

Universität der Bundeswehr München
Werner-Heisenberg-Weg 39
85577 Neubiberg

**Naturbeherrschung und soziale Herrschaft
in der Dialektik der Aufklärung
(Untersuchungen zum Herrschaftsbegriff
in der kritischen Theorie Adornos)**

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Grades
eines Doktors der Philosophie

der Fakultät für Staats- und Sozialwissenschaften
der Universität der Bundeswehr München

vorgelegt von
Tatjana Velimirovic

München, September 2015

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	3
1. 1 Konzept der Dialektik der Aufklärung	3
1. 2 Absicht, Positionierung und Fragestellung der Arbeit	9

Teil I: Naturbeherrschung in der Dialektik der Aufklärung **18**

2 Mythos und Aufklärung in der Dialektik der Aufklärung	18
2. 1 „Schon der Mythos ist Aufklärung“	19
2. 2 „Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“	25
3 Begriff des Denkens	34
3. 1 Wissen ist Macht	35
3. 1. 1 Exkurs I: Über Definition und Experiment	43
3. 1. 2 Exkurs II: Über die politischen Theorien der neueren Zeit	48
3. 2 Auflösung der Natur – der Deutsche Idealismus	51
3. 3 Denken als Identitätsdenken	60
4 Begriff der Vernunft	68
4. 1 Versuch einer Rekonstruktion der Vernunftkritik der <i>Dialektik der Aufklärung</i>	69
4. 2 Exkurs: Über subjektive und objektive Vernunft	74
4. 3 Dialektik der Vernunft	80
4. 3. 1 Vernunft und Selbsterhaltung	80
4. 3. 2 „Dialektisch ihrem eigenen Begriff nach“: Zur Doppeldeutigkeit des Vernunftbegriffs	85
4. 4 Exkurs: Über die Grausamkeit einer Vernunftethik	91
5 Begriff der Natur	100
5. 1 „Erste“ und „zweite“ Natur	102
5. 2 Adornos Idee der Naturgeschichte: Ein kritisches Naturkonzept	108

Teil II: Soziale Herrschaft in der Dialektik der Aufklärung..... **116**

6 Frage nach der sozialen Herrschaft in der Dialektik der Aufklärung	116
7 Ausgangspunkte der Analyse der sozialen Herrschaft in der Dialektik der Aufklärung: Freud und Marx	121
7. 1 „Soziale Leidensquelle“ bei Freud	121
7. 1. 1 Begriff der Herrschaft in der Trieblehre und Zivilisationstheorie Freuds	122
7. 1. 2 Problem des Sozialen bei Freud	128
7. 1. 3 Herrschaftskritische Perspektiven der Psychoanalyse	132
7. 2 Marx' historisch-materialistische Ansicht	136
7. 2. 1 Das Individuum als ein „historisches Resultat“	136
7. 2. 2 Die Produktion und die sozialen Verhältnisse	142

7. 2. 3 Herrschaftskritische Perspektiven der Marxschen Theorie	148
8 „Urgeschichte der Subjektivität“ und Herrschaft.....	153
8. 1 Das Entstehung des Subjekts	153
8. 1. 1 Paradigmenwechsel: Odysseus versus Ödipus	153
8. 1. 2 Odysseus und die Ruderer	160
8. 2 Zusammenhang von Opfer und Tausch	167
8. 2. 1 Opfer und Rache als mythische Urbilder des Tausches – das „Gleich um Gleich“ Prinzip (Mauss und Nietzsche)	169
8. 2. 2 Tausch – Denken – Verhältnis (Sohn-Rethel)	173
8. 2. 3 „Das magische Schema rationalen Tausches“ und „die Säkularisierung des Opfers“	177
8. 3 Opfer als Betrug – Dreifaltigkeit des Betrugs	184
8. 3. 1 Dialektik des Opfers – Rationalität und Irrationalität.....	184
8. 3. 2 Odysseus' Opfer als Vorform des bürgerlichen Tausches und der Betrug der anderen	190
9 Tausch und Machtverhältnisse	197
9. 1 Lüge des Äquivalenzprinzips	197
9. 2 Wert, Arbeit und Fetischcharakter der Ware	202
9. 3 „Über den Köpfen der Menschen“	209
9. 4 Schein des äquivalenten Tausches oder der Löwenvertrag	212
9. 5 „Hinter dem Rücken“ des Tausches und „Unterschiede der realen Macht“	218
9. 6 Ökonomie und Herrschaftsverhältnisse	221
10 Zusammenfassung und Schlussbetrachtungen	227
Siglenverzeichnis	235
Literaturverzeichnis	236

Der Text folgt der amtlichen Neuregelung der deutschen Rechtschreibung und hält sich bei Variantenschreibungen an die Empfehlungen der Dudenredaktion. Bei Zitaten wurde die in den Quellen angewandte Orthografie beibehalten.

1 Einleitung

1. 1 Konzept der Dialektik der Aufklärung

In der Regel wird die Figur der Dialektik der Aufklärung mit dem von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno gemeinsam veröffentlichten berühmten Buch gleichlautenden Titels aus dem Jahr 1944 assoziiert.¹ Weniger bekannt ist allerdings die Tatsache, dass diese vor allem auf Adornos Gedanken über die innere Dynamik der menschlichen Entwicklung zurückzuführen ist. Zwar wurde die Idee der Dialektik der Aufklärung zuerst in dem gemeinsam verfassten Buch explizit formuliert, jedoch war sie für Adorno keineswegs neu. Man findet sie schon in früheren Schriften, u. a. im Vortrag über die Idee der Naturgeschichte, den Adorno bereits 1932 vor der Frankfurter Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft hielt (vgl. IN, S. 345ff). Darin entwickelte Adorno aus einer geschichtsphilosophischen Problematik des Natur-Geschichte-Verhältnisses eine Konzeption der Dialektik, welche in vielerlei Hinsicht der Dialektik der Weltgeschichte im Buch *Dialektik der Aufklärung* ähnelt.

Das Spezifische an diesem früheren Konzept war, dass die Idee der Naturgeschichte – obwohl im Rahmen einer geschichtsphilosophischen Arbeit am ästhetischen Material Georg Lukács' und Walter Benjamins entstanden – erweitert und radikalisiert wurde. Die naturgeschichtliche Dynamik ging über die Grenzen der Ästhetik hinaus und wurde um eine ontologisch-geschichtliche Ebene erweitert. Andererseits war sie auch dialektisch zu verstehen, d. h. weder im Sinne einer ontologischen Hypostasierung der historischen Tatbestände noch im Sinne einer Historisierung der Natur. Mit der Idee einer naturgeschichtlichen Dialektik vermied Adorno eine neue „historische Ontologie“ und versuchte, „die geschichtliche Faktizität in ihrer Geschichtlichkeit selbst als naturgeschichtlich einzusehen“ (IN, S. 361).

Gewisse Parallelen zur *Dialektik der Aufklärung* sind unübersehbar. Ähnlich wie der Begriff der Naturgeschichte aus der frühen Phase Adornos geht der Aufklärungsbegriff im Konzept der Dialektik der Aufklärung über seine historische Dimension hinaus. Er wird in dem Buch so weit gefasst, dass er nicht nur das Aufklärungszeitalter, also die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, bezeichnet, sondern weiterhin das „fortschreitende

¹ Vgl. Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, in: Adorno, GS 3, Frankfurt a. M. 1981. Alle Zitate beziehen sich auf diese Ausgabe und werden mit der Abk. „DA“ und Seitenzahl im Text notiert.

Denken“ (DA, S. 19) selbst. Genauso wie die naturgeschichtliche Dialektik in Adornos frühem Text wird die Dialektik von Mythos und Aufklärung in der *Dialektik der Aufklärung* radikal erfasst: „[S]chon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“ (DA, S. 16). Überdies findet man auch andere Analogien zwischen den zwei Texten: zum einen in Bezug auf den Naturbegriff, welcher in der *Dialektik der Aufklärung* mit dem Begriff des Mythos beschrieben wird, zum anderen in Bezug auf die Begriffe der „Verzauberung“ bzw. „Entzauberung“ der Welt. Während Adorno in seiner frühen Phase eine „Verzauberung der Geschichte“ (IN, S. 361) feststellte, erkennt er später in Anlehnung an Max Weber und zusammen mit Horkheimer das Anliegen der Aufklärung als die „Entzauberung der Welt“ (DA, S. 19).

Blickt man hier nun etwa lediglich auf die Textanalogien, dann besteht die Gefahr, zu simplifizieren und *alle* Thesen der *Dialektik der Aufklärung* allein auf Adornos frühe Schriften zurückzuführen. Es ist allerdings unbestreitbar, dass Adorno und Horkheimer zur Zeit der Buchveröffentlichung bereits oft zusammengearbeitet hatten. Ihre theoretischen Konzeptionen waren sich zu dieser Zeit sehr nah und beeinflussten sich gegenseitig. Es ist auch bekannt, dass die Autoren immer betont haben, sie seien beide für jeden Satz gemeinsam verantwortlich. Ebenso wie im Vorwort zur Neuausgabe von 1969 wurde darauf in verschiedenen Briefen hingewiesen (vgl. Schmid Noerr 1987, S. 425ff). Nichtsdestotrotz konzentriert sich die vorliegende Arbeit auf Adornos Beitrag zur *Dialektik der Aufklärung* und geht in erster Linie dessen Auffassung dieser Dialektik nach. Einer der Hauptgründe dafür, dass sich diese Arbeit unter dem Titel „Naturbeherrschung und soziale Herrschaft in der Dialektik der Aufklärung“ nicht nur mit dem Buch *Dialektik der Aufklärung*, sondern auch mit anderen Texten Adornos beschäftigt, ist der Gedanke, die Figur einer Dialektik der Aufklärung könne vorwiegend Adornos Idee gewesen sein. Dieser Gedanke lässt sich aus mindestens zwei Gründen rechtfertigen: *Erstens* aus der Einheit von Adornos gesamter Philosophie, die sich vielen Autoren zufolge um das Thema der Dialektik der Aufklärung zentriert. *Zweitens* aus einer Divergenz seiner theoretischen Entwicklung zu der von Horkheimer, die bereits in der Zeit der zusammen verfassten *Dialektik der Aufklärung* festzustellen ist.

Wie bereits erwähnt, fängt die Diskussion zu diesem Thema relativ früh bei Adorno an und geht bereits auf *Die Idee der Naturgeschichte* zurück. Andererseits zieht sich dieses Thema durch sein gesamtes Werk. Es ist bis in die *Negative Dialektik*, konkret bis zum

Abschnitt *Weltgeist und Naturgeschichte*, zurückzuverfolgen.² Dass das Gesamtwerk Adornos seinen Ausgang im Motiv der Dialektik der Aufklärung nimmt und sich um dessen Diskussion organisiert, dafür spricht auch die Tatsache, dass selbst Adorno seine späteren Schriften als eine Ausarbeitung dieses Motivs bzw. als Exkurse zur *Dialektik der Aufklärung* verstanden hat. Diese Problematik begleitet die ganze theoretische Entwicklung Adornos. Man findet in der Kontinuität des Themas und der Perspektive seiner Philosophie zweifellos Hinweise dafür, die Figur der Dialektik der Aufklärung könne ein genuines Kind Adornos gewesen sein (vgl. MM, S. 321; Adorno, GS 6/b, S. 124, S. 267, S. 300; ders., GS 10/a, S. 22f).

Die Indizien dafür sind allerdings ebenso in der Diskontinuität bzw. in einer gewissen Divergenz mit der theoretischen Position Horkheimers zu erkennen. Diesen Aspekt formuliert Schmied Noerr folgendermaßen:

„Während sich die *Dialektik der Aufklärung* weitgehend bruchlos in das Adorno'sche Werk einreihet, stellt sie für Horkheimer den exponiertesten Ausdruck einer Phase seiner Theorieentwicklung dar, die sich deutlich von der der dreißiger Jahre abhebt.“ (Schmid Noerr 1987, 430)³

Die Ansichten Adornos und Horkheimers unterschieden sich bereits vor der *Dialektik der Aufklärung* häufig und gingen im Laufe der Zeit in vielem auseinander. Diese Unterschiede wurden zwar in der Regel anhand der späteren Entwicklungen der Autoren festgestellt, sind jedoch bereits in ihrem zusammen verfassten Buch zu finden. Man erkennt sie in den bekannten Überlieferungen zur Frage der Autorenschaft der *Dialektik der Aufklärung*. Trotz des gemeinsamen Ergebnisses der theoretischen Zusammenarbeit wurde diese Studie in Bezug auf die Autorenschaft ihrer jeweiligen Abschnitte oft unterteilt.⁴

2 Rolf Tiedemann deutet an, dass die Motive des Kapitels *Weltgeist und Naturgeschichte* in der *Negativen Dialektik* Adornos aus seinem Vortrag über *Die Idee der Naturgeschichte* (Tiedemann 1973, S. 383) stammen. Man könnte allerdings bereits in der ursprünglich als Habilitationsschrift konzipierten Arbeit *Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre* wie auch in Adornos *Kierkegaard-Studie* dieselben Motive erkennen (vgl. Adorno, GS 1/GS 2).

3 Im Text *Horkheimer oder Adorno: Differenzen im Paradigmakern der kritischen Theorie* weist Stefan Breuer darauf hin, dass die kritische Theorie zwar eine Einheit sei, dennoch aber eine solche, die viele Unterschiede und theoretische Differenzen enthalte. In diesem Zusammenhang betont Breuer Folgendes: „Kaum thematisiert wurde bisher jedoch, dass es nicht nur Unterschiede zwischen dem frühen und dem späten Werk der kritischen Theorie gibt, sondern unterschiedliche Versionen des ›Paradigmakerns‹ selbst, die auf divergierende Theorieabsichten der beiden Hauptexponenten zurückzuführen sind: Max Horkheimers und Theodor W. Adornos.“ (Breuer 1985, S. 15) Vgl. auch Jay 1985, S. 107ff.

