

Sozialphilosophie und praktische Philosophie bei Max Horkheimer*

Von Ante PAŽANIN (Zagreb)

Für das erneute Interesse an praktischer Philosophie in den letzten Jahrzehnten hat, neben der Phänomenologie und Hermeneutik sowie dem Pragmatismus und Neomarxismus, auch die Frankfurter Schule ihren Beitrag geleistet, obgleich man bei den Vertretern ihrer ersten Generation von Horkheimer bis Marcuse nicht einmal den Ausdruck „praktische Philosophie“ finden kann. Horkheimer hat zwar schon 1931 dem bei seiner Übernahme der Leitung des „Instituts für Sozialforschung“ gehaltenen Antrittsvortrag den Titel „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“ gegeben. In diesem Titel kommt die allgemein bekannte Bedeutung der Frankfurter Schule als einer Sozialphilosophie am besten zum Ausdruck, die im Gegensatz zur traditionellen Theorie dann die kritische Theorie genannt wird und in sich eine Mischung sowohl von Philosophie und Soziologie als auch von Nationalökonomie und Politikwissenschaft und auch von Sozialpsychologie und Ästhetik umfaßt. Das Undifferenzierte und das philosophisch Ungenügende dieser Theorie zeigt schon die Tatsache, daß Horkheimer in seiner bekannten Studie von 1937 die kritische Theorie „dialektische Kritik der politischen Ökonomie“ nennt. Und trotzdem zeigt eben Horkheimer, und zwar nicht nur in seinem Vortrag in Venedig 1969 „Kritische Theorie gestern und heute“, sondern auch schon 1930 in „Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie“, daß die Frankfurter Schule schon damals versucht hat, aber noch mehr heute versuchen sollte, „das zu tun und durchzusetzen, was man für das Wahre und Gute hält“, und somit einer praktischen Philosophie den Primat zu geben. Denn, wie Horkheimer weiter sagt: „Und so war unser Grundsatz: theoretischer Pessimist zu sein und praktischer Optimist!“ Also schon Horkheimer befürwortet den praktischen Optimismus, und zwar im Gegensatz zur Tradition von Machiavelli und Hobbes, die, wie bereits Vico eingesehen hat, in die Barbarei zurückführt. Um beim Thema zu bleiben, beschränken sich folgende Ausführungen daher auf das Problem der Möglichkeit der praktischen Philosophie bei Max Horkheimer.

Anstatt von der praktischen Philosophie spricht Horkheimer schon in seinem Antrittsvortrag von 1931 über die Sozialphilosophie. Der Anfang dieses Vortrags drückt sowohl die damalige Lage der Sozialphilosophie als auch die gegenwärtige Lage der praktischen Philosophie aus. Horkheimer sagt: „Steht auch die Sozialphilosophie im Mittelpunkt des allgemeinen philosophischen Interesses, so ist es

* Text eines Referats im Rahmen des Symposiums der Alexander-von-Humboldt-Stiftung „Die Frankfurter Schule und die Folgen“ vom 10. bis 15. Dezember 1984 in Ludwigsburg.

doch um sie nicht besser bestellt als um die meisten philosophischen, ja grundsätzlichen intellektuellen Bestrebungen der Gegenwart überhaupt. Es läßt sich für sie keine inhaltliche begriffliche Bestimmung finden, die darauf Anspruch erheben dürfte, überall als verbindlich gelten.“¹ Bezieht man in die Beurteilung der damaligen Lage die heutige Situation mit ein, dann erscheint es mir wichtiger, das Element der praktischen Philosophie in diesem Text von Horkheimer hervorzuheben. Das bestätigen auch seine allgemeinen Vorstellungen über das Ziel der Sozialphilosophie: „Als ihr letztes Ziel gilt“, sagt Horkheimer, „die philosophische Deutung des Schicksals der Menschen, insofern sie nicht bloß Individuen, sondern Glieder einer Gemeinschaft sind. Sie hat sich daher vor allem um solche Phänomene zu bekümmern, die nur im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Leben der Menschen verstanden werden können: um Staat, Recht, Wirtschaft, Religion, kurz um die gesamte materielle und geistige Kultur der Menschheit überhaupt.“²

Was hier als Sozialphilosophie bezeichnet wurde, ist in der Tat mehr, als die praktische Philosophie irgendwann beanspruchte, wenigstens mehr, als die praktische Philosophie im engeren und weiteren Sinne bei Kant bzw. mehr, als die Philosophie des objektiven Geistes bei Hegel meint. Mehr deshalb, weil Wirtschaft und materielle Kultur bei Kant zur Pragmatik und Technik gehören und die Religion bei Hegel zum absoluten Geist gehört. Mit gutem Grund hebt Horkheimer daher hervor, daß die „glänzendsten Leistungen“ der Sozialphilosophie „zugleich die wirksamsten Teile des Hegelschen Systems“ sind, nämlich Philosophie des objektiven Geistes als Teil des Hegelschen Systems, während die Sozialphilosophie bei Kant in der „Philosophie der Einzelpersonlichkeit begründet“ war. Die sogenannten „Seinsreiche“ der Wissenschaft, des Rechts, der Kunst und der Religion galten als „Entwürfe der autonomen Person“, denn „Kant machte die geschlossene Einheit des vernünftigen Subjekts zur einzigen Quelle der konstitutiven Prinzipien jedes Kulturgebiets“.³

Hier zeigt Horkheimer zwar nicht, worin die Metaphysik der Sitten als „die geschlossene Einheit des vernünftigen Subjekts“, d. h. als Moralphilosophie oder Ethik besteht und wie sie daher die Voraussetzung für die praktische Philosophie im weiteren Sinne bei Kant bilden kann. Nämlich wie die Allgemeingültigkeit der „Seinsreiche“ des Rechts, der Politik und der Geschichte ihre Quellen in der Ethik des vernünftigen Subjekts hat, d. h. wie die anderen Bereiche der praktischen Philosophie dem moralischen Gesetz folgen müssen, um die Formen der Verwirklichung der menschlichen Freiheit sein zu können. Noch weniger ist bei Horkheimer klar, daß das moralische Gesetz bei Kant nur durch Verallgemeinerung der subjektiven Maximen der praktischen Subjekte zustande kommt und daß ohne Maximen weder der kategorische Imperativ noch die Institutionen des

¹ M. Horkheimer, Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung, in: Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930–1972. Mit einem Anhang über Universität und Studium, hg. von W. Brede (Frankfurt a. M. 1972) 33.

