eine unverdenkliche Interessenverlagerung von realgeschichtlicher und gesamtgesellschaftlicher Makroanalyse auf das Mikrostudium von esoterischen Kulturphänomenen, vielmehr verfolgt er – unter dem bestimmenden Einfluß W. Benjamins – die Tendenz, die immanente Modellanalyse von Kunst und Philosophie zum einzig legitimen Medium authentischer Erfahrung über den Stand der gesellschaftlichen Entwicklung zu erheben. Adornos Kritische Theorie erweist – drastisch formuliert – ihrem Namen dadurch die Reverenz, daß sie auf genuine Gesellschaftsanalyse verzichtet, weil die geschichtsphilosophische Vorentscheidung die praktisch interessierte Aufklärung gesellschaftlicher Herrschaft ohnehin obsolet erscheinen läßt.

So umfaßt Adornos umfangreiches Spätwerk vor allem philosophiehistorische Studien und Interpretationen spätbürgerlicher reiner Kunst, denen nach dem Vorbild der ansonsten kritisierten bürgerlichen Genie-Hermeneutik unmittelbare Evidenz zur Erfassung spätkapitalistischer Vergesellschaftung zugesprochen wird. Allein in Philosophie und Kunst findet sich eine Form gesellschaftlicher Materialität, in welcher die Unabwendbarkeit des geschichtsphilosophisch beschworenen Unheils der subjektiven Erfahrung noch erträglich scheint: in der Distanzierung durch ästhetische oder begriffliche Esoterik.

Adornos Spätwerk ratifiziert die These vom weltgeschichtlichen Rückfall der Aufklärung in Mythos vom Standpunkt ihrer endgültigen Unvermeidlichkeit aus. Daß damit der Strang auf jeden Praxisbezug durchgeschnitten ist und kritische Theorie auf leidende Kontemplation und Ohnmacht resignieren muß, ist nur konsequent. Die als objektiv erzwungen behauptete Rückbildung der Theorie reicht aber weiter – sie wendet sich destruktiv gegen sich selbst.

Adorno zieht aus der weltgeschichtlich konstatierten Regression der Möglichkeit von Freiheit und emanzipatorischem Handeln die fatale Konsequenz einer Regression der Möglichkeit von Theoriebildung selber. Die Kritische Theorie vollzieht die „Dialektik der Aufklärung“ an ihrer eigenen Gestalt. Was solche Selbstreflexion bedeutet, soll unter Beschränkung auf das Verhältnis von Philosophie und Gesellschaftstheorie bei Adorno angedeutet werden.

Adornos philosophisches Hauptwerk, die „Negative Dialektik“, markiert die originäre Ausformulierung dessen, was angesichts der vollendeten Dialektik der Aufklärung an materialistischer Theorie noch möglich ist. Sie etabliert eine Analyse der spätkapitalistischen Gesellschaft, in welcher in einem eigentümlichen Konglomerat von idiosynkratischer Unmittelbarkeit und philosophiegeschichtlicher Immanenz zentralen Begriffen der idealistischen Tradition Evidenz für die Selbsterfahrung des Individuums unter den Bedingungen totaler Herrschaft zugesprochen wird⁵⁴ – unter souveränem Verzicht auf sozialwissenschaftliche Theorie und Empirie.

Das Programm der „Negativen Dialektik“, die Reformulierung idealistischer Metaphysik unter dem Aspekt ihrer Negativität, resultiert aus der geschichtsphilosophischen Verortung der Marxschen Kapitalismuskritik in der Verfallslogik der Dialektik der Aufklärung⁵⁵. Marx vermochte mit seiner Zuversicht auf das Eintreten der sozialistischen Evolution gleichsam einen weltgeschichtlichen Augenblick lang die Hoffnung zu suggerieren, daß die mit dem Kapitalismus ermöglichte Entfaltung maximaler Natur-

⁵⁴ Zu Adornos Begriff „philosophischer Erfahrung“ vgl. Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1966 (= ND), Einleitung 11–63; bes. 37 ff. und 48 ff.

⁵⁵ Vgl. ND, 313 ff.

aneignung in einer kommunistischen Gesellschaft zum Nutzen der Menschen aus-
schlage, daß also der urgeschichtliche Fluch der Wiederkehr erster als schrecklichere
zweite Natur sich löse. Mit dem Scheitern der Arbeiterbewegung im Westen und der
Erfahrung im Osten, „daß Herrschaft die Planwirtschaft . . . zu überdauern vermag“⁵⁶,
aber hat der weltgeschichtliche Horizont sich endgültig verdunkelt. Marxens wissen-
schaftsgeschichtliche Destruktion idealistischer Metaphysik wird erneut zum Problem,
nachdem geschichtlich mißlungen ist, was den praktischen Rechtsgrund zur Befreiung
aus der Metaphysik abzugeben schien:

„Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer
Verwirklichung versäumt ward. Das summarische Urteil, sie habe die Welt bloß interpretiert . . .
wird zum Defaitismus der Vernunft, nachdem die Veränderung der Welt mißlang. Vielleicht
langte die Interpretation nicht zu, die den praktischen Übergang verheiß.“⁵⁷