4 Laut verschiedenen schriftlichen und mündlichen Zeugnissen wurde möglicherweise das Titelessay des Buches von beiden Autoren gemeinsam diktiert, wobei aber das *Odysseus*-Kapitel fast ausschließlich auf Adorno und der *Juliette*-Exkurs auf Horkheimer zurückgeht. Wiederum schreibt man das *Kulturindustrie*-

Akzeptiert man die bekannte Aufteilung des Buches, so kann man die Erweiterung des Aufklärungskonzepts über das historische Zeitalter der Aufklärung hinaus als großen Erfolg von Adorno verbuchen. Während Horkheimer in seinem *Juliette*-Exkurs an die historische Aufklärung des 18. Jahrhunderts anknüpft, geht Adorno in seinem *Odysseus*-Exkurs über den historischen Rahmen der Aufklärung hinaus. Während Horkheimer von Kants Auffassung der Aufklärung ausgehend die Konsequenzen der formalisierten Vernunft im Werk de Sades und Nietzsches verfolgt, geht Adorno der Dialektik von Mythos und Aufklärung nach. In dem fast ausschließlich von Adorno verfassten *Homer*-Exkurs werden also die Gedanken zu der der Aufklärung innewohnenden Dialektik zum Ausdruck gebracht. Unter diesen Umständen könnte man annehmen, dass die Auffassung der Aufklärung im Sinne eines „fortschreitenden Denkens“ (DA, S. 19) Adorno zugerechnet werden kann.

Die für das Konzept der Dialektik der Aufklärung entscheidenden Unterschiede zwischen Adorno und Horkheimer finden sich allerdings vielmehr im Entwurf der Dialektik. Sie scheinen für das Verständnis dieses Konzepts umso wichtiger zu sein, wenn man weiß, dass Horkheimer bereits in der Zeit der *Dialektik der Aufklärung* Adornos Auffassung der Dialektik nicht geteilt hat. Obwohl diese Differenz im Buch selbst nicht erkennbar ist, findet man sie trotzdem in zahlreichen Diskussionen der Zeit, u. a. in den *Diskussionen über Dialektik* (1939), *Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik* (1939) und *Rettung der Aufklärung, Diskussionen über eine geplante Schrift zur Dialektik* (1946). Die letztgenannten gewinnen insofern an Bedeutung, da sie dazu dienten, eine weitere, nach der *Dialektik der Aufklärung* geplante gemeinsame Arbeit über Dialektik zu schreiben. In ihnen drücken sich die wesentlichen Unterschiede zwischen den zwei Autoren hinsichtlich ihrer Auffassung der Dialektik aus.⁵

Zusammenfassend lässt sich anhand der Diskussionen festzustellen, dass Adorno bereits damals im Gegensatz zu Horkheimer an dem Konzept der Dialektik in einem besonderen Sinne festhält. Anstatt die Dialektik als eine philosophische Methode zu begreifen,

Kapitel allein Adorno zu, während der *Antisemitismus*-Abschnitt nur Horkheimer zugeordnet wird. Dass Adorno die Autorschaft für den *Homer*-Abschnitt trägt, wird sowohl durch die in den Nachlässen erhaltenen Vorarbeiten und zahlreiche Briefe als auch durch verschiedene mündliche Überlieferungen zu dieser Frage bewiesen. In Bezug auf die Nachlässe bzw. auf *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee (Frühe Fassung von Odysseus oder Mythos und Aufklärung)* schreibt Rolf Tiedemann Folgendes: „Autor der früheren Fassung [...] dürfte Adorno allein gewesen sein, während ein großer Teil der Änderungen, vor allem der Kürzungen, die die veröffentlichte Fassung gegenüber der älteren aufweist, wohl von Horkheimer veranlaßt wurde.“ (Tiedemann 1992a, S. 37) Vgl. auch Schmid Noerr 1987, S. 427 ff.

⁵ Alle Diskussionsprotokolle in: Horkheimer, GS 12. Weiter im Text wird die Abk. „Prot.“ benutzt.

„mit der man eines aus dem anderen und alle Kategorien entwickeln kann“ (Prot., S. 600), hält Adorno die Dialektik für einen Ausdruck der Erkenntnis, sodass „aus dem immanenten Sinn der Kategorien selber [...] ihre geschichtliche und gesellschaftliche Substanz begriffen“ (Prot., S. 600) werden kann. Während Horkheimer im Übergang von den politischen zu den logischen Fragen das entscheidende Problem sieht, drängt Adorno die politische Frage in den Hintergrund und versucht, in der Analyse der logischen Kategorien selbst das Politische und Gesellschaftliche zu entziffern und dadurch an dem dialektischen „Prinzip der immanenten Kritik“ (Prot., S. 474) festzuhalten. Dass Adorno einem solchen Konzept der Dialektik durch sein gesamtes Oeuvre treu geblieben ist, beweisen auch viel später gehaltene Vorlesungen unter dem Titel *Einführung in die Dialektik*. In ihnen bezeichnet er die Dialektik als einen Versuch,

„das Einzelphänomen so durchzuleuchten, bei dem Einzelphänomen so zu verweilen, das Einzelphänomen so zu bestimmen, bis es eben dadurch transparent wird auf eben jenes Ganze, auf eben jenes System, innerhalb dessen allein es überhaupt seinen Stellenwert erst findet.“ (NS IV/2, S. 41)

* * *

Die Differenzen zwischen Adorno und Horkheimer bezüglich ihrer Auffassung der Dialektik lassen sich im Folgenden verdeutlichen: zum einen steht Adorno bereits in den Dreißigerjahren unter einem starken Einfluss von Walter Benjamin, zum anderen geht er in der zweiten Hälfte der Dreißigerjahre eine immer stärkere Allianz mit den Marxschen Ideen ein. Durch diese diversen Einflüsse haben sich die Ansichten Adornos und Horkheimers selbst zum Zeitpunkt des Erscheinens der *Dialektik der Aufklärung* in solchem Maß voneinander unterschieden, dass man nicht einfach von einer eindeutigen Kontinuität oder Übereinstimmung zwischen ihnen sprechen darf. Immer mehr ging Adorno in seinen Analysen einer schlechthin *materialistischen* Dialektik nach.

Worin diese tatsächlich besteht, deuten bereits die *Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik* (1939) an. Sie stellen eine neue, dem Vulgärmaterialismus entgegengesetzte Aufgabe. Anstatt den Geist und unser Denken auf die Funktion des Gehirns zu reduzieren, werden beide als Spannungsmomente des gesellschaftlichen Prozesses verstanden: „Genau das, was [...] von Materialismus dem Gehirn zugeschrieben wird, ist in Wirklichkeit zu bestimmen als das gesellschaftliche

Moment im Denken [...]“ (Prot., S. 485). Die Wahrheit besteht für Adorno in einer wechselseitigen Produktion und Reproduktion dieser Elemente:

„Es gibt kein ›Erstes‹. Das Erste ist insofern bereits eine Verdinglichung, als es von dem inhärent ›historischen‹ Charakter der Wahrheit abstrahiert, und setzt zugleich bereits das idealistische Identitätsprinzip, die Reduktibilität auf das erste Prinzip, die immer notwendig mit der Reduktibilität auf den ›Geist‹ koinzidiert, mag auch das ›erste‹ Prinzip Materie oder wie immer sonst heißen.“ (Prot., S. 485f)

Die materialistische Dialektik wäre, erklärt Adorno, jenseits der Urprinzipien bzw. jenseits der monistischen Prinzipien darzulegen. Denn überall, wo man das monistische Erklärungsprinzip bemüht, wird auch das Primat des Geistes behauptet:

„Wann immer solche Identität behauptet wird, ein monistisches Prinzip von Welterklärung, das der bloßen Form nach den Primat des Geistes aufrichtet, der jenes Prinzip diktiert, ist Philosophie idealistisch. Selbst wo als solches Prinzip Sein gegen Bewußtsein ausgespielt wird, meldet sich im Anspruch der Totalität des Prinzips, das alles einschließt, der Vorrang des Geistes an [...]“ (Adorno, GS 5/a, S. 186)

Gerade in der *Negativen Dialektik* charakterisiert Adorno mehrfach seine Philosophie als eine „materialistische Dialektik“ (ND, S. 62, S. 198) und äußert sich gegen die Philosophie des Ersten: „Dialektische Kritik gebührt dem Begriff des ersten Seins selber“ (ND, S. 127). Auch in den Vorlesungen hält er immer wieder daran fest, dass das dialektische Denken „nicht auf die Jagd [...] nach einem absolut Ersten [abzielt; Erg. d. V.]“ (NS IV/2, S. 28ff). „Dem liegt zugrunde, dass es für die dialektische Theorie ein absolut Erstes nicht gibt“ (NS IV/2, S. 148). Infolgedessen müsse die materialistische Dialektik über eine vulgär-materialistische bzw. reduktionistische Vorstellung der Dialektik hinausgehen. Diese materialistische Dialektik ist weder als Denkmethode noch als Reduktionismus am materiellen Urprinzip zu verstehen:

„Das bedeutet nämlich nicht etwa, dass dem vulgären Materialismus ein feiner Materialismus gegenüberstünde, sondern dass man bei dem Versuch, aus materiellen Bedingungen irgendwelche Vorgänge oder geistige Gebilde oder was auch immer es sei zu erklären, sich nicht damit begnügen darf, nun unmittelbar sogenannte materielle Motive als die eigentlichen *Erklärungsprinzipien* zu unterscheiden.“ (NS IV/2, S. 132; Hervorh. d. V.)

So operiert Adorno von Anfang an mit einem Begriff der Dialektik, der, seiner späteren Erklärung nach, „überhaupt kein rein theoretischer Begriff von Dialektik ist“ (NS IV/2, S. 127), sondern in sich die Praxis als das bestimmende Moment birgt. Diesem nicht rein theoretischen Begriff nach ist die Dialektik nicht bloß ein widersprüchlicher Denkprozess, sondern auch ein Realprozess der widerspruchsvollen Welt: „Der dialektische Widerspruch drückt die realen Antagonismen aus [...]“ (Adorno, GS 8/1, S. 308). Anstatt die materialistische Dialektik als einen Denkprozess – welcher die gesellschaftlichen Tatsachen aus materiellen Erklärungsprinzipien herleitet – zu bestimmen, will sie Adorno vielmehr als „ein[en] Prozess der Wirklichkeit selbst“ (NS IV/2, S. 125) begreifen. Statt sie lediglich als ein Denkspiel zu verstehen, sieht er die Dialektik als gesellschaftlich entfaltetes Wechselspiel zwischen materiellen und geistigen Lebensproduktionen. In einer Vorstellung von Geist und Natur als sich wechselseitig produzierende Elemente, in ihrem Vermittelt-Sein, übernimmt für Adorno keines den Rang des Erklärungs- bzw. Urprinzips. Allerdings behält das Objekt einen gewissen „Vorrang“ (ND, S. 185) und demzufolge habe ein Materialist keiner Lehre von materialistischen Urprinzipien zu folgen, sondern „dem materialistischen Ansatz, daß es in der Welt nicht nach Prinzipien zugeht, sondern nach realen Machtverhältnissen [...]“ (Phil. T. 2, S. 259).

1. 2 Absicht, Positionierung und Fragestellung der Arbeit

Mit dem Verzicht auf eine ausführliche und explizite Untersuchung der Dialektikauffassung Adornos bemühe ich mich in der vorliegenden Arbeit darum, diese Dialektik selbst zu Wort kommen zu lassen. Wenn ich mich hier Adornos materialistischer Dialektik zuwende, dann geht es mir weder um ihre detaillierte Vorstellung noch um eine Erforschung ihres Materialismus, sondern primär darum, in der nachfolgenden Analyse deren Herangehensweise und dem Prinzip dieser Dialektik nachzugehen. Ohne nun auf das Einzelne dieser Dialektik weiter einzugehen, möchte ich in der Analyse der Herrschaftsproblematik diesem „materialistischen Ansatz“ – dass „es in der Welt nicht nach Prinzipien [...], sondern nach realen Machtverhältnissen [zugeht; Erg. d. V.]“ (Phil. T. 2, S. 259) – selber nachkommen.

Solch ein Versuch scheint allerdings schwer zu sein, insofern, als der Begriff der „realen Machtverhältnisse“ in Adornos Denken nicht völlig entschlüsselt ist.⁶ Im Sinne einer „Real-Abstraktion“ werden die „realen Machtverhältnisse“ hier „gleichursprünglich“ mit einer „Denk-Abstraktion“ der Herrschaft gesehen, „die Herrschaft in der Wirklichkeit“ mit der „Herrschaft in der Sphäre des Begriffs“ gleichgesetzt (vgl. DA, S. 29f). Dieses Gleichsetzen zwischen der Real- und Denk-Abstraktion hat viele Denker dazu geführt, Adornos Herrschaftskonzept entweder als einen *idealistischen* oder als einen für die *Gesellschaftskritik* ungeeigneten zu betrachten.

Indem Adorno die realen Machtverhältnisse nicht ausschließlich im Anschluss an die Organisation der materiellen Produktion als Klassenverhältnisse denkt, sondern vielmehr in Bezug auf den Charakter des herrschenden Denkens auslegt, misstraute man öfter dem „materialistischen Ansatz“ seiner Dialektik. Dass Adornos Auffassung der Dialektik materialistisch war, ist für viele umstritten. Trotz seines eigenen Selbstverständnisses und trotz aller Betonung des „Vorrangs des Objekts“ (ND, S. 190) in seiner Philosophie wird Adorno öfter der verdeckte Idealismus vorgeworfen:

„Während es aber nur wenige gibt, die Adorno als echten Materialisten verstehen, gibt es viele, die ihn für einen Idealisten halten und ihm entgegenhalten, dass er diesen Idealismus hinter einem Pseudomaterialismus versteckt habe.“(van Reijen 2000a, S. 66ff)⁷

Für meine Untersuchung sind vor allem die Vorwürfe interessant, welche die gesellschaftskritische Dimension dieses Herrschaftskonzepts infrage stellen. Besondere Aufmerksamkeit schenken diese Vorwürfe dem Herrschaftsprinzip, welches sowohl bereits in der *Dialektik der Aufklärung* als auch in den späten Schriften Adornos bis in das Denken zurückverfolgt ist. Häufig entsteht daraus die Vermutung, dass damit zwischen sozialer Herrschaft und Naturbeherrschung nicht unterschieden wird oder dass die ge-

6 In der Arbeit gehe ich auf den Unterschied zwischen den Begriffen der Macht und Herrschaft nicht ein, denn selbst Adorno benutzt diese oft gleichbedeutend.