² Ebd.

³ Ebd.

politischen Lebens ihren Sinn erfüllen können. Darüber wird später im Zusammenhang mit dem Problem des Gewissens noch gesprochen werden; aber schon jetzt ist klar, daß bei Horkheimer das ganze Programm der kantischen praktischen Philosophie wenigstens angedeutet worden ist, wobei die praktische Philosophie einen Teil der Sozialphilosophie Horkheimers ausmacht. Mit diesem Programm der praktischen Philosophie des späten Kant steht, wie wir noch sehen werden, die Sozialphilosophie des späten Horkheimer stärker in Übereinstimmung, während die des frühen Horkheimer mehr der Position Hegels entspricht. Diese Position beschreibt Horkheimer folgendermaßen: „Die Bestimmung des Besonderen erfüllt sich im Schicksal des Allgemeinen; das Wesen, der substantielle Gehalt des Individuums wird nicht in seinen persönlichen Handlungen, sondern im Leben des Ganzen offenbar, dem es gehört. Damit ist der Idealismus bei Hegel in seinen wesentlichen Teilen zur Sozialphilosophie geworden: das philosophische Verständnis des kollektiven Ganzen, in dem wir leben und das den Boden abgibt für die Schöpfungen der absoluten Kultur, ist jetzt zugleich die Erkenntnis des Sinnes unseres eigenen Seins nach seinem wahren Wert und Gehalt.“⁴ Ob das der wahre Sinn der praktischen Philosophie Hegels oder des damaligen Horkheimer ist, müßte geklärt werden. Aber Horkheimer selbst erklärt 1968 im Vorwort zur Neupublikation seiner frühen philosophischen Studien nicht ohne Grund, daß seine damaligen Essays „nicht nur exakterer Formulierung“ bedürfen, sondern daß sie „von ökonomischen und politischen Vorstellungen durchherrscht“ sind, „die nicht mehr unvermittelt gelten; ihre richtige Beziehung zur Gegenwart erfordert differenzierte Reflexion. Ihr dienen meine späteren Arbeiten“.⁵ Wir werden deshalb mehr Aufmerksamkeit den späteren Arbeiten Horkheimers widmen müssen. Aber auch die frühen Versuche verdienen unsere Aufmerksamkeit, zunächst als „eine Dokumentation“, wie er sagt. Denn, „der idealistischen Philosophie abzusagen und mit dem historischen Materialismus in der Beendigung der Vorgeschichte der Menschheit das Ziel zu sehen, erschien mir als die theoretische Alternative gegenüber der Resignation vor dem mit Schrecken sich vollziehenden Lauf zur verwalteten Welt“.⁶ Deshalb sind die frühen Versuche „vom Willen zur gerechten Gesellschaft motiviert“, und als derart „vom Willen zur gerechten Gesellschaft motiviert, sind sie von der Konzeption durchdrungen, daß die Realität mit Notwendigkeit, wenn nicht unmittelbar das Gute, doch die Kräfte erzeuge, die es verwirklichen können, daß der furchtbare Geschichtslauf das Endziel nicht vereitle, vielmehr auf es hinarbeite. Solches auf soziale Theorie und nicht auf metaphysisch-religiöse Postulate sich stützende Vertrauen hat den Grundton der Essays, ihre wichtigsten Kategorien, die Beziehung zur idealistischen wie zur materialistischen Philosophie bestimmt. Nach der totalitären Mörderherrschaft sollte ihr Gegenteil beginnen, freiheitliche Zivilisation ohne das mit ihr verbundene Unrecht, ohne Bereitschaft zu nationalistischer Barbarei.“ Indessen, wie wir alle wissen, wollte Horkheimer wegen der „Ausbrei-

⁴ Ebd. 34.

⁵ M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, Bd. I (Frankfurt a.M. 1968) IX.

⁶ Ebd. XII.

tung der Technik und Mechanisierung überhaupt“, kurz, wegen der „Kehrseite des steigenden Lebensstandards“⁷ die Neupublikation seiner Essays aus den dreißiger und vierziger Jahren zurückstellen. Das heißt nicht, daß in ihnen nicht viele Fragen gestellt und gut gesehen worden sind, die bis heute ihre Lösung innerhalb der Frankfurter Schule nicht gefunden haben. Ich erinnere nur an das Verhältnis zwischen einzelwissenschaftlicher Fachsoziologie und Sozialphilosophie. Die Aufgabe hat Horkheimer gut gesehen und beschrieben: „Nicht bloß innerhalb der Sozialphilosophie im engeren Sinne, sondern ebenso in den Kreisen der Soziologie wie in denen der allgemeinen Philosophie haben sich die Diskussionen über die Gesellschaft allmählich immer deutlicher um eine Frage kristallisiert, die nicht bloß gegenwärtig wirksam, sondern zugleich die aktuelle Fassung ältester und wichtigster philosophischer Probleme ist, nämlich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem wirtschaftlichen Leben der Gesellschaft, der psychischen Entwicklung der Individuen und den Veränderungen auf den Kulturgebieten im engeren Sinn, zu denen nicht nur die sogenannten geistigen Gehalte der Wissenschaft, Kunst und Religion gehören, sondern auch Recht, Sitte, Mode, öffentliche Meinung, Sport, Vergnügensweisen, Lebensstil usf. Der Vorsatz, die Beziehungen zwischen diesen drei Verläufen zu erforschen, ist nichts als eine den zur Verfügung stehenden Methoden wie dem Stand unseres Wissens angepaßte Formulierung der alten Frage nach dem Zusammenhang von besonderer Existenz und allgemeiner Vernunft, von Realität und Idee, von Leben und Geist, nur eben auf die neue Problemkonstellation bezogen.“⁸