Die „Negative Dialektik“ charakterisiert die idealistische Philosophie vor allem
unter drei Aspekten: als Subjektivitäts-, Identitäts- und Systemphilosophie⁵⁸, deren
unauflöslicher Zusammenhang Adorno zur begrifflichen Gestalt dessen wird, was im
Spätkapitalismus tatsächlich der Fall ist:

Im Abstraktionsprodukt reiner Subjektivität, die das dynamische Zentrum idea-
listischer Philosophie ausmacht, dechiffriert Adorno die spätgeschichtliche Wieder-
holung urgeschichtlicher Subjektivität, deren Aufgipfelung über innere und äußere
Natur in der bürgerlichen Gesellschaft ihr äußerstes Stadium erreicht hat⁵⁹. Sofern
dieses abstrakte Prinzip die Kriterien der Erkennbarkeit der Dinge der Außenwelt
und die Kriterien der moralischen Leitung der inneren Triebnatur abgibt, wird es
zum Maßstab, der alles, was ist, unter sein Gesetz zwingt. Identitätszwang ist daher
das Wesen der idealistischen Philosophie, die gerade darin, daß sie apriorischen Bezug
auf Freiheit beansprucht, zur fortgeschrittensten Form der Dialektik der Aufklärung
wird⁶⁰. Im Systemcharakter der idealistischen Philosophie schließlich vollendet sich der
Herrschaftsanspruch abstrakter Subjektivität. Vor allem das metaphysische Geistsystem
Hegels, dem sozusagen nichts mehr innerhalb und außerhalb der Welt auskommt, wird
für Adorno der Inbegriff von Herrschaft:

„Das System ist der Geist gewordene Bauch, Wut die Signatur eines jeglichen Idealismus.“⁶¹

In Hegels Philosophie wird die urgeschichtliche Verstrickung von Subjekt und
Objekt zur Totalität entwickelt, indem sie, was Inbegriff unauflöslicher Herrschaft
ist, mit dem Bezug auf Freiheit und Versöhnung rechtfertigt. Diesen Gipfel der
Hybris gilt es nochmals zu erklimmen, wenn dem weltgeschichtlichen Fluch, wenn nicht
praktisch – was unmöglich ist –, so doch wenigstens noch theoretisch getrotzt werden
soll. Die Affinität Adornos zu Hegel⁶² erklärt sich aus einer prinzipiellen Strukturana-
logie der „Dialektik der Aufklärung“ zur Geistmetaphysik. Ist für Hegel die meta-

⁵⁶ ND, 314.

⁵⁷ ND, 13.

⁵⁸ Vgl. ND; vor allem der zweite Teil, 135 ff.

⁵⁹ Vgl. ND, 185.

⁶⁰ Vgl. ND, 149.

⁶¹ ND, 32.

⁶² Die Auseinandersetzung mit Hegel gehört schon vor der „Negativen Dialektik“ zum
Grundanliegen Adornos: vgl. „Drei Studien zu Hegel“, Frankfurt a. M. 1957.

physische Konvergenz von Geist und Freiheit die Bedingung der Möglichkeit, die Gesamtheit der Wirklichkeit (Natur, Geschichte, Transzendenz) in ein philosophisches System zusammenzuzwingen, so muß diese Philosophie geradezu als der defensor dei erscheinen; vor dem die diabolische These von dem radikalen Verfallensein von Natur und Geschichte unter den Bann der urgeschichtlichen Herrschaft sich zu rechtfertigen hat.

So steht im Zentrum der „Negativen Dialektik“ die Intention, Hegels Satz von dem Wahren als dem Ganzen zu negieren⁶³: „Das Ganze ist das Unwahre“⁶⁴. Die Durchführung dieser Negation ist gleichsam der letzte Akt an „Praxis“, den der total gewordene Bann noch übrigläßt – in ihm ist die ursprüngliche Intention kritischer Theorie, qua Theorie Handeln anzuleiten, auf die Möglichkeit der Kontemplation zusammengeschmolzen. Er terminiert daher auch die Möglichkeit kritischer Gesellschaftstheorie.

Adornos Spätkapitalismustheorie ist im wesentlichen nichts anderes als die Applikation des als universales Herrschaftssystem interpretierten Idealismus auf die gesellschaftliche Wirklichkeit, wobei beide Seiten: philosophisches System und Gesellschaftssystem in der Unmittelbarkeit philosophischer Erfahrung gleichsam verschmelzen. Wie der Hegelsche absolute Geist alle unter ihm begriffene Wirklichkeit organisiert, so zwingt das spätkapitalistische System alles, was ist, unter ihr eisernes Gesetz. Diese begriffsrealistische Wendung versucht Adorno dadurch plausibel zu machen, daß er eine assoziierende Engführung von Geistkategorien und Zirkulationskategorien der Marxschen politischen Ökonomie vornimmt: Identitätsprinzip = Tauschprinzip. Wie die Herrschaft instrumenteller Rationalität sich in Hegels Geistsystem vollendet – ebenso vollendet sich Gesellschaft als Herrschaft in der Universalisierung des Tauschprinzips.