7 Nach van Reijen begründet sich der Vorwurf des Idealismus, der sich gegen Adorno richtet, in der Tatsache, dass Adorno den geistigen Aktivitäten eine starke Wirkung auf die Gesellschaft und Geschichte zuschreibt. Van Reijen versucht dennoch klarzumachen, dass Adorno der geistigen Produktion und den kulturellen Phänomenen allgemein keine kausal bestimmte Wirkung zuschreibt, wie ihm das seine Kritiker unterstellen (vgl. Reijen 2000a, S. 68ff).

Ohne hier auf die Differenzen in der Materialismusproblematik bei Adorno eingehen zu wollen, mache ich den Leser darauf aufmerksam, dass für andere Autoren Adornos materialistische Position keineswegs selbstverständlich ist. Während einige Adorno Idealismus vorwerfen, schreiben ihm andere den messianischen Materialismus zu. So denkt Rolf Wiggerhaus, dass die durch Siegfried Kracauer, Walter Benjamin und Ernst Bloch vermittelten Vorstellungen eines jüdischen Messianismus auf Adorno wirkten (vgl. Wiggerhaus 2006, S. 33ff). Über die spezifische Form des Materialismus in Adornos Schriften siehe Schmidt 1983.

sellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse mit den „Urverhältnissen“ des Menschen zur Natur gerechtfertigt sind. An dieser Stelle möchte ich einige dieser Vorwürfe ansprechen und meine eigene Position erklären.

Laut Alfons Söllner trage die *Dialektik der Aufklärung* eine „theoretische Crux“: Sofern sie „die Dimension der Herrschaft des Menschen über Natur und die Dimension der Herrschaft des Menschen über den Menschen nicht hinreichend trennt“ (Söllner 1979, S. 195), sei sie überhaupt nicht in der Lage, eine Kritik gesellschaftlicher Herrschaft herzustellen. In der Tat muss mit Söllner gefragt werden, mit welcher Notwendigkeit die Naturbeherrschung in gesellschaftliche Herrschaft umschlägt. Diese Frage erübrige sich dennoch durch die Zweideutigkeit des Herrschaftsbegriffs, mit dem Adorno und Horkheimer operieren, so Söllner, und die *Dialektik der Aufklärung* erscheine als eine „Urgeschichte der Herrschaft“ (Söllner 1979, S. 190). In diesem Punkt erkennt der Autor die entscheidende Schwachstelle der Herrschaftstheorie Adornos und Horkheimers. Sofern sie die Herrschaft als eine Art ursprünglichen Sündenfall des Denkens voraussetzen, stellen sie diesen Begriff als eine ontologische Kategorie dar, die keine Möglichkeiten für die Kritik offen lässt. Sie setze nämlich die Herrschaft als „malum metaphysikum“ der Geschichte voraus und erlaube demnach keinen Ausweg mehr:

„Geht aber Gesellschaft als Herrschaft automatisch aus einer ursprünglichen Gewalttat zwischen Menschen und Natur hervor, so besteht in der Tat keine Hoffnung mehr.“ (Söllner 1979, S. 196)

Jürgen Habermas wirft im selben Zusammenhang Horkheimer und Adorno eine falsche Verallgemeinerung des Herrschaftsproblems vor. Die Autoren hätten drei bedeutsame Fehler gemacht, aus denen anscheinend eine falsche Herleitung des Herrschaftsproblems entstanden sei: Erstens würden sie die Bewusstseinsstrukturen des Subjekts (d. h. die subjektive Vernunft und das identifizierende Denken) als das Grundlegende betrachten.⁸ Zweitens, weil sie von der Subjekt-Objekt-Beziehung (und nicht etwa von den zwischenmenschlichen Beziehungen) ausgegangen seien, hätten sie notwendigerweise nur die Struktur einer *instrumentellen* Vernunft und nicht die der

⁸ Habermas zufolge hätten Adorno und Horkheimer schon Anfang der Vierzigerjahre die Hoffnung aufgegeben, das Ziel der früheren Kritischen Theorie noch einlösen zu können. Das erste Programm der Frankfurter, einen „interdisziplinären Materialismus“ zu schaffen, ist für Habermas jedoch nicht aufgrund irgendeines Zufalls gescheitert, sondern an der Erschöpfung des Paradigmas der Bewusstseinsphilosophie. Über den Paradigmenwechsel von der Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationstheorie vgl. Habermas 1981, S. 517ff.

kommunikativen erkannt. Drittens hätten sie tatsächlich in allen diesen Schritten von dem spezifischen geschichtlichen Kontext der Entstehung des kapitalistischen Wirtschaftssystems und überhaupt von der Dimension intersubjektiver Beziehungen zusammen abstrahiert. Alle drei Probleme tauchten durch eine Generalisierung von Lukács' Verdinglichungskategorie auf, so Habermas (vgl. Habermas 1981, S. 506). Dadurch, dass Horkheimer und Adorno diesen Begriff von Lukács entlehnt und aus seinem speziellen historischen Zusammenhang gelöst hätten, sei hier eine falsche Verallgemeinerung des Herrschaftsproblems entstanden. Aus dem Grund, dass sie nicht nur vom speziellen geschichtlichen Kontext der Entstehung des kapitalistischen Wirtschaftssystems, sondern auch von der Dimension zwischenmenschlicher Beziehungen abstrahierten, würden bei Horkheimer und Adorno die Probleme des Subjekts, der Vernunft und der Herrschaft auf die gesamte Gattungsgeschichte übertragen. Aufgrund dieser Generalisierung sei überall dieselbe Logik der Herrschaft entstanden, die sie der Kognition im Dienste der Selbsterhaltung und der Repression der Triebe zurechnen mussten. Der Mangel an historischer Differenzierung des Verdinglichungsbegriffs habe also zum Konzept der instrumentellen Vernunft geführt, der Urgeschichte des Subjekts und der Generalisierung des Herrschaftsproblems. Deswegen seien Horkheimer und Adorno auch gezwungen gewesen, die Logik der instrumentellen Vernunft und des subjektiven Identitätsdenkens auf die sozialen Beziehungen im Nachhinein auf eine „merkwürdige Weise“ zu erweitern:

„Diese Abstraktion von der gesellschaftlichen Dimension wird in einem letzten Schritt rückgängig gemacht, aber auf eine merkwürdige Weise. Horkheimer und Adorno verstehen die ›Beherrschung‹ der Natur nicht als Metapher; sie bringen die Kontrolle der äußeren Natur mit dem Kommando über Menschen und der Repression der eigenen, inneren Natur unter dem Titel ›Herrschaft‹ auf denselben Nenner: ›Naturbeherrschung schließt Menschenbeherrschung ein‹ [...] Das zunächst zur instrumentellen Vernunft erweiterte Identitätsdenken wird nochmal erweitert zu einer Logik der Herrschaft über Dinge und Menschen.“ (Habermas 1981, S. 507f)⁹

Auf der Spur von Habermas und seiner Analyse der intersubjektiven Sphäre des Handelns befindet sich auch Paul Connerton. Diesem Autor zufolge lassen Horkheimer und Adorno in ihrem Entwurf von Selbst und Herrschaft in der *Dialektik der Aufklärung* die Dimension der Intersubjektivität außer Acht. Damit verlören sie allerdings die vitalen

⁹ An dieser Stelle zitiert Habermas *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* Horkheimers: „Naturbeherrschung schließt Menschenbeherrschung ein“. Habermas zitiert nach Horkheimer 1967, S. 94 (hier KiV, S. 106).

Komponenten der Marxschen Analyse: einerseits den Begriff des Selbst als etwas sozial Produziertes und andererseits das Verständnis von Herrschaftsphänomenen als etwas auf soziale Strukturen Bezogenes. Sie hätten schließlich das Konzept des Selbst restringiert und die Bedeutung von Herrschaft eingegrenzt (vgl. Connerton 1980, S. 75). Falls das Selbst nur in einer Beziehung zum Objekt und nicht zu anderen Subjekten begriffen und die soziale Herrschaft auf die Naturbeherrschung zurückgeführt würde, dann bliebe angeblich nicht mehr so viel von dem kritischen Potenzial einer marxistischen Theorie. Für Connerton ist das Herrschaftskonzept aus der *Dialektik der Aufklärung* zu restringiert:

„Thus although Marx sees nature as material which is transformed by men, the relationship to nature is in no sense viewed by him directly as a form of ‚domination‘ which turns in some unclear yet automatic process into social domination. Domination for Marx only has meaning in critical reference to the way in which the control over nature is socially organized. It refers to the contradiction of social production and private appropriation. In this sense domination is for Marx a derivative category [...] but in *Dialectic of Enlightenment* domination is the central category in establishing the relationship between man and nature. Social domination is seen as originating from the process whereby the subject establishes its identity by distancing itself from enclosure within nature.“ (Connerton 1980, S. 74f)¹⁰

Diesbezüglich weist Connerton noch auf Horkheimers ursprünglichen Entwurf der *Kritischen Theorie der Gesellschaft* hin. Diesem Entwurf nach hätte sich die kritische Theorie tatsächlich auf eine ausführliche Studie der Herrschaft fokussieren sollen und wäre auf drei verschiedenen Niveaus zu erforschen: in Bezug auf das ökonomische System, in Bezug auf psychische Dispositionen der gesellschaftlichen Gruppen und letztendlich in Bezug auf die Kultur. Connerton verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass dieses frühere Programm im Großen und Ganzen der Entwurf der *Dialektik der Aufklärung* geblieben sei, allerdings mit einigen bedeutsamen Veränderungen. Seiner Meinung nach haben die Autoren die ursprünglichen Intentionen des Programms verfolgt, ihre Forschung dennoch aber auf solch ein Niveau der Abstraktion gehoben, dass ihnen die Weltgeschichte als Hauptthema auftauchen musste (vgl. Connerton 1980, S. 61). Solcher Abstraktion über die Weltgeschichte entspreche ein ebenso abstraktes Konzept der Herrschaft. Da in solch einem „diffusen Verständnis der Herrschaft“ (Connerton 1980,

¹⁰ Für Connerton besteht so das Problem der *Dialektik der Aufklärung* letzten Endes in der Tatsache, dass sie wegen der Verbreitung des Herrschaftsbegriffs nicht mehr in der Lage sei zu erklären, wie die Naturbeherrschung (die Herrschaft über die erste, d. h. sowohl die äußere als auch die innere Natur) in die Herrschaft über die zweite (gesellschaftliche) Natur umschlage.

S. 77) die Naturbeherrschung und soziale Herrschaft nicht adäquat getrennt seien, stimme dieses Herrschaftskonzept mit keiner kritischen Theorie der Gesellschaft überein.

Auch in der anderen Forschungsliteratur wird die Herrschaftsproblematik aus der *Dialektik der Aufklärung* häufig als eine Schwachstelle betrachtet. So findet man ähnliche Vorwürfe in der *Kritik der Macht* von Axel Honneth. Er diagnostiziert einen „Verlust des Sozialen“ (Honneth 1985, S. 60) in der *Dialektik der Aufklärung* und hebt hervor, in Adornos und Horkheimers umfassender Bedeutung des Herrschaftsbegriffs bleibe keine Möglichkeit mehr, einen klaren Unterschied zwischen Naturbeherrschung und sozialer Herrschaft zu machen. Die Autoren hätten hier die Naturbeherrschung als zentrales Problem gestellt und dadurch, dass sie die Aufklärung durch das Totalschema der Naturbeherrschung erklären wollten, hätten sie folglich „ein sehr vages Konzept von sozialer Herrschaft“ (Honneth 1985, S. 65) entwickelt. Dementsprechend mussten sie schließlich

„den Prozess der Erzeugung und Ausübung sozialer Herrschaft stets so auffassen [...], dass sie in ihm die Eigenarten der gesellschaftlichen Naturbeherrschung wiederentdecken können.“ (Honneth 1985, S. 65. Vgl. auch S. 50 ff, S. 73)¹¹

* * *

Diesen Einschätzungen möchte ich hier grundlegend widersprechen. Unter Berücksichtigung der oben genannten Einwände soll in der vorliegenden Arbeit eine entgegengesetzte Position herausgearbeitet werden. Die Vorwürfe – nach welchen mit dem Herrschaftsbegriff aus der *Dialektik der Aufklärung* die Gesellschaftskritik ausbleibt – sind in Zweifel zu ziehen. Ich vertrete hier die These, dass im gesamten Konzept der Dialek-

¹¹ Ähnliche Ansichten vertritt Honneth in Bezug auf Horkheimer (vgl. Honneth 1993, S. 187-214). Es ist allerdings bemerkenswert, dass Honneth seine Position bezüglich der Gesellschaftsanalyse und der Vernunftdiagnose Adornos später geändert hat. In seinem Buch *Pathologien der Vernunft* erkennt Honneth an, dass es sich bei der Dialektik der Vernunft bei Adorno tatsächlich um eine „soziale Pathologie der Vernunft“ (Honneth 2007, S. 80) handelt. Diesbezüglich glaubt er, anders als in der *Kritik der Macht* damals, dass es Adorno tatsächlich „gelingt, seine soziologischen Schlüsselkategorien jeweils bis zum Punkt der Vernunftdiagnose auszuziehen“ (ebd., S. 84). In diesem Zusammenhang behauptet er auch Folgendes: „Adornos Kapitalismusanalyse ist im Grundsatz und in der Durchführung die Tiefhermeneutik einer sozialen Pathologie menschlicher Vernunft.“ (Ebd., S. 82)

tik der Aufklärung die Herrschaftskritik gleichzeitig eine Erkenntnis- und Gesellschaftskritik ist. Es ergibt sich meines Erachtens sowohl aus der *Dialektik der Aufklärung* als auch beim späten Adorno eine Kritik der Herrschaft, welche auch eine Gesellschaftskritik ist:

„Denn vor dem Hintergrund seiner [Adornos; Erg. d. V.] Spurensuche bedeutete das Reden über Gesellschaft für Adorno immer auch Kritik und dies hieß genauer: Herrschaftskritik. So sprach er in der ›Dialektik der Aufklärung‹ von ›der undurchdringlichen Einheit von Gesellschaft und Herrschaft‹, die es zum Thema zu machen gilt, und zwar vor allem unter der Perspektive ungerechtfertigter Herrschaft.“ (Bonß 2008, S. 30)

Während für einige der Herrschaftsbegriff Adornos zu vage und unkonkret zu sein scheint oder ihnen sein Herrschaftskonzept für die gesellschaftskritische Theorie ungeeignet vorkommt, befasse ich mich in meiner Arbeit gerade mit diesem Begriff. Denn ich glaube, dass gerade hier das kritische Potenzial in Adornos Denken zu finden ist. Während einige meinen, mit Adorno könne es keine Kritik der sozialen Herrschaftszusammenhänge geben, weil er in einem Rückbezug auf die Antike die Naturbeherrschung zum Kern seines Herrschaftsbegriffs mache und damit das Herrschaftsprinzip aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang herauslöse, versuche ich, das Gegenteil zu zeigen. Die Grundvoraussetzung dieser Arbeit ist, dass Adornos Nachdenken über Herrschaft durchaus eine *Kritik* ist und dies in einem *umfassenden* und *radikalen* Sinne.