Im letzten Satz kommt doch das Ungenügende der Sozialphilosophie bei Horkheimer klar zum Ausdruck. Es genügt nämlich nicht „eine den zur Verfügung stehenden Methoden wie dem Stand unseres Wissens angepaßte Formulierung der alten Frage“ als Vorsatz zu übernehmen, insbesondere dann nicht, wenn die Identität von Philosophie und Politik damals im Sinne einer platonischen unvermittelten Einheit verstanden wurde. Zum Schluß seiner Studie „Zum Begriff der Vernunft“ (1951) sagt Horkheimer nämlich: „Daher ist Philosophie seit Platon von Politik nicht zu lösen, und wir dürfen bei allem Pessimismus, den uns die Weltlage aufnötigt, der engen Verbindung beider, ja ihrer Einheit auch heute gewiß sein.“⁹ Wenn zu klären ist, in welchem Sinne die platonische Verbindung, ja die Einheit von Philosophie und Politik für unsere gegenwärtige Problemlösung von Nutzen sein kann und in welchem nicht, dann auf keinen Fall als Elitismus der Könige-Philosophen und der philosophischen Besserwisserie. Auch nicht im Sinne der neuen Politik- und Kulturexperten und der utopischen Kritiker alles Bestehenden, denn solche Philosophie bewirkt, trotz der guten Absichten, keine Einsichten bei den Handelnden, sondern wird zur Ideologie der bloßen Ideen. Kurz gesagt, nicht jede Art von Philosophie und von Wissen kann eine wahre Einheit mit dem Handeln und mit der Politik bilden. Dabei müssen wir schon jetzt auf die Phronesis der aristotelischen praktischen Philosophie im Unterschied

⁷ Ebd. Bd. II, S. VII u. VIII.

⁸ M. Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage ...*, 43.

⁹ M. Horkheimer, *Zum Begriff der Vernunft*, in: *Sozialphilosophische Studien ...*, 58.

sowohl zur *Techne* und *Episteme* als auch zum *Nous* und zur *Sophia* hinweisen. Die *Phronesis* ist nach Aristoteles¹⁰ praktisches Wissen, nicht nur des Besonderen, sondern auch des Allgemeinen in der konkreten Lebenssituation des Menschen. Als *Philosophia anthropina* umfaßt die praktische Philosophie bei Aristoteles das, was zum Menschen gehört. Ethik und Politik sind deshalb zwei verschiedene Zweige ein und derselben Wissenschaft, nämlich der praktischen Philosophie als „der sich auf die menschlichen Dinge beziehenden Philosophie“. Trotz dieser Einheit zweier Zweige der praktischen Philosophie hat Aristoteles als erster Ethik und Politik im Gegensatz zu ihrer platonischen Identifizierung als voneinander getrennte Bereiche behandelt und begründet. Das Falsche am Platonismus jeder Art ist der Glaube, das Wesen des Menschen und des Staates durch die Theorie, als Einheit in der Ordnung des Seins und des Kosmos erfahren und begründen zu können.

In seinem Verständnis des Verhältnisses von Praxis und Theorie sieht schon der frühe Horkheimer, daß die Praxis, wie er sagt, „dauernd der Orientierung an fortgeschrittener Theorie“¹¹ bedarf. Das ist aber wieder unklar. Schon der Ausdruck „fortgeschrittene Theorie“ ist vieldeutig und konnte, um verstanden zu werden, durch praktisches, kommunikatives oder ähnliches Wissen ersetzt werden, denn die „Theorie“ bedeutet hier eben ein solches Wissen: „Die Theorie, auf die es ankommt, besteht in der möglichst eindringenden und kritischen Analyse der historischen Wirklichkeit, nicht etwa in einem Schema abstrakter Werte, von dem man versichert, daß es konkret und ontologisch begründet sei. Die Darstellung und kritische Analyse der Wirklichkeit, von der die Praxis jeweils begleitet wird, ist vielmehr selbst durch praktische Impulse und Strebungen bestimmt ... Wir können unsere praktischen Impulse als relativierende Faktoren unseres Handelns ansetzen oder als objektive Normen an einen Ideenhimmel aufhängen, stets wird, selbst beim philosophischen Geschäft der Relativierung und Idealisierung, ein willensmäßiges, subjektives Moment unmittelbar gegenwärtig sein.“¹²

Dieses unmittelbar gegenwärtige „willensmäßige subjektive Moment“ nennt Horkheimer „geschichtlicher Wille“, der sich in der Struktur der Welt geltend macht. Um es zu erkennen, bleibt uns nichts anderes übrig, „als so unbestechlich und unabhängig wie möglich die Erkenntnis vorwärts zu treiben, sowohl nach der sogenannten objektiven wie nach der subjektiven Seite hin, und dann auf Grund der Erkenntnis in allem Ernst zu handeln. Dieses auf Grund der Erkenntnis heißt nicht, daß sie eindeutig ein Handeln vorschreibt.“¹³ Diese Erkenntnis der historischen Wirklichkeit, d. h. auch ihrer „willensmäßigen subjektiven“ Seite, erinnert in der Tat an den richtig verstandenen Hegel und sogar an das praktische Wissen bei Aristoteles. Dieses Wissen, oder, wie Horkheimer sagt, diese „Theorie ist kein Rezept“. Theorie im neuzeitlichen Sinne ist immer Rezept und im antiken Sinne Kontemplation. Gegen beide dieser Auffassungen von Theorie

¹⁰ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI, Kap. VIII u. IX.

¹¹ M. Horkheimer, *Ideologie und Handeln*, in: *Sozialphilosophische Studien ...*, 65.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