Adorno bleibt indessen bei dieser Parallelisierung nicht stehen; das Geheimnis der gesellschaftstheoretischen Dignität der „Negativen Dialektik“ liegt vielmehr darin, daß sie mit der Analyse und Kritik des idealistischen Denkprinzips gleichursprünglich Analyse und Kritik der Gesellschaft zu leisten beansprucht, ist doch für sie der Tausch nur das „gesellschaftliche Modell“ des identifizierenden Geistes⁶⁵. Mit dieser problematischen Prämisse⁶⁶ versucht Adorno nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit zu begründen, die Makroanalyse gesellschaftlicher Herrschaft durch die Mikroanalyse des Herrschaftscharakters der Denkstruktur zu ersetzen:

„Als dialektische muß Theorie – wie weitgehend die Marxische – immanent sein, auch wenn sie schließlich die gesamte Sphäre negiert, in der sie sich bewegt . . . In gesellschaftliche Kategorien ist philosophisch überzugehen allein durch Dechiffrierung des Wahrheitsgehalts der philosophischen.“⁶⁷

In Absetzung gegen alle positive sozialwissenschaftliche Theoriebildung stellt Adorno den Anspruch, im Nachvollzug idealistischer Abstraktionen gesellschaftliche Erfahrung zu aktualisieren, die über die Lebensbedingungen im Spätkapitalismus mehr an „Wahr-

⁶³ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 1970, Suhrkamp-Ausg. Bd. 3, 24.

⁶⁴ Diese wörtliche Formulierung findet sich 1951 in den *Minima Moralia*, Frankfurt a. M. 1970, 57. Auch: *Drei Studien zu Hegel*, a. a. O. 104. Vgl. auch ND, 159. Vgl. dazu die Interpretation bei Grenz, a. a. O. 117 ff., bes. 133/4.

⁶⁵ ND, 147.

⁶⁶ Sie wird begründet ND, 147 ff.

⁶⁷ ND, 195/6.

heit“ evident macht als alle Wissenschaft zu vermitteln vermag. Adornos Spätphilosophie ist deshalb ein schwieriges Gebilde, weil sie das *quid pro quo* von idealistischem Denkwang und gesellschaftlich realem Zwang nicht äußerlich aufeinander bezieht, sondern die methodische Forderung erhebt, daß einzig und allein der Nachvollzug dieses *quid pro quo* den Beweis für seine Legitimität erbringt: allein wer sich als empirisches Individuum in diesen Erfahrungsprozeß hineinbegibt, wird derjenigen Formen der Wahrnehmung mächtig, die den vertrackten Zwangscharakter der totalen Gesellschaft zu ergreifen vermögen und die praktische Frage erst richtig stellen lassen, wie dem Zwang zu entrinnen sei.

Liest man die „Negative Dialektik“ und die unmittelbar an sie angelehnten Schriften zur Gesellschaftstheorie und Methodologie unter sozialwissenschaftlichem Interesse⁶⁸, so wird man den Eindruck nicht los, daß die in ihnen praktizierte Verknüpfung von unmittelbarer Erfahrung und idealistischer Immanenz wenn nicht die Funktion, so doch die Wirkung einer Immunisierungsstrategie hat.

Das Gesellschaftsbild, das dem „Dialektiker der Aufklärung“ aus insistierender Erfahrung und reiner idealistischer Immanenz zusammenschloß und das er mit den perennierenden Metaphern vom „Bann“, vom „Block“, von der „totalen“ und „monolithischen“ Gesellschaft belegte⁶⁹, ist das Resultat eines radikalisierten Erkenntnisindividualismus, der den Schock vor allem am Faschismus festgemachter lebensgeschichtlicher Erfahrung unkorrigierbar festhielt⁷⁰. Dieses Trauma, das schon die Ausformulierung der „Dialektik der Aufklärung“ motivierte und das Adorno sich aufzulösen weigerte, bestimmte seinen intelligiblen Charakter sozusagen aus psychomotorischer Tiefe und dichtete sich gegen jegliches, sofort als „Positivismus“ verteufeltes strategisches Instrument sozialwissenschaftlicher Theorie und Empirie konsequent ab. So wenig dies Adorno moralisierend vorzuwerfen ist, so sehr muß doch beachtet werden, was die Kehrseite dieses Erkenntnisindividualismus ist. Indem dieser sich wissenschaftsgeschichtlich, ja schließlich weltgeschichtlich total setzte, zielte er nämlich keineswegs auf die Kommunizierbarkeit der individuellen Leiderfahrung der Vielen als Kriterium von „Wahrheit“ über die spätkapitalistische Gesellschaft, sondern meinte eben nur seine, freilich unvergleichlich geniale geistige Individualität. Nur so ist denn auch jene radikale Konsequenz zu verstehen, die die „Negative Dialektik“ selbst noch gegen die „philosophische Erfahrung“ des Idealismus zu Felde ziehen läßt.