Warum jedoch die Radikalität von Adornos Herrschaftskritik bislang weitgehend unerkannt geblieben ist, hängt meines Erachtens nicht nur mit der dominierenden akademischen Rezeption von Adorno, sondern ebenso mit einer komplizierten Dynamik seines Herrschaftsbegriffs und der realen Herrschaftsmodi zusammen. Was Adorno unter einem umfangreichen Herrschaftsbegriff erarbeitet hat, stellt ein Bündel von Herrschaftsformen bereit, deren Dynamik jeden Versuch, dieses zu entwirren, desavouiert. Denn es handelt sich hier Adorno zufolge um eine „Einheit“, nämlich um „die von Naturbeherrschung, fortschreitend in die Herrschaft über Menschen und schließlich die über inwendige Natur.“ (ND, S. 314) Wer Adornos Herrschaftsbegriff also gerecht werden will, muss sich daher auf diese in seinen zahlreichen Schriften skizzierte „Einheit“ zwischen verschiedenen Herrschaftsdimensionen einlassen und ihrer Dynamik folgen. Wer verstehen will, was Herrschaft in Adornos Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie bedeutet, der kann dies nur in Hinblick auf diese spezifische Spannung zwischen verschiedenen Herrschaften und nur, wenn man sich von dieser nicht abschrecken lässt.

Dieser Annahme zufolge lautet die Ausgangsfrage der vorliegenden Analyse: Wie ist der Begriff der Herrschaft in der *Dialektik der Aufklärung* bzw. in der späteren Philosophie Adornos tatsächlich zu verstehen? Sowohl in dem mit Horkheimer verfassten Buch als auch beim späten Adorno spielt der Begriff der Herrschaft die Hauptrolle und stellt das grundlegende Problem dar. Das ist der Schlüsselbegriff, mit dem das Problem des ganzen aufklärerischen Prozesses – von seinen Anfängen im *Ancien Régime* bis zur späteren modernen Gesellschaft – erfasst wird. Mit ihm wurden nicht die Hauptprobleme der Philosophie und Kulturentwicklung, sondern auch die Probleme des gesellschaftlichen Fortschritts und folglich der ganzen Geschichte erklärt. Wie könnte man allerdings diesen Begriff deuten? Handelt es sich um ein und dasselbe Herrschaftsprinzip, wenn man von der Naturbeherrschung oder von einer gesellschaftlichen Herrschaft spricht? Welche Relation besteht zwischen *Naturbeherrschung*, *Selbstbeherrschung* und *sozialer Herrschaft*? Ist die Naturbeherrschung im Vergleich zu den anderen Herrschaftsformen die Herrschaft „höherer Potenz“? Liegt es nun ganz am Leser selbst, ob er den Übergang der einen in die andere Form der Herrschaft als Beschreibung eines geschichtlichen Verlaufs auffasst oder als eine dem Phänomen inhärente Dynamik deutet?

Meines Erachtens könnte man den Begriff der Herrschaft im Konzept der Dialektik der Aufklärung möglicherweise auf zweierlei Art und Weise lesen. Zwar ist sein Gegenstand Naturbeherrschung, jedoch spielt in der Herrschaft über die Natur das Problem der sozialen Herrschaft eine entscheidende Rolle. Zwar wird die Kategorie der Herrschaft hauptsächlich in Bezug zur Natur (äußere und innere) erklärt, allerdings gilt das Prinzip der Herrschaft bereits in der *Dialektik der Aufklärung* nicht exklusiv für das Mensch-Natur-Verhältnis, sondern stellt ebenso das Prinzip *aller* Beziehungen dar (vgl. DA, S. 25). Die Naturbeherrschung und die soziale Herrschaft – darauf laufen sowohl die *Dialektik der Aufklärung* als auch spätere Erwägungen Adornos hinaus – sind nicht voneinander abzuspalten. Was für viele Autoren in seiner bloß getrennten Form erscheint, lässt sich für Adorno, der an einer materialistischen Dialektik konsequent festhält, nicht so rigoros trennen:

„Denn die Herrschaft über Menschen und die Herrschaft über Natur sind ja durch die ganze Geschichte in einer verhängnisvollen Weise verquickt, und das eine ist außerordentlich schwer, wenn überhaupt, von dem anderen abzutrennen.“ (Phil. T. 2, S. 37)

Zwar wird die vorliegende Studie so aufteilt, dass ich mich im ersten Teil vorwiegend mit der Naturbeherrschung und im zweiten mit der sozialen Herrschaft beschäftige. Dennoch ist die Trennung nur im Sinne einer analytischen Vorgehensweise zu verstehen, denn beide Herrschaftsdimensionen werden gleichzeitig in einem konstitutiven Vermittlungsverhältnis ausgemalt. Das Prinzip der Dialektik besagt, so Adorno,

„daß die beiden einander entgegengesetzten Momente nicht etwa wechselseitig aufeinander verwiesen sind, sondern daß die Analyse eines jeden in sich selbst auf ein ihr Entgegengesetztes als Sinnesimplikat verweist. Das könnte man das Prinzip der Dialektik gegenüber einem bloß äußerlich, dualistisch oder disjunktiv, unterscheidenden Denken nennen.“ (Phil. T. 2, S. 142)

Diesem dialektischen Prinzip zufolge plädiere ich in der vorliegenden Arbeit dafür, dass die Herrschaftskategorie aus dem Konzept der Dialektik der Aufklärung nicht „äußerlich, dualistisch oder disjunktiv“ gedacht wird. „Die beiden einander entgegengesetzten Momente“, Naturbeherrschung und soziale Herrschaft, sollten nicht als „etwa wechselseitig aufeinander verwiesen“, sondern als miteinander *wesentlich vermittelt* gedacht werden. Meine Untersuchung läuft darauf hinaus, die Herrschaft aus der Dialektik der Aufklärung vor allem als ein *Vermittlungsverhältnis* darzustellen. Sie ist weder nach dem Prinzip „erst die Naturbeherrschung, dann die soziale Herrschaft“ zu verstehen, noch sind umgekehrt die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse als Ursprung der Naturbeherrschung zu denken. Sowohl die „Ursprungsfrage“ als auch „die Frage nach dem Ersten als solchem“ und das „monistische Prinzip der Welterklärung“ sollten hier generell vermieden werden. Vielmehr ist das Verhältnis zwischen Naturbeherrschung und sozialer Herrschaft aufzuzeigen, ohne sich auf eine neue „Ursprungsphilosophie“ stützen zu müssen. Da es nach Adorno „keineswegs die Aufgabe des Denkens ist, nun irgendwie alles, was es überhaupt gibt, unter einen Hut zu bringen [...]“ (NS IV/2, S. 85), bemüht sich die vorliegende Arbeit, die komplexe Dynamik der Herrschaftsverhältnisse so zu deuten, dass diese am Ende nicht „unter einen Hut“ gebracht wird.

Teil I: Naturbeherrschung in der Dialektik der Aufklärung

„Die Zauberei ist wie die Wissenschaft auf Zwecke aus, aber sie verfolgt sie durch Mimesis, nicht in fortschreitender Distanz zum Objekt.“ (DA, S. 27)

2 Mythos und Aufklärung in der *Dialektik der Aufklärung*

Bekanntermaßen entstand die *Dialektik der Aufklärung* im Schatten von großen historischen Ereignissen des Nationalsozialismus im Westen und des Stalinismus im Osten. Dem Buch liegt die Erfahrung zugrunde, dass die Geschichte der menschlichen Befreiung zu keiner Verwirklichung der vernünftigen Welt geführt hat, sondern zu einer neuen Barbarei. Aufklärung (im weiteren Sinne) hatte das Ziel, die Menschen von der Natur zu befreien, dennoch gerät die aufgeklärte, vernünftige Welt in den Bann einer neuartigen Naturverfallenheit: „[D]ie vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“ (DA, S. 19). Die entscheidende Frage lautet daher, „warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt“ (DA, S. 11). Das Buch fragt, wie es möglich war, dass der Gang der Zivilisation bei der Verwirklichung der aufklärerischen, emanzipatorischen Interessen, also auf dem Weg der menschlichen Befreiung, in neue Naturverfallenheit zurückschlägt. Die Antwort auf diese Frage ist für Adorno und Horkheimer in der Aufklärung selbst zu suchen und wird folglich in einer der Aufklärung innewohnenden Dialektik erkannt. Diese Dialektik lässt sich zunächst in zwei Thesen angeben: „[S]chon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“ (DA, S. 16). Um die Thesen besser zu verstehen, ist es erforderlich, zuerst die Begriffe Mythos und Aufklärung zu umreißen und die Basis für ihre Gleichung herauszufinden. Denn diese Begriffe sind hier nicht einfach als Gegenteile zu betrachten. Vielmehr existiert zwischen ihnen eine Übereinstimmung, welche ihre Gleichsetzung erlaubt und darüber hinaus eine „dialektische Verschlingung von Aufklärung und Herrschaft“ (DA, S. 193) einschließt. Die beiden oben zitierten Thesen sprechen dafür, dass Aufklärung und My-

thos sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern dass sie wesentlich verbunden sind. Dieses Kapitel macht sich zur Aufgabe, nach der strukturellen Ähnlichkeit zwischen Mythos und Aufklärung zu suchen und den Grund ihrer Dialektik zu erklären. Die These, die hier vertreten wird, ist die Folgende: Die wesentliche Verbindung zwischen Mythos und Aufklärung befindet sich im Phänomen der *Herrschaft*. Dieser These zufolge wird im folgenden Kapitel die Dialektik von Mythos und Aufklärung als eine zwischen Naturbeherrschung und Naturverfallenheit dargestellt. Zum einen wird der Mythos als die erste Stufe der Naturbeherrschung charakterisiert und darum als Aufklärung betrachtet. Zum anderen wird die Aufklärung in ihren positivistischen Tendenzen als Naturverfallenheit interpretiert und demnach als Mythos gedeutet. Darüber hinaus soll im zweiten Abschnitt dieses Kapitels das Hauptmotiv der Positivismuskritik als eine Gesellschaftskritik beleuchtet werden.

2.1 „Schon der Mythos ist Aufklärung“

Bereits in der Einleitung dieser Arbeit ist darauf hingewiesen worden, dass in der *Dialektik der Aufklärung* der Begriff der Aufklärung weit gefasst ist. Dieser enthält nicht nur den Begriff eines historischen Zeitalters, sondern wird weiterhin als „fortschreitendes Denken“ (DA, S. 19) definiert. Der Aufklärungsbegriff bedeutet in dem Buch weder das, was er in der traditionellen Philosophie ausdrückt – eine historische Epoche in der modernen westlichen Philosophie –, noch steht er für ein Zeitalter, welches sich auf die geistlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen Europas im 18. Jahrhundert bezieht. Bei Adorno und Horkheimer ist nämlich nicht nur die Rede von der Aufklärung als historische Periode, sondern hauptsächlich von der Aufklärung im Sinne eines Gedanken- und Handlungssystems. So gedeutet, geht der Begriff der Aufklärung in der *Dialektik der Aufklärung* über seine historische Epoche hinaus und bestimmt die gesamte Tradition des Denkens wie auch die ganze westliche Zivilisation.¹²

¹² Den Begriff der Aufklärung benutzen die Autoren meistens synonym mit dem Begriff des Denkens allgemein. „Enlightenment here is identical with bourgeois thought, nay, thought in general, since there is no other thought properly speaking than in cities“, Horkheimer wrote Lowenthal in 1942“ (Jay 1996, S. 258). Für Adorno und Horkheimer ist also vor allem die Aufklärung in diesem Sinne Gegenstand ihrer Untersuchungen.