will Horkheimer „kritische Theorie“ abheben und durch diese das Handeln verstehen und ermöglichen. Daher spricht er nicht nur gegen den Charakter des Rezepts, sondern auch gegen die kontemplative Gestalt der Theorie. Denn, „das Handeln enthält ein Moment, das in der kontemplativen Gestalt der Theorie nicht ganz aufgeht“. Weniger verständlich ist der nächste Satz: „Und doch kann zwischen Theorie und Praxis, zwischen Denken und Handeln, eine Art von Notwendigkeit bestehen.“¹⁴ Um nicht bei der Abstraktion Theorie – Praxis zu bleiben, kann dieser Satz nur bedeuten, daß jede Praxis notwendig eines ihr angemessenen Wissens bedarf und als wahre Praxis von ihm getragen wird. „Schon im alltäglichen Leben“, sagt Horkheimer, „gibt es Situationen, deren Wahrnehmung uns, ohne den Rückgang auf abstrakte Normen und Vorschriften, ein Handeln zwingend nahe legt“,¹⁵ d. h. durch Wissen und richtige Einsicht ein Handeln ermöglicht. Horkheimer verdeutlicht es durch das Beispiel: Wenn die lebendigen Menschen der Gefahr bewußt werden, daß die ganze Menschheit im Begriff steht, von totalitären Systemen erfaßt zu werden, so vermögen diese Menschen „dem Impuls zum Widerstand sich gar nicht zu verschließen. Die so erkannte Lage selbst spricht eine Sprache. Es ist die des Grauens, das vom Terror ausgeht.“¹⁶ Die Erkenntnis und Sprache des Grauens, um beim Beispiel Horkheimers zu bleiben, ist das praktische Wissen und kann in seiner Eigenart und Ursprünglichkeit durch kein abgeleitetes reflexives theoretisches Wissen voll ersetzt werden. Horkheimer weiß dies und fährt deshalb fort: „Daß der Widerstand der einzelnen gegen die Unterdrückung von Ideen abgeleitet oder durch sie verstärkt wird, ... hat unbestreitbar eine große praktische Bedeutung. Wo aber das Grauen selbst nicht mehr ursprünglich gefühlt, wo die Wahrnehmung der Situation bloß unter der vorgegebenen Form der Ideen und nicht im Zusammenhang mit dem ureigenen Interesse lebendig vollzogen wird, da bleibt die Berufung auf sie ohnmächtig.“¹⁷ Das zu vermeiden und das ureigene Interesse an den Ideen lebendig zu machen, war nach Horkheimer sowohl der Sinn der Herleitung des kategorischen Imperativs bei Kant durch die Verallgemeinerung der Maximen des handelnden Subjekts als auch der Sinn des Pessimismus bei Schopenhauer und des Nihilismus bei Nietzsche. In diesem Lichte ist der folgende Satz Horkheimers mehr als instruktiv: „Das Gute, Wahre und Schöne, alles, was in der Geschichte zu politischen und kulturellen Zeitgedanken erhoben worden ist, wird nur dann wirklich geliebt, wenn das Negative, das in der Situation zu ihrer Überwindung aufruft, zugleich ursprünglich erfahren wird, sonst entarten die Ideen in der Tat zur Ideologie. Im Begriff der Freiheit des Individuums ist dieses Negative mehr noch als in anderen bewahrt. Deshalb ist er in der gegenwärtigen Situation so aktuell.“¹⁸

Nicht nur die Freiheit, sondern alle praktischen Werte und Tugenden des Individuums bewahren dieses Negative, natürlich nicht als bloßes Nein-Sagen, Oppo-

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd. 66.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

nieren, Empörung oder Appell, sondern als wirkliches Handeln und d. h. als Verwirklichung der individuellen Rechte, Bedürfnisse und Interessen der konkreten Menschen und ihrer Gruppen. Ob alle großen Philosophen, die Horkheimer nach dieser genauen Bestimmung des Gegenstandes der praktischen Philosophie als musterhafte Beispiele erwähnt, auch in der Tat die guten und für uns heute instruktiven Beispiele der wahren praktischen Philosophie darstellen, können wir jetzt bei Seite lassen. Darin, daß Aristoteles und Hegel das sind, stimme ich Horkheimer zu. Daß aber von diesen zwei Denkern dasselbe gilt, was für Spinoza und Thomas gilt, und daß Ethik und Metaphysik im Zeichen der Sokratischen Lehre über Identität von Tugend und Wissen bis zum Zerfall im 19. Jahrhundert stehen, dazu müßte man genauer die Entwicklung und die neue, früher angedeutete Form dieser Sokratischen Lehre bei Aristoteles herausarbeiten, was die Frankfurter Schule aber nie getan hat. Unter anderem konnte Horkheimer auch deshalb eine falsche Identität von Theorie und Tugend als Gleichsetzung von Metaphysik und Ethik behaupten. Denn schon bei Aristoteles ist die Ethik und ganze praktische Philosophie eben keine Metaphysik und keine Anwendung der *prima philosophia*. Bei Hegel ist das gleiche der Fall, aber es wird unter den neuzeitlichen Bedingungen des modernen Subjekts durch die Differenzierung des Geistes erreicht. Wer das nicht sieht, versteht nicht das Aristotelische bei Hegel als konstitutives Moment der Überwindung der europäischen neuzeitlichen Subjektivität und bleibt selbst in dieser gefangen. Horkheimer selbst meint trotz aller Kritik der Metaphysik, daß sie noch als „Erkenntnis des Objektiven“ das richtige Handeln ermöglicht, ja daß, wie er am Beispiel Spinozas zeigen will, „aus der Erkenntnis des Objektiven das Handeln gleichsam unmittelbar hervorgehe“.¹⁹ Dieses überbetonte Vertrauen in die Theorie kommt nicht nur bei Horkheimer, sondern auch bei anderen Vertretern der Frankfurter Schule zum Ausdruck, was sie auch dadurch bestätigen, daß sie ihre eigene Position, sogar wenn sie sie im Gegensatz zur traditionellen Theorie auszeichnen möchten, doch als „Theorie“ bezeichnen.

Wenn Horkheimer neben der Theorie auch die Praxis als eine Form des Wissens, eben als praktisches Wissen oder *Phronesis*, ausgearbeitet hätte, dann könnte er noch bei Kant, Hegel und Nietzsche mehr als Metaphysik bzw. „bloßes Gegenteil“ der Metaphysik sehen; dann würde er keine Hinwendung zur Religion, zur Philosophie Schopenhauers, zum Pessimismus brauchen, nicht einmal als die zur kritischen Funktion rückwärtsgewandten „Erinnerungen an die Geschichte des Subjekts, das mit der bürgerlichen Gesellschaft verschwindet“, wie Werner Brede in seinem Vorwort sagt.²⁰ Denn dieses Subjekt verschwindet nicht, sondern es findet neue Formen des praktischen Lebens und gestaltet seine Lebenswelt in Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität der eigenen politischen Gemeinschaft und nicht der Religion. Daß es sich aber bei Horkheimer, auch beim späten Horkheimer, nicht um die Religion, sondern um die Solidarität der Men-

¹⁹ Ebd.