Angesichts der Perspektive total gewordener Herrschaft ist resignatives Einhalten keine Feigheit der Theorie mehr, vielmehr legt das Eingeständnis der Unmöglichkeit von Praxis gewissermaßen die letzte Aufrichtigkeit frei. Die Anerkennung der Verzweiflung fördert eine „Wahrheit“ zutage, die die Dignität instrumenteller Wissenschaft übertrifft. Sie liegt für Adorno in der theorielosen Artikulation unmittelbarer Leiderfahrung, in der das, was einst das Individuum war, sich gleichsam unter der Übermacht gesellschaftlichen Drucks verlöschen fühlt:

„Das Bedürfnis, Leiden beredt zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet.“⁷¹

⁶⁸ Adorno, Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie, Frankfurt a. M. 1970 (AGM).

⁶⁹ Vgl. z. B. ND, 263 ff., 335 ff.; auch AGM, 146, 157, 166, 177.

⁷⁰ Auf das Problem des Erfahrungsprivilegs, das Adorno für sich beanspruchen muß, verweist auch Habermas, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a. M. 1971, 188.

⁷¹ ND, 27.

Die „Negative Dialektik“ ist als der fast ungläubliche Widerspruch zu lesen, daß – jenseits ihrer selbst – Theoriebildung im Sinne positiver begrifflicher Konstruktion nicht mehr mit guten Gründen vertreten werden könne, weil diskursive Begriffsbildung als solche schon von Herrschaft affiziert sei. So ratifiziert die „Negative Dialektik“ die Dialektik der Aufklärung in der Wendung gegen sich selbst. Die immanente Destruktion der falschen idealistischen Totalität ist gleichsam der letzte Akt von „Theorie“ selber: in dieser äußersten bestimmten Negation zerfällt die oberste Klammer des Idealismus, das System, und dechiffriert sich als Zwangszusammenhang: „das Ganze ist das Unwahre“⁷². Damit zerfällt auch das aufgespreizte herrschaftliche Erkenntnissubjekt und gibt den „Vorrang des Objekts“⁷³ frei. Die „Dialektik der Identität“⁷⁴ überführt den Idealismus in seine eigene Nichtidentität. So terminiert die „Negative Dialektik“ in einer Philosophie, die nicht mehr „Theorie“ sein will und doch „Wahrheit“. Nurmehr ein Denken, das Spontaneität in enger Fühlung zum Somatischen, zum „vorichlichen Impuls“ erfährt und das in begriffsloser Erfahrung den Gegenstand sein läßt, was er von sich aus utopisch zu sein verspricht, ist „Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist“⁷⁵. Dies ist der Rest an „Materialismus“, den die Selbstreflexion der Kritischen Theorie als „Negative Dialektik“ noch übrigläßt⁷⁶:

„Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus, solche Perspektiven (der Erlösung, Verf.) zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an. Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt. Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist erst abgetrotzt werden muß, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat.“⁷⁷

Die Utopie begriffsloser Erkenntnis bezeichnet den systematischen Punkt, an welchem Adornos Einführung von Philosophiekritik und gesellschaftlicher Leiderfahrung in die Ästhetik umschlägt. Die Begriffslosigkeit der Kunst ist nicht ihr Nachteil, sondern ihr Vorteil in der Erlangung authentischer Erfahrung. Indem sie als Schein sich eingesteht, wird sie zum wirkungsvollsten und schließlich letzten Medium, gegen eine in sich geschlossene Totalität von Herrschaft Einspruch zu erheben: „im Schein verspricht sich das Scheinlose“⁷⁸. Adornos Spätwerk terminiert in der These, daß „Wahrheit“, die der Kraft der Negation nicht von vorneherein entsagt hat, nur mehr aus der Immanenz esoterischer Kunst zu gewinnen sei.

Dies ist nicht das letzte Wort Adornos zum Problem einer kritischen Theorie des Spätkapitalismus, und dennoch das konsequenteste, das aus der systemlosen Motorik seines Denkens entspringt. Seine Schriften zur Gesellschaftstheorie und zur Methodenkritik der Sozialwissenschaft⁷⁹ haben sporadischen und fragmentarischen, eher postu-

⁷² ND, 159 ff.

⁷³ ND, 182 ff.

⁷⁴ ND, 147 ff.

⁷⁵ *Minima moralia*, a. a. O. 333.

⁷⁶ Vgl. ND, 191 ff.

⁷⁷ *Minima moralia*, a. a. O. 334.

⁷⁸ ND, 395.