Angesichts eines solchen umfassenden Begriffs der Aufklärung wird in der *Dialektik der Aufklärung* ihr Ursprung bereits in den Anfängen der zivilisatorischen Entwicklung gesehen. Adorno und Horkheimer erkennen die aufklärerische Tendenz bereits in der frühesten Geschichte, in den Anfängen des Denkens. Die Grundlage dieser Tendenz wurde in der Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur, d. h. in der *Naturbeherrschung* gesehen. In diesem Sinne betrachten Adorno und Horkheimer die Aufklärung hauptsächlich als ein Projekt der Menschen, mit dem sie die Herrschaft über die Natur gewinnen wollen. Sie erkennen das Ziel dieses Projekts in der Befreiung der Menschheit von der Furcht vor der Bedrohung durch die Natur und dementsprechend mit einem emanzipatorischen Interesse verbunden. Schließlich deuten sie die Aufklärung als „fortschreitendes Denken“, in dem sich der Mensch über die Natur als Herr erhebt: „Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen.“ (DA, S. 19)¹³

Eine Befreiung der Menschen von der Natur und die Herstellung ihrer Herrschaft in der Welt ist nur durch das *Wissen* möglich: „Die Überlegenheit des Menschen liegt im Wissen, das duldet keinen Zweifel.“ (DA, S. 19) Der Weg dieser Befreiung lief erheblich im Licht der permanenten Anstrengungen, die natürliche Notwendigkeit aufzubrechen und durch das Wissen und die Vernunft die Naturgesetze zu beherrschen: „Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen.“ (DA, S. 19) Die gesamte aufklärerische Tradition zielte auf den Sieg über die Vorurteile und die Loslösung von diesen. Sie wollte eine rationale und befreiende Erklärung der Natur anbieten, um die Menschen von ihrer Macht zu befreien. Die Aufklärung wollte die Welt mit der *Ratio* deutlich machen und von allem Trüben und Unbekannten entbinden. Daher ist der Prozess der „Entzauberung der Welt“ vor allem als ein rationalistischer Prozess begriffen, als eine Art rationale Beherrschung der Natur.¹⁴

¹³ Adorno und Horkheimer identifizieren die Aufklärung mit dem emanzipatorischen Potenzial des Denkens allgemein und gehen davon aus, dass das Denken als solches der Herrschaft entgegensteht. Der *Dialektik der Aufklärung* zufolge, ist die Aufklärung „der Herrschaft überhaupt entgegengesetzt“ (DA, S. 58). „Es [das Denken; Erg. d. Verf.] ist der Knecht, dem der Herr nicht nach Belieben Einhalt tun kann“ (DA, S. 54).

¹⁴ Es ist bekannt, dass auf die Hervorhebung des Herrschaftsproblems innerhalb der *Dialektik der Aufklärung* die Herrschaftssoziologie Max Webers einen starken Einfluss hatte. Den Zusammenhang, den die Autoren zwischen der Herrschaft und einem Rationalisierungsprozess finden, ist schon bei Weber zu beobachten. Bereits er bestimmt den Rationalisierungsprozess als „Entzauberung der Welt“, also mit einer Syntagma, die uns aus der *Dialektik der Aufklärung* bekannt ist. Weber schreibt: „Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der

Allerdings vertritt die *Dialektik der Aufklärung* die These, dass das Prinzip des aufklärerischen Denkens schon in der mythischen Zeit zu erkennen ist, denn die Idee der Befreiung der Menschen von der Natur durch die Naturbeherrschung ist fast so alt wie der Mensch selbst. Seit es Menschen gibt, besteht auch die Neigung, die Natur zu erobern und sich von ihr zu befreien. Man hatte seit jeher zwischen den zwei Optionen zu wählen: entweder, sich der Herrschaft der Natur unterzuordnen, oder die Natur zu beherrschen und sie unter die Herrschaft eigener Zwecke zu stellen. Der Mensch stand nämlich schon immer vor der „Wahl zwischen Überleben und Untergang“ (DA, S. 47). Er wurde seit jeher von der Angst vor der Natur verfolgt und um seine Selbsterhaltung zu sichern, musste er diese dauernd erobern und seinen eigenen Zielen unterwerfen.

Indem der Mythos, ebenso wie das rationale Wissen, das Ziel verfolgt, die Menschen vor der Naturmacht zu retten, handelt es sich schon bei ihm um eine gewisse Form der Aufklärung. „Die Mythologie selbst hat den endlosen Prozess der Aufklärung ins Spiel gesetzt [...]“ (DA, S. 27). Ebenso wie bei der Aufklärung geht es beim Mythos nämlich darum, das Fremde an der Natur bekannt zu machen bzw. die Menschen von der Bedrohung durch das Unbekannte zu befreien. Die Natur ist erst dann entzaubert, wenn in ihr nichts Fremdes mehr existiert: „Der Furcht wähnt er ledig zu sein, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt.“ (DA, S. 32) In diesem Sinne stellen Adorno und Horkheimer folgendes fest:

„Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären. Mit der Aufzeichnung und Sammlung der Mythen hat sich das verstärkt. Sie wurden früh aus dem Bericht zur Lehre. Jedes Ritual schließt eine Vorstellung des Geschehens wie des bestimmten Prozesses ein, der durch den Zauber beeinflusst werden soll. Dieses theoretische Element des Rituals hat sich in den frühesten Epen der Völker verselbständigt. Die Mythen, wie sie die Tragiker vorfanden, stehen schon im Zeichen jener Disziplin und Macht, die Bacon als das Ziel verherrlicht.“ (DA, S. 24)

Zwar erreicht der Mythos keine kausale Erklärung von Zuständen, aber er liefert eine Erzählung und dadurch auch eine Deutung des Natürlichen. Indem er „berichtet“,

Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt.“ (Weber 1968, S. 594) Die herrschende Rationalität verstehen Weber wie auch Horkheimer und Adorno vor allem im Sinne der zweckrationalen Organisation der Welt. Während sich allerdings Weber mit verschiedenen Typen der sozialen Herrschaft beschäftigt (die rationale, traditionale und charismatische Herrschaft) und diese in seiner Herrschaftssoziologie erforscht, tendieren Horkheimer und Adorno eigentlich dazu die Geschichte der Herrschaft zu erforschen. So behauptet Alfons Söllner in diesem Zusammenhang, Dialektik der Aufklärung sei eine „Urgeschichte der Herrschaft“ (Söllner 1979, S. 190).

„nennt“ und „den Ursprung“ sagt, versucht er in der Tat, die erschreckenden Effekte in der Natur „darzustellen“, „festzuhalten“ und zu „erklären“. In seinem „Nennen“ und „Erklären“ steckt kein theoretisches Interesse, sondern ein klares praktisches Ziel. Bereits die Mythen stehen nämlich „im Zeichen jener Disziplin und Macht“, weil sie nichts anderes versuchen als die Götter und die Dämonen zu „beeinflussen“. Indem der Zauberer in seinen Ritualen die Dämonen erschrecken und die Götter für sich gewinnen will, beansprucht er, dieses natürliche Geschehen zu beherrschen, genauso wie die „wissenschaftliche Kalkulation des Geschehens“ (DA, S. 24). Somit steckt im Mythos schon das gleiche Prinzip, welches auch das der Aufklärung ist – *Herrschaft*:

„Magie ist blutige Unwahrheit, aber in ihr wird Herrschaft noch nicht dadurch verleugnet, daß sie sich, in die reine Wahrheit transformiert, der ihr verfallenen Welt zugrundelegt. Der Zauberer macht sich Dämonen ähnlich; um sie zu erschrecken oder zu besänftigen, gebärdet er sich schreckhaft oder sanft.“ (DA, S. 25f)

Sowohl im Mythos als auch in der Aufklärung wird das Telos des Denkens im Anspruch auf *Naturbeherrschung* erkannt. Insofern, als der Mythos der Natur eine Bedeutung und einen Sinn gibt, versucht er, sie zu erläutern. Die Erläuterung der natürlichen Phänomene hat allerdings keine desinteressierte Beschreibung der Natur, sondern die Ausübung von Herrschaft im Sinn. Es ist daher ein und dasselbe Ziel, welches das mythische und das rationale Denken bestimmt. Die mythische Form der Naturbeherrschung setzt sich nur in einer rationalen Beherrschung fort. In beiden Fällen handelt es sich um die menschliche Auseinandersetzung mit Natur, welche in menschlicher Macht über Natur resultieren soll. Daher ist der Mythos als die erste Stufe der Naturbeherrschung zu betrachten bzw. als die erste Stufe der Aufklärung selbst.

Ein wichtiges Zeichen dafür, dass es bereits beim Mythos um Naturbeherrschung geht, ist das Phänomen der „Verdoppelung der Natur“ (DA, S. 31), welches die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* bereits im Mythos identifizieren. Adorno und Horkheimer erkennen nämlich, dass es sowohl in der rationalen Erkenntnis der Natur als auch im Mythos um eine Spaltung in der Natur geht. Die Trennung der Natur in das Subjekt einerseits und das Objekt andererseits ist zwar vielmehr für den aufklärerischen Prozess und das wissenschaftliche Denken charakteristisch, dennoch erkennt man einen ähnlichen Bruch schon im Mythos selbst und dies in einer „Verdoppelung der Natur in Schein und Wesen, Wirkung und Kraft, die den Mythos sowohl wie die Wissenschaft erst möglich macht [...]“ (DA, S. 31).

Ursprünglich erfährt der Primitive das Unbekannte und Fremde nicht als etwas sich selbst Entgegengesetztes und demzufolge seine geistige Substanz auch nicht als Gegensatz zur materiellen Substanz. Was er allerdings erfährt, ist eine „Verschlungenheit des Natürlichen gegenüber dem einzelnen Glied“ (DA, S. 31). Mit der Angst vor dem Überraschenden fixiert er dieses Unbekannte in dem natürlichen Geschehen, in den Namen der Götter, Dämonen usw. Indem der Zauberer das „Unlebendige mit dem Lebendigen“ (DA, S. 32) in eins setzt, differenziert er das „Unbekannte, Fremde“ (DA, S. 31), nämlich das, was primär für den Primitiven undifferenziert ist. Indem er den Baum nicht mehr bloß als Baum, sondern als Zeugnis für ein Anderes ausspricht, drückt sich in seiner Sprache die „Urform objektivierender Bestimmung“ (DA, S. 32) aus. Die Spaltung der Natur in das Subjekt einerseits und das Objekt andererseits ist daher bereits in den Mythen angelegt. Diese Verdoppelung, welche in der Natur selbst festzustellen ist,

„stammt aus der Angst des Menschen, deren Ausdruck zur Erklärung wird. Nicht die Seele wird in die Natur verlegt, wie der Psychologismus glauben macht; Mana, der bewegende Geist, ist keine Projektion, sondern das Echo der realen Übermacht der Natur in den schwachen Seelen der Wilden. Die Spaltung von Belebtem und Unbelebtem, die Besetzung bestimmter Orte mit Dämonen und Gottheiten, entspringt erst aus diesem Präanimismus. In ihm ist selbst die Trennung von Subjekt und Objekt schon angelegt.“ (DA, S. 31)

Damit ist die Spannung, welche die *Dialektik der Aufklärung* thematisieren will, benannt: die Spannung zwischen Subjekt und Objekt. Indem der Mythos den Gegensatz von Belebtem und Unbelebtem, also die Differenz von Lebendigem und Unlebendigem austrägt, bringt er diese Spannung hervor und setzt somit den endlosen Prozess der Aufklärung ins Werk.

* * *

Immerhin handelt es sich hier um keine Identität zwischen Mythos und Aufklärung. Mag der Mythos aufklärerisch sein, ist er mit der Aufklärung trotzdem nicht identisch. Die Einsicht, dass es bereits bei ihm um eine Verdoppelung der Natur geht, ermöglicht zwar, den Mythos mit der Aufklärung zu vergleichen, allerdings nicht ohne Rückstände. Die Objektivierung der Natur – welche den Kern der Aufklärung bildet – ist im Mythos nur bis zu einem gewissen Maße zu finden. Hier tritt die Natur dem „Subjekt“ nicht *restlos* gegenüber: nicht in der Form der bloßen Objektivität, sondern nur durch *Mime-*

sis und daher durch eine Verwobenheit mit dem Subjekt selber. „Die Spaltung von Belebten und Unbelebten“ (DA, S. 31) ist noch keine von „Geist und seinen Gegenstand“ (DA, S. 268). Zwar entsteht die Subjekt-Objekt-Spaltung im Mythos, aber nicht in eindeutiger Distanz zur Natur, sondern durch Nachahmung der Natur, durch Mimesis: „Die Zauberei ist wie die Wissenschaft auf Zwecke aus, aber sie verfolgt sie durch Mimesis, nicht in fortschreitender Distanz zum Objekt.“ (DA, S. 27)

Obwohl also schon der Mythos die Welt so ordnet, dass das Subjekt als Herrschendes und die Natur als objektiv Beherrschtes erscheint, bleibt für ihn die Herrschaft über die Natur trotzdem eine unrealisierbare Aufgabe. Die Trennung zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Natur ist im Mythos nicht vollständig durchgeführt, denn in einer Nachahmung der Natur geht die Distanz zu ihr wiederum verloren. Das nachahmende Verhalten des Zauberers zielt auf den Abstand von der merkwürdigen Natur ab, dennoch zeigt sich dieser Abstand als das Gegenteil, nämlich als ein Anschmiegen an die Natur. Als ein Anschmiegen ist dieses Verhalten für die Naturbeherrschung ungenügend. Im Vergleich mit „fortschreitender Distanz zum Objekt“ (DA, S. 27) erweist sich das mimetische Verhältnis zur Natur für die Aufgabe ihrer Beherrschung als unzureichend. Die Mimesis ermöglicht Herrschaft über die Natur nur zum Teil. Größtenteils bleibt aber das Subjekt durch Mimesis eben unter der Furcht vor der Bedrohung durch die Natur.