²⁰ W. Brede, Vorwort, in: Sozialphilosophische Studien ..., 11.

schen in der Welt „ohne die Vorstellung überweltlicher, ewiger, guter oder böser Geister“²¹ handelt, möchte ich an Horkheimers Auffassung des Primats der praktischen Vernunft bei Kant, dann am Problem des Gewissens, der Demokratie und der „richtigen Solidarität“ zeigen. Das Grundsätzliche dieser Problematik spricht schon der zusammenfassende Satz im Aufsatz „Schopenhauer und die Gesellschaft“ (1955) aus: „jede Generallösung bleibt abstrakt, auch die pessimistische, nicht zuletzt deshalb, weil nicht bloß die Praxis von der Wahrheit abhängt, sondern auch die Wahrheit vom Handeln der Menschen. Das meint die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft bei Kant.“²²

Daß die praktische Vernunft nicht eine private Sphäre und bloßes subjektives Gewissen ist, sondern daß sie zum „politischen Gewissen“ und zur Macht werden kann, hat Horkheimer durch Kant am Beispiel der klassischen Demokratie gezeigt: „Nach der Theorie soll bei den Regierten die Macht liegen. Es wird erforderlich, daß sie kontinuierlich den Geschäften ihres Landes folgen, denn auf ihr Gewissen kommt es an. Gewissen heißt dabei Vorstellung von dem, was fürs Ganze am besten ist. Zwischen dem persönlichen Egoismus des Privatmannes und dem, was er für das Interesse seines Landes hält, besteht ein Unterschied, wenngleich sie konvergieren mögen. Darauf, daß jeder selbst imstande ist, bei politischen Entscheidungen das Ganze voranzustellen, gründet der klassische Begriff von Demokratie, unter dem sie auf dem Kontinent die Herrschaft antrat.“²³ In diesem Sinne soll der Inhalt des kategorischen Imperativs, der den Begriff des Gewissens bestimmt, von jedem stets so erfahren werden, daß es mit einem Leitsatz übereinstimmt, der nach seiner Überzeugung als Maxime für das Ganze taugen könnte. „Weder Gott noch der leibliche Vater“, sagt Horkheimer, „kommen darin vor, sondern, dem Sinne nach, die menschliche Gesellschaft, aber die ganze menschliche Gesellschaft, nicht bloß die eigene Nation. Das macht den Unterschied ums Ganze“ – Unterschied zunächst zu Rousseau. Denn es steht weiter: „Anders als bei Rousseau wohnt dem Gewissen, wie es Kant gefaßt hat, die Utopie, das Bild einer Gesellschaft ein, an der auch noch der eigene Staat zu messen ist. Kants Ethik ist formal, doch nicht ganz so formal, wie es zuweilen scheint. Sie liefert dem Gewissen ein Kriterium der Macht.“ Die praktische Philosophie Kants muß also nicht nur im Unterschied zu Rousseau, sondern noch mehr im Gegensatz zu modernem Totalitarismus sowohl im Osten als auch im Westen verstanden werden: „nicht besser ließe Kants Lehre sich erhellen als durch den Gegensatz zu jenem Kampftruf, der nicht bloß im Osten Anhang findet: gut sei, was nützlich sei fürs Kollektiv“.²⁴ Der wahre Sinn des kategorischen Imperativs,

²¹ M. Horkheimer, Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion, in: Sozialphil. Studien ..., 154.

²² M. Horkheimer, Schopenhauer und die Gesellschaft, in: Sozialphilosophische Studien ..., 77.

²³ M. Horkheimer, Macht und Gewissen, in: Sozialphilosophische Studien ..., 118. Über die Demokratie s. meinen Aufsatz: Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft und das Problem ihrer „Aufhebung“ in der Demokratie (erscheint im Hegel-Jahrbuch mit Beiträgen des Rotterdamer Hegelkongresses).

²⁴ M. Horkheimer, Macht und Gewissen ..., 119.

also auch in der Demokratie, kommt von Maximen der praktischen Subjekte her, denn eben in der Demokratie muß das Individuum zu seinem Recht kommen und verschwindet nicht im Kollektiv der Rousseauschen oder einer anderen Utopie. Den Kantischen Gedanken formuliert Horkheimer folgendermaßen: „Je mehr das Gewissen der Beherrschten im Angesicht der richtigen Gesellschaft fähig ist, der Macht im eigenen Lande zuzustimmen, desto mehr soll sie bedacht sein, es zu schärfen, damit sie selber besser wird.“ Und eine Gesellschaft wird besser oder schlechter durch ihre Bürger und Maximen ihres gemeinsamen Lebens. In diesem Sinne verstehe ich den nächsten Satz: „Was die Zustimmung der Bürger im Zeitalter der Manipulation wirklich bedeutet, hängt von ihrer persönlichen Verfassung, der Art ihrer Erziehung und Bildung, der Differenziertheit ihres Empfindens, der Unabhängigkeit ihres Urteils ab.“²⁵ Noch besser drückt dasselbe der Satz aus, der zugleich die Rolle der Familie für die persönliche Verfassung des einzelnen betont: „Was aus dem Innern eines Menschen spricht, die Forderung der Wahrheit und Gerechtigkeit, des Fleißes, der Ehrlichkeit, Treue, Pietät, wurde ihm in der Familie eingepflanzt.“²⁶ Horkheimer wußte sehr wohl, wie es damit heute steht, denn „der Mensch in der verwalteten Welt hat mehr auf Zeichen als auf innere Postulate zu reagieren. Sie werden durch unausweichliche äußere Konstellationen ersetzt. Die Kontrolle der Macht geht mehr und mehr an andere Instanzen über. Je ohnmächtiger der einzelne, desto weniger bleibt dem Gewissen überlassen. Es geht zurück.“²⁷ Der verwalteten Welt muß deshalb als andere die wahre Lebenswelt entgegengestellt werden, und zwar die Lebenswelt nicht als Alltag, denn die verwaltete Welt ist die alltägliche Welt und die Lebenswelt bedeutet eben das, was in der alltäglichen natürlichen Welteinstellung vergessen und als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Das Verhältnis von verwalteter Welt und Lebenswelt ist noch weniger mit dem Verhältnis von Basis und Überbau gleichzusetzen, aber auf diese Problematik können wir jetzt hier nicht eingehen.