⁷⁹ Sie sind gesammelt in: AGM, a. a. O.

latorischen als materialen Charakter. Sie sind das Nebenprodukt einer kritischen Theorie, der die Kraft zum Systematischen und Empirischen gleichsam ausgewandert ist in die esoterischen Sphären von Kunst und Philosophie. Auf ihre Problematik soll hier nicht weiter eingegangen werden: ihr Zusammenhang mit der Geschichtsphilosophie der „Dialektik der Aufklärung“ und der Engführung von Idealismuskritik und Erfahrung in der „Negativen Dialektik“ wäre zu überprüfen. Auf das Folgende soll nur verwiesen werden:

1. Empirisch ist der Spätkapitalismus keineswegs so monolithisch geschlossen und krisenfrei wie Adorno suggeriert. Dies festzustellen bleibt freilich der Theorie vorbehalten.
2. Theoretisch reicht das in der Idealismuskritik bereitgestellte Kategoriennetz von Totalität, Tauschprinzip und Ichprinzip keineswegs zu, um den spezifischen Herrschaftstypus des Spätkapitalismus zu erfassen.
3. Adorno muß vor der gesellschaftstheoretisch entscheidenden Frage, wie die Totalität selber zu bestimmen sei, „passen“. Dies zeigt noch zuletzt die Formulierung: „Die Irrationalität der gegenwärtigen Gesellschaft verhindert ihre rationale Entfaltung in der Theorie⁸⁰.“ Er nähert sich darin – paradox! – dem Komplexitätsbegriff der Systemtheorie.
4. Die ständig und bis zuletzt wiederholte Auskunft, „daß die Vormacht der Totale . . . nur in der Erfahrung des Einzelnen und in der Deutung dieser Erfahrung getroffen werden kann“⁸¹, löst die methodologischen, wissenschaftstheoretischen und interdisziplinären Probleme materialistischer Gesamtanalyse auch nicht in Ansätzen.
5. Die Utopie der *resurrectio naturae* bleibt in unerträglicher Abstraktheit gegenüber der evolutionär offensichtlich unüberschreitbaren Tatsache der Gesellschaft stehen, so daß die Forderung von Habermas ins Zentrum trifft, „die Idee der Versöhnung zu der der Mündigkeit zu mildern“⁸².

VI. Eine Bemerkung zum Verhältnis von Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft

In der gegenwärtigen Diskussion gewinnen geschichtstheoretische Argumentationen wieder an Aktualität. Nach einer Epoche heftiger Abgrenzung von dem historiographischen und sozialwissenschaftlichen Positivismus gegen jegliche als leere Spekulation gebrandmarkte geschichtsphilosophische Überlegung sind rückläufige Tendenzen bemerkbar, die freilich bescheidener sind als die Aufgipfelung Hegelscher Geschichtsmetaphysik. Hatte die wissenschaftskritische Komponente der Studentenbewegung ihren Unmut vor allem an der methodologisch desinteressierten Faktenaufhäufung des positivistisch orientierten Wissenschaftsbetriebs entzündet, so artikulieren heute Sozialwissenschaft und Historiographie aus ihrer eigenen Problemstellung heraus verstärkt das Desiderat allgemeiner Theoriebildung⁸³. Im Zentrum dieser Tendenzen

⁸⁰ AGM, 155.

⁸¹ Hrg. Adorno, Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft, Stuttgart 1969, 106.

⁸² J. Habermas, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a. M. 1971, 197.

⁸³ Vgl. etwa: Hrg. Wehler, Geschichte und Soziologie, Opladen 1972; Hrg. Ludz, Soziologie und Sozialgeschichte, Köln 1972; Wolfgang Mommsen, Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a. M. 1974, bes. 208 ff.

steht die Frage nach einer Theorie der gesellschaftlichen Evolution⁸⁴, deren Begründung von genuin geschichtsphilosophischen Problemen nicht schlechterdings isolierbar ist. Sie zielt darauf ab, wie der Geschichtsbegriff so konstituiert werden kann, daß die Evolution gleichzeitig historiographisch-material gefüllt, mit Methoden der Sozialwissenschaften erfaßt und einer begründeten Wertorientierung zugeführt werden kann.

An der „Dialektik der Aufklärung“ läßt sich geradezu studieren, wie die Reintegration von philosophischer Tradition und moderner Realwissenschaft nicht nur nicht gefördert, sondern verhindert werden kann. Die Totalisierung eines unspezifischen Herrschaftsbegriffs für die Rekonstruktion der Gattungsgeschichte stellt sich nicht nur realanalytischen Absichten in den Weg, sie verundeutlicht mit ihrer pauschalen Wendung gegen den bürgerlichen Fortschrittsglauben auch philosophiehistorisch schon ausdifferenzierte Alternativen und verdunkelt deren Verhältnis zur Gesellschaftstheorie⁸⁵.