Trotz seines Versuchs, die natürlichen Mächte zu beherrschen, stolpert der Mythos selbst über diese natürliche Macht und verfehlt somit sein eigentliches Ziel. Weil ihm zu viele Dinge an der Natur unbekannt bleiben, scheint ihm die Natur letzten Endes doch verzaubert zu sein. Weil sein Versuch mimetisch bleibt, zeigt sich das Bestehende für ihn notwendigerweise als ein unausweichliches Schicksal. Für die Mythen bleibt das Sein ewig und die Natur die allumfassende Macht über den Menschen. Ihr Diktat über das menschliche Schicksal wird durch die Namen der Götter verschleiert und in ihnen verkörpert:

„Die Götter können die Furcht nicht vom Menschen nehmen, deren versteinerte Laute sie als ihre Namen tragen [...] Der mythische Dualismus führt nicht über den Umkreis des Daseins hinaus. Die vom Mana durchherrschte Welt und noch die des indischen und griechischen Mythos sind ausweglos und ewig gleich. Alle Geburt wird mit dem Tod bezahlt, jedes Glück mit Unglück. Menschen und Götter mögen versuchen, in ihrer Frist die Lose nach anderen Maßen zu verteilen als der blinde Gang des Schicksals, am Ende triumphiert das Dasein über sie.“ (DA, S. 32)

2. 2 „Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“

Während der Mythos wegen seiner *mimetischen* Versuche letztendlich nicht in der Lage ist, die Natur zu beherrschen und die Furcht vom Menschen zu nehmen, versucht die Aufklärung auf ihre eigene Weise, dieses Ziel zu verfolgen. Seit jeher hat sich die Aufklärung zum Ziel gesetzt, „von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen“ (DA, S. 19). Aber erst mit dem *Wissen*, d. h. mit einer *rationalen* Erklärung des Bestehenden gelingt ihr dies tatsächlich. Erst durch die „fortschreitende Distanz zum Objekt“ (DA, S. 27) bzw. durch „Verselbständigung der Gedanken gegenüber den Objekten“ (DA, S. 27) eröffnet sich „die Möglichkeit der Weltbeherrschung“ (DA, S. 27). Erst durch das rationale Wissen kann das aufklärerische Programm der „Entzauberung der Welt“ (DA, S. 19) gelingen.

Für Adorno und Horkheimer markieren bereits die vorsokratischen Kosmologien den Punkt dieses Übergangs vom Mythos zum rationalen Denken. Indem sie die mythischen Vorstellungen über die Götter rationalisieren, lösen sie den Kampf mit dem Mythos aus. Um die Natur zu erklären, ist es nämlich notwendig, zuerst einen Kampf mit den Mythen selbst zu führen. Um eine rationale Erklärung der natürlichen Phänomene zu geben, müssen etwa „das Übernatürliche, Geister und Dämonen“ (DA, S. 22) erklärt werden. Somit ist der erste Schritt auf dem Weg der „Entzauberung der Welt“, die Vergeltung des Denkens am Mythos zu üben. Die vorsokratischen Kosmologien übten eine solche Vergeltung am Mythos. Hier versuchte das Denken, sich von der Herrschaft des Mythos zu befreien, dem mythischen Prozess des Schicksals und seiner Unabwendbarkeit auszuweichen sowie den Bann des Mythos zu zerbrechen:

„Die Entzauberung der Welt ist die Ausrottung des Animismus. Xenophanes höhnt die vielen Götter, weil sie den Menschen, ihren Erzeugern, mit allem Zufälligen und Schlechten gleichen [...]“ (DA, S. 21)¹⁵

¹⁵ In Adornos und Horkheimers Deutung der Naturpersonifizierung innerhalb des mythologischen Horizonts erkennt man den Einfluss der Freudschen Animismusanalyse. Freud erklärt die Personifizierung der natürlichen Mächte auch als einen Verständnisversuch, dessen Ziel tatsächlich die Herrschaft über das Unbekannte ist: „Eher glaube ich, daß der Mensch, auch wenn er die Naturkräfte personifiziert, einem infantilen Vorbild folgt. Er hat an den Personen seiner ersten Umgebung gelernt, daß, wenn er eine Relation zu ihnen herstellt, dies der Weg ist, um sie zu beeinflussen, und darum behandelt er später in der gleichen Absicht alles andere, was ihm begegnet, wie jene Personen. Ich widerspreche also ihrer deskriptiven Bemerkung nicht, es ist wirklich dem Menschen natürlich, alles zu personifizieren, was er begreifen will, um es später zu beherrschen.“ (Freud, GW 14/b, S. 344)

In der späteren aufklärerischen Tradition ging der Rationalisierungsprozess noch weiter. So erkannte man in den Universalien der Philosophie zwar nicht unmittelbar die Götter und Dämonen des Mythos, aber die Furcht vor denselben. Die platonischen Ideen sind das beste Beispiel dafür:

„Durch Platons Ideen werden schließlich auch die patriarchalen Götter des Olymp vom philosophischen Logos erfasst. Die Aufklärung aber erkannte im platonischen und aristotelischen Erbe der Metaphysik die alten Mächte wieder und verfolgte den Wahrheitsanspruch der Universalien als Superstition. In der Autorität der allgemeinen Begriffe meint sie noch die Furcht vor den Dämonen zu erblicken, durch deren Abbilder die Menschen im magischen Ritual die Natur zu beeinflussen suchten. Von nun an soll die Materie endlich ohne Illusion waltender oder innewohnender Kräfte, verborgener Eigenschaften beherrscht werden.“ (DA, S. 22)

Auf eine einfache Gedankenkette gebracht, verstehen Adorno und Horkheimer die Aufklärung als einen Prozess der *Rationalisierung* der Natur, welcher durch die „fortschreitende Distanz zum Objekt“ (DA, S. 27) die Naturbeherrschung ermöglicht. Weil die Natur nur durch Erkenntnis und Inanspruchnahme ihrer verborgenen Kräfte und Eigenschaften effektiv unterworfen werden kann, bekämpft die Ratio alle Illusionen des Mythos, der Autoritäten und der allgemeinen Begriffe, bis sich das ganze *übernatürliche* Weltgeschehen schließlich als ein bloßer *natürlicher* Prozess darstellt.

In diesem erfolgreichen Versuch, das ganze natürliche Weltgeschehen von allem Unbekannten zu befreien, zeigt sich allerdings die Natur letzten Endes als tote Materie. Ein sich der Beherrschung zunächst entziehendes, amorphes, begriffsloses Etwas wird durch einen rationalen Zugang zu gestaltetem, erkennbarem und schließlich zu beherrschbarem Material. In fortschreitender Distanz zur Natur wird Natur zum „blind Objektiv[e]“ (DA, S. 16) degradiert. Durch Rationalisierung, welche die Voraussetzung der Naturbeherrschung ist, wird sie zu einem maschinellen Getriebe bzw. zu einem entseelten objektiven Mechanismus.

Andererseits bleibt der subjektive Geist, welcher die Beseelung der Natur auflöst, immer noch im Schema der Herrschaft gefangen. Während die Transformation der Natur in bloße Objektivität ihre totale Beherrschung ermöglichen soll, wendet sich diese schließlich gegen das Subjekt selbst. Vermöge der Objektivierung von Natur schreitet zwar ihre Unterwerfung unter subjektive Zwecke immer weiter voran, aber im gleichen Maße wird auch die Herrschaft über den Menschen perpetuiert. Seine Befreiung von

Natur kann nur scheinbar gelingen, denn die Unterordnung alles Natürlichen unter das selbstherrliche Subjekt betrifft sowohl die äußere als auch die innere Natur. Eine vom Subjekt „befreite“ Natur wendet sich letzten Endes gegen das Subjekt selbst. In der sukzessiven Ersetzung *mimetischer* durch *rationalistische* Weltbeherrschung geschieht sowohl eine Entseelung der Natur als auch eine Auflösung des subjektiven, rationalen Geistes:

„Die Ratio, welche die Mimesis verdrängt, ist nicht bloß deren Gegenteil. Sie ist selber Mimesis: die ans Tote. Der subjektive Geist, der die Beseelung der Natur auflöst, bewältigt die entseelte nur, indem er ihre Starrheit imitiert und als animistisch sich selber auflöst.“ (DA, S. 76)

Während die Mythologie das Unbelebte als belebt proklamiert, wird die Aufklärung zu einem entgegengesetzten Prozess: Das Belebte wird als das Unbelebte betrachtet. Im Gegensatz zum Mythos, bei dem die Natur immer noch die Seele besitzt, tritt das aufklärerische Subjekt der nackten Natur gegenüber: „Der Mythos geht in die Aufklärung über und die Natur in bloße Objektivität“ (DA, S. 25). Indem aber alles zur bloßen Objektivität wird, löst sich auch das Subjekt selbst auf. Wie die Ratio einerseits die Natur von allen ihren „innewohnenden Kräften“ und „verborgenen Eigenschaften“ entzaubert, zerfällt sie andererseits selbst in eine bloße Kraft und Eigenschaft. Wie die Natur auf der einen Seite zum abstrakten Material wird, wird der subjektive Geist auf der anderen Seite zum abstrakten Selbst:

„[D]ie Weltherrschaft über die Natur wendet sich gegen das denkende Subjekt selbst, nichts wird von ihm übriggelassen, als eben jenes ewig gleiche Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können. Subjekt und Objekt werden beide nichtig. Das abstrakte Selbst, der Rechtstitel aufs Protokollieren und Systematisieren hat nichts sich gegenüber als das abstrakte Material, das keine andere Eigenschaft besitzt als solchem Besitz Substrat zu sein.“ (DA, S. 43)

* * *

Dieser Zusammenhang erhellt langsam die zweite These der *Dialektik der Aufklärung*: „Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“ (DA, S. 16). Obwohl die Ratio die Natur von allen Gestalten der Götter und Dämonen trennen will, tauchen diese trotzdem in

einer neuen Gottgestalt wieder auf. Die Naturbeherrschung resultiert in einer neuen Naturverfallenheit.

Im *Positivismus*, dem letzten Produkt der Aufklärung, wird die Natur in ihrer bloßen objektiven Form bzw. in der Form der objektiven Tatsache verehrt und angehimmelt. Die Natur im Sinne dessen, *was der Fall ist*, wird als eine *positive* Tatsache angebetet. „Die Tatsache als das Feste, Irreduzible, woran das Subjekt nicht rütteln dürfe“ (Adorno, GS 8/1, S. 313), wird zum szientifischen Maß aller Dinge. Das ganze Geschehen wird im szientifischen Geiste des Positivismus zu einer scheinbar unmittelbaren Gegebenheit. Mit der restlosen Objektivierung der Natur verfestigt sich in der positivistisch gewordenen Aufklärung ähnlich wie im Mythos ein neuer Kultus der Natur: Ein „Kultus der Tatsache“ (DA, S. 171) wird zelebriert. Mit dem Respekt der positivistisch orientierten Wissenschaft vor der Tatsache beschränkt sich das Subjekt der Erkenntnis auf bloße Reproduktion:

„Das Tatsächliche behält recht, die Erkenntnis beschränkt sich auf seine Wiederholung, der Gedanke macht sich zur bloßen Tautologie. Je mehr die Denkmaschinerie das Seiende sich unterwirft, um so blinder bescheidet sie sich bei dessen Reproduktion. Damit schlägt Aufklärung in die Mythologie zurück, der sie nie zu entrinnen wußte.“ (DA, S. 44)

Der natürliche Fortbestand wird in der positivistischen Aufklärung zwar demythologisiert und von Göttern und Dämonen befreit, aber gleichzeitig auch dem Subjekt entzogen. Indem der Positivismus die „Ewigkeit der Tatsächlichen“ (DA, S. 43) ausspricht, verkennt er den Eingriff des erkennenden Subjekts in Form von objektiven Fakten. In seinem zweifellosen Glauben an die Tatsachen verkennt er, dass diese „doch bei der Wahrnehmung schon durch die herrschenden Usancen in Wissenschaft, Geschäft und Politik klischeemäßig zugerichtet sind“ (DA, S. 14). Gegenüber der Tatsache hypostasiert der Positivismus ein erkennendes Subjekt, erkennt aber keineswegs seine Vermittlung der Objektivität in der Erkenntnis an. Im absoluten Vorrang des Gegebenen wird das Subjekt postuliert, aber nur als eine technische Apparatur, als eine Denkoperation oder Denkmaschinerie. Jede Wendung zum Subjekt in Form einer Instanz für die individuelle und gesellschaftliche Handlung wird verlassen:

„Die Subjektivität hat sich zur Logik angeblich beliebiger Spielregeln verflüchtigt, um desto ungehemmter zu verfügen. Der Positivismus, der schließlich auch vor dem Hirngespinnst im wörtlichsten Sinn, Denken selber, nicht Halt machte,

hat noch die letzte unterbrechende Instanz zwischen individueller Handlung und gesellschaftlicher Norm beseitigt.“ (DA, S. 47)

So geben Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* eine Prognose des „Umschlags von Aufklärung in Positivismus, den Mythos dessen, was der Fall ist [...]“ (DA, S. 10)¹⁶. Die Tatsache enthält in ihrem Wesen die Charakteristiken des Mythos: Kreislauf, Schicksal, die Herrschaft der Natur (vgl. DA, S. 44). Da der Bezug auf die Tatsache für die positivistisch orientierten Wissenschaften die letzte Instanz jeglicher Untersuchung ist, zeigt sich für Adorno und Horkheimer solche Wissenschaft als der letzte rationalisierte Niederschlag der mythischen Anschauung und daher als ein neuer Mythos. Ebenso, wie die Mythen Aufklärung durchführen, verstrickt sich die Aufklärung mit jedem ihrer positivistischen Schritte tiefer in der Mythologie. Während schon der Mythos das Prinzip der Aufklärung vorwegnimmt, ist Aufklärung selbst in ihrem positivistischen „Kultus der Tatsache“ noch in mythischer Zauberei gefangen:

„Damit schlägt Aufklärung in die Mythologie zurück, der sie nie zu entrinnen wußte. Denn Mythologie hatte in ihren Gestalten die Essenz des Bestehenden: Kreislauf, Schicksal, Herrschaft der Welt als die Wahrheit zurückgespiegelt und der Hoffnung entsagt. In der Prägung des mythischen Bildes wie in der Klarheit der wissenschaftlichen Formel wird die Ewigkeit des Tatsächlichen bestätigt und das bloße Dasein als der Sinn ausgesprochen, den es versperrt.“ (DA, S. 44)¹⁷

¹⁶ Vgl. dazu Wittgenstein 1922, S. 30: „Die Welt ist alles, was der Fall ist [...] Die Welt zerfällt in Tatsachen.“

¹⁷ Ich möchte an dieser Stelle auf Horkheimers Artikel *Der neueste Angriff gegen die Metaphysik* hinweisen (Horkheimer, GS 4/a). In diesem Text greift Horkheimer ebenso wie in der *Dialektik der Aufklärung* die positivistischen Tendenzen in der Wissenschaft an. Er stellt beide Charakteristika solcherart orientierter Wissenschaft infrage. Sowohl ihre „Neutralität“ als auch „Objektivität“ betrachtet er als problematisch. Dadurch, dass die positivistische Wissenschaft beansprucht, mit den Erkenntnismitteln der Erfahrung und Beobachtung das Sein objektiv zu erfassen, und sich auf unbezweifelbare Einsichten zu berufen, glaubt sie letzten Endes objektiv und neutral zu sein; diese Charakteristika lassen sich allerdings nicht begründen. Indem sie nämlich die Erfahrung und Beobachtung der Tatsachen als letzte Instanz der empirischen Erkenntnis bevorzugt, vergisst sie, dass der Standpunkt jeder Erkenntnis immer das Subjekt selbst ist und endet daher in einer „Scheinobjektivität“. In der Tatsache, dass der Gegenstand jeglicher wissenschaftlichen Beobachtung und Erfahrung immer von einem Subjekt beobachtet und erfahren wird, erweist sich sowohl die wissenschaftliche Objektivität als auch ihre Neutralität oder Interesselosigkeit in Bezug auf ihren jeweiligen Gegenstand als eingebildet und falsch. Die positivistisch ausgerichtete Wissenschaft enthüllt sich letzten Endes als eine metaphysische Ideologie. In der *Dialektik der Aufklärung* wird Ähnliches behauptet: „Solche Neutralität ist metaphysischer als die Metaphysik“ (DA, S. 39).

Der Betrug einer positivistisch eingestellten Wissenschaft besteht somit in der Tatsache, dass in ihr der Gedanke in Bezug auf seinen eigenen Beitrag in der Reproduktion des Bestehenden blind wird. Um dies zu betonen, weist Horkheimer in dem „Angriff ...“ darauf hin, dass in dem neuesten Empirismus man auf diesen Bezug auf ein erkennendes Subjekt völlig verzichtet. Durch die streng physikalische Vorgehensweise gelten in ihm nur noch die Urteile der beobachteten Empfindung, nicht mehr die Empfindung selbst. Ein wenig polemisch stellt Horkheimer fest, dass hier die ausschließliche Aufgabe der Wissenschaft nun darin bestehe, „ein System aufzubauen, aus dem Sätze abgeleitet werden können, die eindeutig durch Urteile von Beobachtern, durch ›Protokollsätze‹, bestätigt werden. Ein deskriptives

Im Positivismus geht für Adorno und Horkheimer das Ziel der Aufklärung verloren. Die Naturbeherrschung, welche die Aufklärung als ihr Ziel angibt, endet in einem erneuten universellen Tabu, in einer neuen Naturverfallenheit. Obwohl die Aufklärung das Ziel hat, den Menschen die Furcht vor der Natur zu nehmen und sie als Herren über die Natur einzusetzen, offenbart sie in ihrer positivistischen Tendenz eine neue Form der „natürlichen“ Verzauberung und daher eine neue Furcht und eine neue Herrschaft über den Menschen. Anstatt eine Befreiung der Menschen von der Angst vor der Natur verursacht sie in der Tat eine neue mythische Angst:

„Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst. Die reine Immanenz des Positivismus, ihr letztes Produkt, ist nichts anderes als ein gleichsam universales Tabu. Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist.“ (DA, S. 32)

Die entscheidende Frage ist: Wovor fürchtet sich der moderne Mensch? Der *Dialektik der Aufklärung* zufolge ist das Prinzip der reinen Immanenz die „Erklärung *jeden* Geschehens als Wiederholung“ (DA, S. 28; Hervorh. d. Verf.). Da im Positivismus die Idee der reinen Immanenz der Natur herrscht, wird *jedes* Geschehen als ein bloßes na-

Zeichen gilt als ausgewiesen, wenn es durch Definitionen oder mittels neu aufgestellter Grundsätze auf Zeichen zurückzuführen ist, die in Protokollsätzen vorkommen.“ (Horkheimer, GS 4/a, S. 118. Horkheimer bezieht sich hier auf Carnap 1934, S. 247)

Der wichtigste Kritikpunkt des neuen Empirismus ist für Horkheimer daher eine völlige Ausschaltung des Subjektes in der Erkenntnis. Die Auffassung, dass man jede Erkenntnis (nicht nur die der Physik) auf eine gemeinsame objektive Sprache, auf die Einheitswissenschaft, zurückführen kann und sich dann weltweit darüber austauschen kann, wurde vom Wiener Kreis als allgemein gegeben angesehen. Die subjektiven Faktoren bei Wahrnehmungen wurden als grundsätzlich eliminierbar betrachtet. In dem neuen Empirismus wird das Subjekt völlig verworfen. Es scheint, als ob es fast kein erkennendes Subjekt mehr gibt. Das Problem besteht demnach für Horkheimer darin, dass die neuere empirische Wissenschaft „die besondere Struktur eines Zusammenhangs von Subjekt und Objekt“ (ebd., S. 20) nicht begriffen hat.

Die positivistische Idee, dass sich die Wissenschaft in einer Auffassung der gegebenen Tatsachen erschöpft, findet Horkheimer in Bezug auf die Geisteswissenschaften noch merkwürdiger als hinsichtlich der Naturwissenschaften. Denn bei Urteilen über menschliche Dinge mathematische Formeln und Protokollsätze zu verwenden und dadurch eine Universalwissenschaft zu entwickeln, wäre völlig verfehlt: „Sein [des Positivismus; Erg. d. Verf.] Ideal ist die Erkenntnis als mathematisch formulierte, aus möglichst wenig Axiomen zu deduzierende Universalwissenschaft, ein System, das die Berechnung des wahrscheinlichen Eintritts aller Ereignisse sicherstellt. Auch die Gesellschaft soll physikalisch erklärt werden. Damit ist man nur noch weit zurück“ (ebd., S. 10).

Dem positivistischen Ideal zufolge wäre, so Horkheimer, nicht nur in den Naturwissenschaften, sondern ebenso in den Geisteswissenschaften und letztendlich in der Gesellschaft selbst alles durch die „Protokollsätze“ der Wissenschaft bzw. durch reine Tatsachenforschung festgelegt. Alles würde „physikalisch erklärt“ und die Betrachtungen, die über die gegebene Gestalt des gesellschaftlichen Lebens hinausgehen, würden ausgeblendet. Damit wird jegliche wirkliche Anstrengung, etwas zu ändern, eine aktive menschliche Handlung, immer bloß als Zustand oder Ereignis verdinglicht. Das bedeutet letzten Endes für Horkheimer, dass die neue positivistische Wissenschaft unfähig ist, die Verbesserung der Gesellschaft zu erreichen bzw. diese überhaupt in Anspruch zu nehmen.

türliches erklärt. *Alle* Ereignisse sind „unter dem Titel Gesetzlichkeit“ (DA, S. 28) zu deuten. „Was anders wäre, wird gleich gemacht“ (DA, S. 28). Mit dem Naturgesetz sind sowohl die Natur als auch das von der Natur „freie“ Subjekt bzw. die Gesellschaft identifiziert. Unter der Herrschaft des blind Objektiven und seiner Gesetzlichkeit wird *jede* Wendung auf das Subjekt verkannt.

Das heißt, dass nicht nur in Bezug auf Natur eine Verewigung des Tatsächlichen geschieht, sondern auch in Bezug auf Gesellschaft. Unter dem „Kultus der Tatsache“ wird selbst das gesellschaftliche Verhältnis bzw. die gesellschaftliche Herrschaft zu einem Faktum, und zwar zu einem solchen, das den Charakter des Naturgesetzes bekommt. Beide, die Natur und die Gesellschaft, werden durch die reine Immanenz des Positivismus vergegenständlicht und in einer scheinbaren Naturgesetzlichkeit veranschaulicht. Was im Positivismus stattfindet, ist nicht nur eine Reduktion der Natur auf bloße Objektivität, sondern auch eine Objektivierung der Gesellschaft, ein Ersatz der Gesellschaft als Subjekt durch Gesellschaft als Objekt.¹⁸

Hierin ergibt sich die Antwort auf die entscheidende Frage und offenbart sich das Hauptmotiv der Kritik am Positivismus in der *Dialektik der Aufklärung*. Indem das gesellschaftliche Verhältnis der Subjekte zueinander als ein ewiges und scheinbar natürliches Faktum erscheint, werden damit genauso die gesellschaftliche Herrschaft und das gesellschaftlich produzierte Unrecht als solche Fakten fingiert. Innerhalb der positivistischen Weltanschauung werden sowohl die Gesellschaft als auch die soziale Ungerechtigkeit als bloßer objektiver Zustand betrachtet, als eine „dem Zugriff ewig sich entziehende“ (DA, S. 45) Tatsache. Insofern man beide, Gesellschaft und das gesellschaftliche Unrecht, unter dem abstrakten Begriff der Tatsache „heilig“ spricht, wird ihnen Absolution erteilt:

„Unter dem Titel der brutalen Tatsachen wird das gesellschaftliche Unrecht, aus dem diese hervorgehen, heute so sicher als ein dem Zugriff ewig sich entzie-

¹⁸ Dies macht für Adorno das verdinglichte Bewusstsein der positivistisch orientierten Soziologie aus. In einer Tendenz der Wissenschaft, in welcher die Gesellschaft nie als Subjekt, sondern nur als Objekt betrachtet wird, erkennt Adorno schließlich nicht nur die positivistische Verdinglichung der Gesellschaft, sondern eben auch den Herrschaftsanspruch des aufklärerischen Denkens selber. Dieser reproduziert sich in einem Anspruch der Wissenschaft bzw. der Soziologie, ihre Kontrolle nicht nur über die einzelnen Felder der Forschung auszuüben, sondern diese Kontrolle auf das Ganze auszudehnen. „Wäre eine solche Übertragung irgend möglich; verkennte sie nicht gröblich die Machtverhältnisse, in deren Gegebenheit sie konstitutiv sich hält, so bliebe die wissenschaftlich total kontrollierte Gesellschaft Objekt, das der Wissenschaft, unmündig wie stets. Noch in der Rationalität einer wissenschaftlichen Betriebsführung der Gesamtgesellschaft, die scheinbar ihrer Schranken sich entledigt hätte, überlebte Herrschaft.“ (Adorno, GS 8/1, S. 317)

hendes geheiligt, wie der Mediziner unter dem Schutze seiner Götter sakrosankt war.“ (DA, S. 45)

Adorno und Horkheimer zufolge begrenzt sich das Denken im Positivismus auf Systematisierung und Protokollierung der Tatsachen und entfernt sich dadurch wirklich von der Aufgabe, dieses Tatsächliche selbst zuzurichten. Daraus folgend scheint der Glaube an Tatsache und „Natur-Gesetzlichkeit“ – welchen der Positivismus für *alle* Phänomene vorschreibt – dem Glauben an das mythische Schicksal und an die Notwendigkeit des mythischen Geschehens gleich. Die Angst vor der Natur lebt weiter in der Angst vor den „brutalen Tatsachen“ der Gesellschaft:

„Die Entfernung des Denkens von dem Geschäft, das Tatsächliche zuzurichten, das Heraustreten aus dem Bannkreis des Daseins, gilt der szientifischen Gesinnung ebenso als Wahnsinn und Selbstvernichtung, wie dem primitiven Zauberer das Heraustreten aus dem magischen Kreis, den er für die Beschwörung gezogen hat, und beidemale ist dafür gesorgt, daß die Tabuverletzung dem Frevler auch wirklich zum Unheil ausschlägt.“ (DA, S. 42f)

Weil die positivistischen Formen der Erkenntnis nicht über die Tatsache hinausschauen, bleibt der moderne Mensch dem „Gegebenen“ wie der Primitive dem Mythos ausgeliefert. Weil „dem Positivismus das Gegebene unmittelbar“ (Adorno, GS 5/b, S. 299) erscheint, steht in diesem der moderne Mensch vor dem *gesellschaftlich* Gegebenen genauso stumm, wie damals der Primitive vor den Göttern und Dämonen. In Form der verewigten Fakten sieht er seinem gesellschaftlichen „Schicksal“ entgegen, ebenso wie ehemals der Primitive in den Voraussagungen der Propheten und Zauberer. Wie die Mythologie den Kreislauf und das Gegebene preist, vergeistigt der Positivismus in der Tatsache eine wuchernde Vieldeutigkeit der mythischen Dämonen.

Was den Menschen im neuen Kultus der objektiven Tatsachen geraubt wird, ist – ebenfalls wie im Mythos – die Hoffnung, eines Tages aus dem Kreislauf, dem Schicksal und der Naturherrschaft heraustreten zu können. Ähnlich dem Zauberer, der glaubt, dass ein Heraustreten aus dem magischen Bann entweder ihm oder den Angehörigen seines Klans zum Unglück werden könnte, ist der Mensch unter der „Herrschaft des blind Objektiven, Natürlichen“ (DA, S. 16) dem Glauben unterworfen, aus dem magischen Bann der gesellschaftlichen Herrschaft nie heraustreten zu können. Im Respekt vor der Tatsache, welche die positivistische Weltanschauung vorschreibt, erneuert somit die Aufklärung die alte, radikal gewordene mythische Angst; die Angst, „von den Tatsachen abzu-

gehen [...] die Angst vor der gesellschaftlichen Abweichung“ (DA, S. 14) (vgl. hierzu Kapitel 5. 2).