Horkheimer sprach davon, daß „politische Übersicht den einzelnen“ heute auch in der Demokratie unmöglich ist. Denn, „der Begriff einer Kontrolle der Macht durchs Gewissen aller einzelnen klingt schon darum naiv, weil die Schrumpfung der Welt es mit sich bringt, daß jeder politische Schritt nur von einem Heer von Sachverständigen in seiner Auswirkung beurteilt werden kann“.²⁸ Und trotzdem bleibt nichts Besseres für gemeinsames Leben und Lebenswelt, als das Gewissen zu stärken und Menschen zum wachen und bewußten Leben aufzufordern. Horkheimer sagt: „Sofern Gewissen in demokratischen Staaten entgegen der allgemeinen Tendenz in die Macht hineinspielt, haben sie es schwerer als Diktaturen. Die totalitäre Maschinerie funktioniert reibungsloser. Ich wage nicht vorauszusagen, wem die Zukunft gehört. Jedenfalls bedarf es eines unbeirrbaren Willens, um an politischer Freiheit festzuhalten.“²⁹

²⁵ Ebd. 120.

²⁶ Ebd. 121.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd. Über den Begriff des Politischen siehe meinen in Anm. 23 angegebenen Aufsatz.

Um „das richtige Verhältnis von Macht und Gewissen“ genau zu bestimmen, brauchen wir also den richtigen Begriff des Politischen und der politischen Freiheit. Horkheimer wußte, daß dieses Verhältnis von Macht und Gewissen eine „geistige und organisatorische Anstrengung“ fordert, für die in der modernen Gesellschaft aber „wenig Aussicht besteht. Sie hat anderes zu tun. Den meisten geht es um Macht oder die betriebsame Freizeit, bei deren Anwendung dem Gewissen trotz allen Überflusses kaum ein Spielraum bleibt.“³⁰

Schon Aristoteles wußte, daß es den meisten „um Macht oder die betriebsame Freizeit“ und nicht um das politische Leben und, wenn wir den ungrischen Begriff verwenden dürften, um das „Gewissen“ geht. Deshalb braucht der Philosoph aber weder theoretischer noch praktischer Pessimist zu sein, sondern muß ein angemessenes Wissen sowohl für die Theorie als auch für die Praxis und Politik entfalten. Trotz ihrer enormen Interessen für Praxis und Politik haben die Frankfurter Schule und der offizielle Marxismus, natürlich auch der Marxismus Prager und die Zagreber sog. Philosophie der Praxis keine unserer Zeit angemessene praktische Philosophie und noch weniger eine Philosophie des Politischen entwickelt. Diese Unterlassung möchte ich am Verhältnis Horkheimers zu Heideggers „Sein und Zeit“ und zu Aristoteles' Rezeption in unserem Jahrhundert andeuten.

Es ist interessant, daß Horkheimer schon 1931 Heideggers Werk „Sein und Zeit“ als das „einzige moderne philosophische Werk“ bezeichnet, „das es radikal ablehnt, Sozialphilosophie zu sein, und echtes Sein nur im Innern des einzelnen existierenden Menschen entdeckt ... Das menschliche Sein ist nur das Sein zum Tode, die bloße Endlichkeit; sie ist eine schwermütige Philosophie.“³¹ Wenn er diese Philosophie „der einzelmenschlichen Existenz“ aufmerksamer gelesen hätte, hätte er schon damals in ihr den Leitbegriff seiner eigenen Spätphilosophie finden können – nämlich den Begriff des Gewissens.

Im zweiten Kapitel des zweiten Abschnittes von „Sein und Zeit“ bestimmt Heidegger „das eigentliche Selbstsein ... als eine existentielle Modifikation des Man“ und „die Bezeugung eines Selbstseinkönnens, das es der *Möglichkeit* nach je schon *ist*“,³² als das Gewissen. Heidegger sagt dabei, daß das, was seine Interpretation als solche Bezeugung in Anspruch nimmt, „der alltäglichen Selbstausslegung des Daseins bekannt“ ist „als die *Stimme des Gewissens*“.³³ In der Alltäglichkeit wird die Tatsache des Gewissens nach Heidegger so verschieden und mannigfaltig ausgelegt wie die Phronesis nach Aristoteles im Ethos der griechischen Polis. Und wie Aristoteles in der „Nikomachischen Ethik“ die Bedeutung der Phronesis in ihrer Eigentümlichkeit und Ursprünglichkeit für das menschliche Leben und Tun gezeigt hat, so zeigt Heidegger, daß das Gewissen „ein *ursprüngliches* Phänomen des Daseins“ ist. Heideggers „Analyse stellt das Gewissen in die thematische Vorhabe einer rein existenzialen Untersuchung mit fundamen-

³⁰ M. Horkheimer, Macht und Gewissen ..., 121.

³¹ M. Horkheimer, Die gegenwärtige Lage ..., 38.

³² M. Heidegger, Sein und Zeit (Tübingen 1957) 267f.

³³ Ebd.

tal-ontologischer Absicht“,³⁴ d. h. das Gewissen soll als Phänomen des Daseins in seiner ontologischen Andersartigkeit gegenüber umweltlich Vorhandenem sichtbar gemacht werden. Diese Analyse liegt „vor einer psychologischen Deskription von Gewissenserlebnissen und ihrer Klassifikation, ebenso außerhalb einer biologischen ‚Erklärung‘, d. h. Aufklärung des Phänomens. Aber nicht geringer ist ihr Abstand von einer theologischen Ausdeutung des Gewissens oder gar einer Inanspruchnahme dieses Phänomens für Gottesbeweise oder ein ‚unmittelbares‘ Gottesbewußtsein.“³⁵

Auf die Interpretation des Gewissens (auf seinen ‚Rufcharakter‘, die Konstitution der Erschlossenheit des Daseins als „Grundverfassung des Seienden, das wir je selbst sind“, und seine Entschlossenheit) kann ich hier nicht näher eingehen, denn es geht mir nicht um Heidegger, sondern um die Möglichkeit einer praktischen Philosophie, die der gegenwärtigen Welt angemessen wäre und die, um dies zu erreichen, wie ich meine von der fundamental-ontologischen Analyse ausgehen muß.