So ist es wichtig zu sehen, daß die aufklärerische Geschichtsphilosophie der frühbürgerlichen Moralisten (Condorcet, Kant, früher Fichte) den besonderen moralisch-praktischen Theoriestatus ihres Fortschrittsbegriffs exakt gekennzeichnet hat: die Abstraktion von realer Gesellschaft und der apriorische Bezug auf eine nichtempirische, aber stets notwendig an Intersubjektivität gebundene Freiheitsidee haben ihren gesellschaftlichen Sinn darin, daß die empirische Geltung vorbürgerlicher Herrschaftsordnung gleichsam außer Kraft gesetzt werden mußte, damit die mit Fortschritt gemeinte Idealität bürgerlicher Moral- und Rechtsvorstellungen dem politisch-praktischen Handeln freigegeben werden konnte. Der Nachteil frühbürgerlicher Geschichtsphilosophie ist unter moderner Perspektive ihre Ferne von einer Analyse der wirklichen (hier der frühbürgerlichen) Gesellschaft. An eben diesem Punkt setzt Hegel in einer Epoche sich anbahnender Konsolidierung bürgerlicher Wirtschafts- und Rechtsordnung an. Seine Geschichte des Geistes baut auf dem Argument auf, daß philosophische Geschichtsbetrachtung nur dann legitim sei, wenn „Geist“ nicht bloß moralische Subjektivität, sondern das wirkliche Organisationsprinzip der Geschichte, also objektiv sei. „Objektiver Geist“ aber heißt für Hegel Gesellschaft. So ist Hegels Geschichtsphilosophie der Versuch, die Materialität der Weltgeschichte als Genese der bürgerlichen Gesellschaft zu rekonstruieren. Wenn deren Anspruch darin liegt, daß die Materialität der wirklichen Entwicklung und die Idealität von Freiheit im „Geist“ der bürgerlichen Rechts- und Staatsordnung zusammenführt, so ist nicht dieser Anspruch von der relevanten linkshegelianischen Kritik destruiert worden, sondern lediglich die besondere Form ihrer Durchführung. Gegen sie zielen die Einwände: Ist die Geistkategorie ein geeignetes Medium zur Rekonstruktion der Gattungsgeschichte? Und: Wieso soll die Verwirklichung der Freiheit mit der Institutionalisierung der bürgerlichen Klassengesellschaft abgeschlossen sein?

Daß die in der „Dialektik der Aufklärung“ universalisierte Urgeschichte der herrschaftlichen Subjektivität für die moderne Aufgabe einer zugleich philosophisch und sozialwissenschaftlich plausiblen Geschichtstheorie keine Lösungsvorschläge gibt, läßt

⁸⁴ Vgl. Habermas-Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a. M. 1971, 270 ff., 361 ff.; Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M. 1973, 19 ff.; Klaus Eder, *Komplexität, Evolution, Geschichte*, in: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Supplement I*, Frankfurt a. M. 1973, 9 ff.

⁸⁵ Vgl. etwa Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 483 ff. Anacker-Baumgartner, *Artikel Geschichte*, in: *Wörterbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973, Bd. II.

sich am deutlichsten durch die Kontrastierung zu Marx herausarbeiten, der hier mit dem Erkenntnisinteresse seiner Stellung im wissenschaftsgeschichtlichen Transformationsprozeß von Philosophie in Sozialwissenschaft zitiert wird.

Der Marxsche historische Materialismus visiert die Lösung von drei Problemen durch gegenseitige Ausdifferenzierung an:

- Erfassung der geschichtlichen Evolution durch Formulierung der Konstituentien des gesellschaftlichen Lebens mit funktionalem Primat der Produktionsweise (Deutsche Ideologie: allgemeine Evolution; "Kritik der pol. Ökonomie": kapitalistische Evolution);
- Beziehung der deskriptiv erfaßten Evolution auf die kulturimmanent ausgezeichneten Normen der Selbstbestimmung der produzierenden Individuen (explizit im Frühwerk; mehr implizit im Spätwerk);
- Formulierung eines zukunftsorientierten Zusammenhangs zwischen faktischer Evolution und einem postulierten Sinn der Geschichte durch Bezug auf ein empirisches Handlungssubjekt (revolutionstheoretische Elemente).

Im Vergleich zur „Dialektik der Aufklärung“ ist dabei der Gehalt und der Stellenwert der Gesellschaftstheorie von entscheidender Bedeutung. Auch Marx geht von der fundamentalen Unterscheidung von Natur und Mensch aus, bezieht diese Dichotomie jedoch dann sofort auf die evolutionstheoretisch vorrangige Dimension von Inter-subjektivität und gesellschaftlicher Organisation, in welche das Mensch-Natur-Verhältnis (= Arbeit) stets eingebunden bleibt. Die geschichtliche Evolution beruht so zwar immer auf dem Substrat von Natur, deren instrumentelle Beherrschung durch gesellschaftliche Arbeit „eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit (ist), um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln“⁸⁶. Zum Problem jedoch wird das Mensch-Natur-Verhältnis vorrangig als Frage nach ihrer gesellschaftlichen Organisation (Lastenverteilung in der Produktion und Verteilung der Konsumgüter bzw. Verfügung über neu zu investierenden Reichtum). „Herrschaft“ ist für Marx primär eine gesellschaftstheoretische Kategorie, die deskriptiv und kritisch auf die *gesellschaftliche* Organisation der Naturaneignung zielt. Keineswegs ist das Naturverhältnis als solches unmittelbar „Herrschaft“, das in einem ungeklärten Automatismus in gesellschaftliche Herrschaft umschlägt – und in solcher Unmittelbarkeit Konstituens der Kulturentwicklung. Daß der Gesellschaftsbegriff zwischen Natur und Geschichte vermittelt und so die Mitte zwischen den Extremen darstellt – dies ist geradezu der Grundpfeiler allen Marxschen Materialismus⁸⁷. Weder ist die bürgerliche Gesellschaft als solche Herrschaft (wie bei Adorno), noch ist sie als solche Freiheit (wie bei Hegel); vielmehr sind Herrschaft und Freiheit kontingente Implikationen der Vergesellschaftung, zwischen denen die Grenze aufzuspüren und verschieben zu helfen die Aufgabe kritischer Theorie ist.