Es wäre falsch, daraus zu schließen, daß Heidegger mit dem Begriff des Gewissens nur ein neuzeitliches Phänomen der Innerlichkeit bezeichnen will. Schon die Ausdrücke wie „die kantische Gerichtsvorstellung vom Gewissen“ oder Gewissen als „ein Mischprodukt“ der „Seelenvermögen“ zeigen das. Heidegger spricht in diesem Zusammenhang gegen Stokers Unterschätzung „der hermeneutischen Bedingungen“, dessen Stokers „Beschreibung“ des „objektiv wirklich bestehenden Gewissens“ unterliege; mit ihr gehe „die Verwischung der Grenzen zwischen Phänomenologie und Theologie“ zusammen.³⁶ Es ist nicht zufällig, daß nicht nur H.-G. Gadamer, sondern die ganze gegenwärtige hermeneutische praktische Philosophie von der Grundsituation des Daseins ausgeht, die von Heidegger zunächst aus dem VI. Buch der Aristotelischen „Nikomachischen Ethik“ am Begriff der Phronesis abgelesen und als „Gewissen“ entfaltet worden ist. Die philosophische Hermeneutik entwickelt die Methode des Verstehens und das hermeneutische Bewußtsein überhaupt am Leitbegriff der Phronesis als eines, wie Gadamer sagt, „Sichwissens in der sittlichen Überzeugung“ des menschlichen Daseins in der konkreten Lebenssituation. Joachim Ritter entwickelte die praktische Philosophie, welche die Einheit von Ethik und Politik vom menschlichen Dasein in seiner Mannigfaltigkeit in der Polis her auslegt, wieder durch einen Leitbegriff der aristotelischen Philosophie oder durch den einer anderen politischen Gemeinschaft und ihrer Institutionen, die im Laufe der geschichtlichen Entwicklung an die Stelle der Polis und ihrer Organisation getreten sind, so daß sich in ihnen menschliches Sein verwirklicht. Bei Ritter kommt die Polis als die politische Gemeinschaft an die Stelle des „Da“ der Heideggerschen fundamental-ontologischen Analyse, weil sich in ihr das menschliche Sein oder Dasein verwirklicht. Hegel hat die neuzeitliche praktische Philosophie als Einheit nicht nur von Ethik und Politik, sondern auch von Recht und Weltgeschichte begriffen und somit als Ver-

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd. 269.

³⁶ Ebd. 272.

söhnung der neuzeitlichen subjektiven Moralität und der griechischen substanziellen Sittlichkeit. In Bezug auf das Gewissen sprach Hegel davon, daß die Griechen „sittliche, nicht moralische Menschen“ waren und Ritter, im Zusammenhang damit, daß sie „in der ersten und wahrhaften Gestalt ihrer Freiheit noch kein Gewissen gekannt“ haben.³⁷ Damit hat sich gezeigt, daß das Gewissen doch nicht mit der Phronesis gleichbedeutend ist und diese als das praktische Wissen immer ein „Sichwissen in der *sittlichen* Überlegung“ ist. Dies gibt einer Rehabilitierung der praktischen Philosophie als einer *philosophia anthropina* in Rekurs auf Aristoteles und Hegel heute einen berechtigten Sinn. Daher wird es völlig unverständlich, wenn die Nachfolger der Frankfurter Schule den „Neuaristotelismus unserer Tage“ und die Rehabilitierung der praktischen Philosophie als hermeneutischen Skeptizismus und Neokonservatismus bezeichnen. Daß Begriffe und Werte auch ihre Bedeutung ändern, zeigt Horkheimer eben am Beispiel „des Unterschieds von Konservatismus und revolutionärer Besinnung“: „der wahre Konservative steht in vielen Fällen, nicht immer, dem wahren Revolutionär näher als dem Faschisten, und der wahre Revolutionär dem wahren Konservativen näher, als dem, was heute Kommunismus heißt“.³⁸

Daß es sich bei Horkheimer, wenigstens der Intention nach, um eine praktische Philosophie handelt, die sich über die menschliche Endlichkeit und Einzigartigkeit jedes Individuums zur Solidarität aller Menschen ausbreitet, zeigt besonders seine Auffassung (von 1969) der „richtigen Solidarität . . ., die Religion und große Philosophie in sich vereinigte“: „Als endliche Wesen, deren Gemeinschaft in Angst vor Leiden und Tod, im Kampf um die Verbesserung, Verlängerung des Lebens aller zu bestehen hätte, würde die richtige Solidarität sich erzeugen, die Religion und große Philosophie in sich vereinigte. Wissenschaft wäre nicht ihr Gegner, sondern ihr wichtigstes Instrument. Solche Andeutung sollte, wie ich meine, weiter entfaltet werden.“³⁹ Er sagt selbst, daß dies nur eine „Andeutung“ sei, die weiter entfaltet werden sollte. Es ist aber klar, daß Wissenschaft nicht Gegner „der richtigen Solidarität“ oder Vereinigung von Religion und große Philosophie ist, sondern „ihr wichtigstes Instrument“. Damit hält der späte Horkheimer an seiner früheren Kritik des Positivismus und Instrumentalismus fest, denn die menschliche Gemeinschaft benutzt „im Kampf um die Verbesserung, Verlängerung des Lebens aller“ die Wissenschaft als Instrument; reduziert aber dabei die endlichen Menschen weder auf wissenschaftliche Konstrukte in der verwalteten Welt noch macht er aus ihnen ewige Wesen, sondern sorgt sich „in Angst vor Leiden und Tod“ um ihr Endlich-Sein-Können. Aus den „Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion“ (1970) geht am besten hervor, was die erwähnte Vereinigung von Religion und Philosophie bedeutet und zu was sie im Gegensatz steht, bzw. was in der verwalteten Welt der Technik und der gesellschaftlichen

³⁷ J. Ritter, *Metaphysik und Politik* (Frankfurt a. M. 1969) 293.

³⁸ M. Horkheimer, *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942–1970*, hg. von W. Brede (Frankfurt a. M. 1972) 175.

³⁹ M. Horkheimer, *Über den Zweifel*, in: *Sozialphilosophische Studien . . .*, 130.

Entwicklung immer mehr vernachlässigt wird, so daß „die Betonung der Einzigartigkeit jedes Individuums zur bloßen Erinnerung“⁴⁰ wird.

Die Ohnmacht der Theorie ist nicht zufällig, sondern gründet in der Verfassung des menschlichen Subjekts, dem die Religion „die ewige Seele zuspricht“ und die Philosophie keinen „letzten Aufschluß über die Wirklichkeit“⁴¹ geben kann. Beide stehen aber im Gegensatz zur objektiven Realität der verwalteten Welt in der Hoffnung auf die Möglichkeit, sichtbar zu machen, was die Wahrheit ist. Der Sinn und die Aufgabe der großen Philosophie war nie Verdoppelung der Welt, sondern das Verstehen der alltäglichen natürlichen Welt in ihrem wahren Sein und in letzter Wahrheit. Bezüglich dieser Aufgabe der großen Philosophie ist Horkheimer theoretischer Pessimist: „Die letzte Wahrheit ist nicht in die menschliche Sprache zu übersetzen, weil alle unsere Begriffe einer subjektiven Organisation entstammen. Da die letzte Wahrheit, die in der Religion zum Ausdruck kommen soll, nicht in die menschliche Sprache und Begriffswelt eingeht, können wir von Religion nur reden, indem wir feststellen, daß die uns bekannte Wirklichkeit nicht die letzte Wirklichkeit ist. Wir vermögen nicht zu bezeichnen, was das Absolute ist und worin es besteht. Auch die dogmatischen Atheisten verstoßen gegen diese Einsicht, wenn sie – wie etwa Schopenhauer – das Nichts als die letzte, vom Jammer dieser Welt erlösende Wirklichkeit ausgeben. Diese Metaphysik ist ebensowenig haltbar wie alle andere; denn der Begriff ‚Nichts‘ ist keineswegs weniger subjektiv als die Begriffe ‚Gott‘ oder ‚Ethos‘. Alle unsere Begriffe sind subjektiv. Trotzdem oder eben deshalb können wir sagen, daß die uns umgebende Welt nicht die letzte Wirklichkeit ist. Eine echte Liberalisierung der Religion hat sich auf diese Einsicht zu konzentrieren.“⁴²

Beim späten Horkheimer geht es also nicht darum, die Philosophie zur Religion zu machen, sondern um „die Neufassung des menschlichen Verständnisses von Gott“,⁴³ der nicht „als positives Dogma“ die Welten verdoppelt und trennt, sondern „vereint und verbindet alle Menschen, die sich mit dem Unrecht dieser

⁴⁰ M. Horkheimer, Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion, in: Sozialphilosophische Studien ..., 134.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd. Bei allem Verständnis des späten Horkheimer für die Religion betont er, daß „die gesamten theologischen Systeme und Begriffe in rein positivem Sinn nicht mehr haltbar sind. Den Religionen, das Judentum eingeschlossen, liegt der Gedanke an ein ewiges Wesen, seine Allmacht und Gerechtigkeit zugrunde. Was die menschlichen Organe zu erkennen vermögen, ist jedoch das Endliche, den Menschen mit eingeschlossen.“ (Über den Zweifel, 129) Daraus ist ersichtlich, daß es sich beim späten Horkheimer um eine Philosophie des Endlichen als philosophia anthropina handelt. Diese hat er jedoch nicht durch ein eingehenderes Verständnis der aristotelischen politischen Philosophie bereichern können, da er, wenn man H. Gumnior und R. Ringguth folgt, geglaubt hat, daß die demokratischen Freiheiten und Rechte und somit das ganze Ethos der Polis in der Aristotelischen Politik den Status eines Privilegs hatten und gerade in dieser vermeintlichen Tatsache habe „Horkheimer einen Beweggrund für die Notwendigkeit des Übergangs von objektiver zu subjektiver Vernunft“ erblickt (H. Gumnior und R. Ringguth, Max Horkheimer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten [Hamburg 1973] 106).

⁴³ M. Horkheimer, Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion, in: Sozialphilosophische Studien ..., 135.

Welt“, d. h. der verwalteten Welt, „nicht abfinden wollen und können“. ⁴⁴ Auf diese Art und Weise führt Vereinigung von Philosophie und Religion zum praktischen Optimismus. Damit gehört Horkheimer zu denjenigen, die „nicht in einen abstrakten Gegensatz zum technischen Fortschritt“ treten, aber die sich „gegen die Verneinung des Individuums in einer perfekt verwalteten Welt“ wehren. ⁴⁵ Ganz im Geiste der praktischen Philosophie sagt Horkheimer: „die Geschichte der Philosophie zeigt, daß ihr erstrebtes Ziel, die Versöhnung von Wissenschaft und Religion, theoretisch nicht zu leisten ist“. ⁴⁶ Indessen, und das ist der letzte Sinn der zu verbreitenden Solidarität der Tätigen bei Horkheimer: „Mit theoretischem Pessimismus könnte eine nicht unoptimistische Praxis sich verbinden, die, des universalen Schlechten eingedenk, das Mögliche trotz allem zu verbessern sucht. Ihr eigenes Urteil über Gut und Schlecht wird den in jener Solidarität Tätigen nicht als absolute Wahrheit gelten. Der Relativität des eigenen Urteils, soweit es nicht auf Feststellung von Fakten sich beschränkt, sind sie sich stets bewußt.“ ⁴⁷ Dieser letzte Sinn der Solidarität erscheint mir wieder im Lichte der praktischen Philosophie, die nicht das absolute, allgemeingültige und notwendige Wissen verlangt, sondern „das Mögliche“ in der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit und Lebenssituation zu tun und „trotz allem zu verbessern sucht“. In diesem Sinn könnte man das Urteil Horkheimers über Schopenhauer, „sein Denken ist nicht ganz so pessimistisch wie die Verabsolutierung der Wissenschaft“, ⁴⁸ mit noch mehr Recht auf ihn selbst anwenden. Die Frage, „worin besteht der Optimismus?“, beantwortete Horkheimer auch in seinem Vortrag in Venedig „Kritische Theorie gestern und heute“ im hier ausgelegten Sinn, „darin daß man versuchen muß“, sagte er, „trotz alledem das zu tun und durchzusetzen, was man für das Wahre und Gute hält. Und so war unser (von Horkheimer und Adorno) Grundsatz: theoretischer Pessimist zu sein und praktischer Optimist!“ ⁴⁹

⁴⁴ Ebd. 135 f.

⁴⁵ Ebd. 136.

⁴⁶ M. Horkheimer, Pessimismus heute, in: Sozialphilosophische Studien ..., 139.

⁴⁷ Ebd. 143.

⁴⁸ M. Horkheimer, Schopenhauers Denken ..., in: Sozialphilosophische Studien ..., 155.

⁴⁹ M. Horkheimer, Kritische Theorie gestern und heute, in: Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942–1970, hg. von W. Brede (Frankfurt a. M. 1972) 175.