Solche Prämissen liegen schon der Formulierung des Herrschaftsproblems beim frühen Marx zugrunde. „Entfremdung“, die dem Lohnarbeiter als Entfremdung vom Arbeits-

⁸⁶ Kapital Bd. I, MEW 23, 47. Vgl. auch „Pariser Manuskripte“, vor allem MEW Erg.Bd., 510 ff., 533 ff., 568 ff.

⁸⁷ Dies herausgearbeitet zu haben, ist das einzigartige Verdienst von A. Schmidts, Der Begriff der Natur in der Lehre von K. Marx, Frankfurt a. M. 1962. Der Schüler Horkheimers und Adornos verschweigt freilich, daß seine an Bloch gerichtete Kritik der Metaphysizierung eines Natursubjekts (135 ff.) modifiziert auch an die „Dialektik der Aufklärung“ zu richten wäre. „Unmaterialistisch“ ist beides: sowohl, wenn das Mensch-Natur-Verhältnis als Freiheit, als auch wenn es als Herrschaft der gesellschaftlichen Evolution substanzhaft vorausgesetzt wird!

produkt („Ware“) und als Selbstentfremdung („Ware Arbeitskraft“) zum Schicksal wird, ist nicht die rächende Wiederkehr einer urgeschichtlichen Gewalttat, sondern Ausdruck des historisch variablen intersubjektiven Verhältnisses in der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich der kapitalistisch-privatwirtschaftlichen Organisation der industriellen Produktion⁸⁸. Sämtliche Stationen der Marxschen Theoriebildung bleiben darin identisch, daß die begriffliche Konstitution von Gesellschaft als Produktions- und Herrschaftsprozess Möglichkeitsbedingung einer Theorie von Natur und Geschichte ist. Dies gilt ebenso für die fragmentarische Theorie der Gattungsgeschichte in der „Deutschen Ideologie“, die die Evolution auf die Basis der drei Konstituentien von Produktivkräften, Verkehrsform und Sprache stellt⁸⁹, wie für die Theorie der kapitalistischen Evolution in der „Kritik der politischen Ökonomie“. Gerade deren Intention geht darauf aus, im Begriff des „Kapitals“ das evolutionäre Zentrum der bürgerlichen Gesellschaft als ein durch Sachen vermitteltes gesellschaftliches Verhältnis zwischen Personen zu entfalten und dessen hinter der Vertragsfreiheit versteckten Herrschaftscharakter zu dechiffrieren⁹⁰.

Die Vorrangstellung der Gesellschaftstheorie als Bedingung der Möglichkeit einer Theorie von Natur und Geschichte gilt unvermindert für die Begründung der Praxisdimension, die in der Revolutionstheorie Gestalt angenommen hat: nicht eine geschichts-metaphysische Vorentscheidung macht das Proletariat zum historischen Emanzipationssubjekt, sondern die ökonomische Analyse des Liberalkapitalismus legt es Marx nahe, daß diese soziale Gruppe am ehesten zum Träger kapitalismus-transzendierender Lebensformen werden könnte⁹¹.

Von dieser Konzeption rückt die kritische Theorie seit der „Dialektik der Aufklärung“ ab. Wenn sie aus Faschismus und Zerstreuung der Arbeiterbewegung die Konsequenz einer „Involution des historischen Bewußtseins“⁹² zog, so mag das temporär verständlich scheinen; schlechthin verhängnisvoll ist aber die damit einhergehende Verkümmern genuin sozialwissenschaftlicher Theoriebildung und Forschung, die die sehr wohl als Desiderat empfundene Aufgabe einer materialistischen Gesamtanalyse der spätkapitalistischen Gesellschaft einer Lösung nicht näherbrachte. Vor allem der Vergleich mit dem frühen Horkheimer zeigt den seit der „Dialektik der Aufklärung“ wirk-samen Zug zur Entdifferenzierung ursprünglicher Theoriekomplexität. Das wird am Herrschaftsbegriff besonders deutlich.

Hatte die Horkheimersche Ausdifferenzierung der materialistischen Gesellschaftstheorie die Bestimmung dessen, was Herrschaft ist, noch an der Analyse des ökonomischen Systems, der damit gegebenen Klassenstruktur, der psychischen Disposition der Individuen und dem Zustand des kulturellen Systems festgemacht, so wird in der „Dialektik der Aufklärung“ das Phänomen der Herrschaft gleichsam ein Stockwerk tiefer, im weltgeschichtlichen Prinzip herrschaftlicher Rationalität selber angesiedelt. Nicht mehr das Gesellschaftssystem in seinen jeweiligen historischen Institutionen, den Produktions- und Eigentumsverhältnissen samt ihrer politischen Verfaßtheit ist der logische Ort der Entstehung und daher der theoretischen Ableitung von Herrschaft,

⁸⁸ Vgl. zentral in den „Par. Man.“ MEW Erg.-Bd., 518.

⁸⁹ Vgl. Deutsche Ideologie, MEW Bd. 3, 20 ff.

⁹⁰ Kapital Bd. I, 85–98, 189 ff.

⁹¹ Daß es bei Marx geschichtsobjektivistische Elemente, sowohl in der „Deutschen Ideologie“ als auch später, gibt, auf die der Kautskyanismus sich stützte, soll nicht geleugnet werden. Vgl. z. B. Kapital Bd. I, Vorwort. Vgl. dazu Wellmer, a. a. O. 69 ff.

⁹² O. Massing, Adorno und die Folgen, Neuwied 1970, 28 ff.

sondern das Mensch-Natur-Verhältnis ist an sich selber schon das herrschaftskonstituierende Prinzip, verglichen mit dem klassenmäßige Ungleichheit und hierarchische Über- und Unterordnung der Menschen nur mehr als abgeleitete Resultate erscheinen. Der herrschaftsanalytische Gehalt der „Dialektik der Aufklärung“ stellt sich her in der Durchführung einer Reduktion, die wissenschaftssystematisch eine verhängnisvolle Entdifferenzierung der Objektbereiche der Herrschaftsanalyse bedeutet. Verfestigung von Herrschaft in den Institutionen von Ökonomie und Politik, die Verhärtung der Psyche der Individuen, die ideologischen Mechanismen des kulturellen Wertesystems – all dies wird zusammengezogen in die Dimension urgeschichtlich entsprungener Herrschaft, die kurzerhand zum allgegenwärtigen Substrat der Weltgeschichte sich aufschwingt. Die als Negation der bürgerlichen Gleichsetzung von Geschichte und Freiheitsprozeß intendierte Ideologiekritik terminiert in einer Theorie, die nichts weiter zuwege bringt als die abstrakte Umkehrung der Hegelschen These, „daß die Vernunft die Welt regiert und so auch die Weltgeschichte regiert hat.“ Die Weltgeschichte ist eben nicht nur der „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“⁹³, sondern umgekehrt die progressive Totalisierung von Herrschaft.

Mit dem hier zusammengezogenen Knoten apriorischer Herrschaft zwischen Subjekt und Objekt, die als *qualitas occulta* zum Substrat von Geschichte wird, wird eine Kritische Theorie möglich, deren Totalitätsaussagen sich den beschwerlichen Umweg über sozialwissenschaftliche Theoriebildung, empirische Forschung und Werturteilsbildung ersparen kann. Der unmittelbare Kurzschluß von geistphilosophischen und geschichtsphilosophischen Kategorien – unter Vernachlässigung der realanalytischen –, von dessen Problematik Marx ebenso wie der Historismus einst zur – je verschiedenen – Kritik der Hegelschen Philosophie motiviert wurden, erlebt in der „Dialektik der Aufklärung“ eine Neuauflage besonderer Art, die sich selbst noch der bei Hegel gegebenen Problemdifferenzierung ergibt⁹⁴.

Das Marxsche und vom frühen Horkheimer fortgeführte Paradigma eines „komplexen Materialismus“, das die verschiedenen Theoriestrategien von nicht-metaphysischen Totalitätsbegriffen, empirisch-historischer Forschung und reflektierter Praxisorientierung nicht unentwirrbar zusammenzieht, sondern spannungsreich auffächert, dürfte für die zeitgenössische Diskussion um Geschichte und Evolution von größerer Bedeutung sein als eine abstrakte Urgeschichte des Subjekts, wie sie mit der „Dialektik der Aufklärung“ für die Kritische Theorie verpflichtend geworden ist. Die neuerdings aus dem Kontext der Kritischen Theorie hervorgehenden und um das Problem von Legitimation und Krise zentrierten evolutionstheoretischen Überlegungen stehen zur „Dialektik der Aufklärung“ in einer Beziehung, die der kritischen Stellung der „Deutschen Ideologie“ zu Hegels Philosophie der Weltgeschichte vergleichbar sein dürfte.

⁹³ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Suhrkamp-Ausgabe, Bd. 12, 32 und 40.

⁹⁴ Eine nur einseitige philosophische Plausibilität hat es für sich, die Objektivität der Geschichte in narrative Rekonstruktionen aufzulösen. Diese Lösung, die H.-M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1972, 249 ff. vorschlägt, bleibt der Aufgabe realanalytischer Hypothesenbildung gegenüber vollständig gleichgültig.