3 Begriff des Denkens

„Die Geschichte des Denkens ist, soweit sie irgend sich zurückverfolgen läßt, Dialektik der Aufklärung.“ (ND, S. 124)

Am Weg der Aufklärung festhaltend, betrachten Adorno und Horkheimer das Denken bzw. die Vernunft und die Natur als fundamentale Determinanten ihrer Arbeit. In der *Dialektik der Aufklärung* versuchen sie zu zeigen, dass die Polarität zwischen Denken oder Vernunft und der Natur die ganze westliche Zivilisation prägt und dass die Dialektik von Aufklärung und Mythos nur vor dem Hintergrund dieses unvermeidlichen Antagonismus möglich ist. Man kann behaupten, dass ihre gesamte Kritik der aufklärerischen Dialektik in erster Linie als eingehende Reflexion dieses schicksalhaften Verhältnisses zu betrachten ist.

Ich möchte nun den Begriff des Denkens näher untersuchen und das Verhältnis zwischen Denken und Natur genauer bestimmen. Im vorliegenden Kapitel wird vor allem das Verhältnis des Denkens zur äußeren Natur erforscht. Diesbezüglich soll ein Versuch unternommen werden, das Denken als inhärent herrschaftlich aufzuzeigen. Zunächst erkläre ich am Beispiel des neuen Zeitalters den naturbeherrschenden Charakter des Denkens. Die Denker, an denen die „Radikalität“ (DA, S. 111) der neuzeitlichen Weltanschauung exemplarisch untersucht wird, sind Francis Bacon und René Decartes. In den zwei Exkursen – in denen zum einen die Bedeutung der Definition und des Experiments für das Konzept des modernen Wissens untersucht und zum anderen an die politischen Theorien des 17. und des 18. Jahrhunderts erinnert wird – soll die These über die „Radikalität“ des neuzeitlichen Denkens weiter vertieft werden. Des Weiteren wird das Verhältnis des Denkens zur äußeren Natur am Beispiel des Deutschen Idealismus erforscht. Gestützt auf Adornos spätere Schriften soll die Herrschaftsproblematik des Denkens in Zusammenhang mit der Problematik des Identitätsdenkens beleuchtet werden. Schritt für Schritt wird von Kant über Fichte und Schelling zu Hegel das naturbeherrschende Denken als Identifizierendes aufgezeigt. Es wird geklärt, inwiefern das naturbeherrschende Denken den vollständigen Anspruch der Erkenntnis preisgibt und letzten Endes unter einen Tautologieverdacht gerät.

3. 1 Wissen ist Macht

Innerhalb des Aufklärungszusammenhangs werden der gesellschaftliche Fortschritt und die Freiheit in der Gesellschaft nur in Bezug auf das Denken und Wissen als möglich angesehen. Der historische Fortschritt ist vom vernünftigen Denken und von der Wahrheit nicht zu trennen. Für Adorno und Horkheimer ist ohne Zweifel, dass Denken an sich inhärent aufklärerisch und befreiend ist und dass der gesellschaftliche Fortschritt und die Freiheit mit dem Denken wesentlich verbunden sind. Der Grund ihres vollen Vertrauens in das Denken erklären sie in folgender Art und Weise: Im Denken *per se*, d. h. abgesehen von seiner Nutzung, steckt ein aufklärerisches Potenzial, weil in ihm eine „universale Perspektive“ (DA, S. 55) existiert. Auch wenn das Denken als ein Mittel der Herrschaft benutzt wird, schließt dieses Denken zugleich bereits eine Kritik der Herrschaft ein, denn „die Gegenständlichkeit des Mittels, die es *universal* verfügbar macht, seine ›Objektivität‹ für alle, impliziert bereits die Kritik von Herrschaft, als deren Mittel Denken erwuchs.“ (DA, S. 54f.; Hervorh. d. V.).

„Es [das Denken; Erg. d. V.] ist der Knecht, dem der Herr nicht nach Belieben Einhalt tun kann.“ (DA, S. 54)

„Also die Überlegenheit des Menschen liegt im Wissen, das duldet keinen Zweifel.“ (DA, S. 20)

Allerdings bestimmen Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* ihren eigenen Glauben an den Verbund zwischen dem aufklärenden Denken und dem gesellschaftlichen Fortschritt als eine *petitio principii*, nämlich als einen Fehler. Zwar erkennen sie im Denken die aufklärerische Kraft und die Möglichkeit der menschlichen Befreiung von der Herrschaft, dennoch sehen sie in demselben gleichzeitig den Keim der Naturverfallenheit und des zivilisatorischen Unheils. Somit führen sie die bekannte und von vielen Autoren als widersprüchlich kritisierte These ein. Mit dem Denken sei wesentlich nicht nur gesellschaftlicher Fortschritt, sondern ebenso ein Rückschritt verbunden:

„Wir hegen keinen Zweifel – und darin liegt unsere *petitio principii* –, daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist. Jedoch glauben wir, genauso deutlich erkannt zu haben, daß der Begriff eben dieses Denkens, nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen

der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet.“ (DA, S. 13)

Auf der Hand liegt die Frage, ob man nicht die Gründe dieser *petitio principii* im unweigerlichen Zusammenhang des Denkens mit der Herrschaft zu suchen hat. Der *Dialektik der Aufklärung* zufolge war das Programm des Denkens von Anfang an die Herrschaft. Für Adorno und Horkheimer ist dieses selbst in den Anfängen der Zivilisation zu erkennen: „Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen.“ (DA, S. 12) Diesbezüglich stellt das moderne Denken allerdings etwas Besonderes dar. Während Adorno und Horkheimer die Entmythologisierung schon in den früheren Stufen des Denkens erkennen bzw. im Mythos selber, sehen sie die Aufklärung der neueren Zeit als etwas *Radikales*: „Die Aufklärung der neueren Zeit stand von Anbeginn im Zeichen der Radikalität: das unterscheidet sie von jeder früheren Stufe der Entmythologisierung.“ (DA, S. 111)

Die Antwort auf die Frage, worin die „Radikalität“ solchen Denkens besteht, ist vor allem im Zusammenhang zwischen dem modernen Konzept des Wissens und der Naturbeherrschung zu suchen. Obwohl bereits im Mythos präsent, wurde die menschliche Naturbeherrschung als Ziel des Denkens zum ersten Mal in der Neuzeit explizit. Bis dahin konnte von einem Herrschaftsprojekt über die äußere oder die dem Menschen eigene innere Natur im strengen Wortsinne keine Rede sein. Mit einem Programm der radikalen Naturbeherrschung konnte erst Ernst gemacht werden, als der Mensch sich von der Angst vor der Natur löst, indem er diese explizit seinen eigenen Zwecken unterjocht. Zwar gehen die Menschen bereits im Mythos auch mit Natur um. Sie wirken auf sie ein, dennoch bleiben sie letzten Endes ihrer Macht weitgehend ausgeliefert. Die Natur wird vertrauter, bleibt zugleich aber auch beängstigend.

Allerdings reicht das explizierte Ziel des Wissens nicht aus, um die menschliche Herrschaft über die Natur herzustellen. Die Angst verschwindet erst in einem Denken, welches zum einen die Naturbeherrschung als sein explizites Programm annimmt und zum zweiten allein die Vernunft als Mittel seiner Befreiung ansieht. Im neuzeitlichen Selbstverständnis der Wissenschaft werden sowohl dieses neue Ziel als auch dieses neue Instrument festgelegt. Hier wird die Befreiung von der Natur durch die Entfernung von der Tradition, durch die Emanzipation von den Autoritäten vorheriger Generationen wie auch von den Autoritäten heiliger Schriften und den Befehlen Gottes, ausgeübt. Das wesentliche Merkmal eines solchen Prozesses besteht in der Tatsache, dass an der Stelle

der alten *Idole* das *lumen naturale*, das natürliche Licht der Vernunft, als oberste Autorität der Erkenntnis eingesetzt wird. Der Glaube an die Vernunft ist in der Moderne unendlich. Es gibt nichts, was ihrem Blick entgeht. Es gibt keine noch so entfernte Wahrheit, welche von Vernunft nicht erreicht werden kann. Die Vernunft wird in Bezug auf die Natur omnipotent und allbeherrschend: „Das Bürgertum“, behauptet Horkheimer an einer Stelle, „kennt keine höhere Idee. Vernunft sollte die Beziehungen der Menschen regeln, jede Leistung begründen [...]“ (Horkheimer, GS 5/b, S. 320)

* * *

Die Denker, welche die neuzeitliche Weltanschauung am deutlichsten erfassen, waren sicherlich Francis Bacon und René Descartes. Sowohl Bacon als auch Descartes erkennen das Ziel des Wissens in der Naturbeherrschung und setzen ihr volles Vertrauen in die Vernunft.

Mit Bacon, dem Vater der modernen Wissenschaft, wird das Ziel des Wissens als die Unterwerfung der Natur bezeichnet: „[S]o soll hier die Natur durch die Tat unterworfen werden“ (Bacon 1962, S. 20). Ab diesem Zeitpunkt kristallisiert sich das Motiv der Naturunterwerfung zum Hauptthema des Wissens heraus und kann als Motto der kompletten modernen Epoche betrachtet werden. Das Programm des Wissens ist das geistige Recht auf die Natur. Bacon spricht

„über den Stand der Wissenschaften, der weder glücklich ist, noch zu einer Stärkung der Erkenntnis führt. Dem menschlichen Verstande muss ein ganz neuer, bisher nicht gekannter Weg eröffnet werden. Andere Hilfsmittel müssen beschafft werden, damit der Geist von seinem Recht auf die Natur der Dinge Gebrauch machen kann.“ (Bacon 1962, S. 6)

Descartes redet andererseits über das Streben, dass die Menschen „Herren und Eigentümern der Natur“ (Descartes 1964, S. 101) werden sollen. Die beiden Philosophen bestimmen auch die zukünftige Funktion der Vernunft in ihrer Ausrichtung auf die Natur. Die Vernunft soll die Natur nicht aus den Händen verlieren. Sie ist nur da, um überwältigt zu werden. Das *lumen naturale* oder „das natürliche Licht unseres Verstandes“ (Descartes 1964, S. 17) hat die wichtigste Rolle in diesem Prozess zu spielen.

In diesen Zusammenhängen beschreiben sowohl Bacon als auch Decartes die moderne Wissenschaft hauptsächlich in Bezug auf ihre praktische Ausrichtung. Bacon definiert die Naturwissenschaft durch eine praktische Absicht gegenüber der Natur bzw. durch

ihre Nützlichkeit in der Naturbeherrschung. Für ihn geht es bei der Naturwissenschaft nicht mehr um das Wesen der Dinge und wie man dieses erkennen kann, sondern eher um das nutzbare Wissen, welches die Natur menschlichen Zwecken dienstbar macht. Es handelt sich für Bacon tatsächlich um eine einfache Frage: Wie kann man Natur beherrschen und nutzen? Ähnlich redet Descartes über die „praktische Anwendung“ (Descartes 1964, S. 113) des Wissens oder über die „praktischen“ Kenntnisse. Für ihn ist genauso wichtig, „daß es möglich ist, zu Kenntnissen zu kommen, die von großem Nutzen für das Leben sind“, die „uns so zu Herren und Eigentümern der Natur machen könnten“ (Descartes 1964, S. 101).

Die immer größere Effizienz der Erkenntnis wird zum wesentlichen Merkmal so verstandenen Wissens. Sie spiegelt sich in immer größerer Unterwerfung der Natur unter die menschlichen, willkürlich gesetzten Ziele wider und wird zugleich zum Kriterium des Wissenswert. Je nachdem, wie viel das Wissen zur Beherrschung der Natur beiträgt, wird seine Bedeutung bestimmt. Je nachdem, wie viel es den Menschen und ihrem Wohle dient, ist seine Macht bestimmt.¹⁹

Alle neuzeitlichen Vorstellungen über das Wissen erklärt man oft mit dem bekannten Spruch „Wissen ist Macht“, welchen Bacon für das Jahr 1597 zugeschrieben wird und welcher von diesem Zeitpunkt an als wesentlicher Ausdruck über das moderne Verhältnis zwischen Vernunft und Natur betrachtet wird. Obwohl in der Literatur allgemein angenommen wird, dass mit dem Beginn des neuen Zeitalters das Wissen zur Macht ausgerufen wurde, bleibt trotzdem oft vage, wie diese Verkündung der Macht des Wissens in der Tat verstanden werden soll.

Der Kern dieses Spruchs lässt sich vielleicht am besten in seiner buchstäblichen Deutung erkennen. „Wissen ist Macht“ sollte keineswegs zu leichtfertig genommen werden. Denn es ist nicht einfach gemeint, dass das Wissen der Macht dient, sondern vielmehr dass die Macht über die Natur eine Konsequenz des Wissens ist. Es ist nicht nur die immer größere Effizienz des Wissens intendiert. Ich plädiere eher dazu, dass man den Spruch Bacons in der Tat wörtlich verstehen sollte. Buchstäblich genommen, behauptet der Spruch, dass die Erkenntnis nicht dominant werden *kann*, sondern dass sie das an

¹⁹ Ähnliche Vorstellungen findet man bei anderen Denkern der neueren Zeit. So behauptet zum Beispiel Thomas Hobbes das Folgende: „Vernunft ist die Gangart, Vermehrung der Wissenschaft der Weg und das Wohl der Menschheit das Ziel.“ (Hobbes 1996, S. 39) Eine auf diese Art und Weise konzipierte Kenntnis entledigt sich jeglicher kritischer Selbstreflexion; sie ist nicht mehr auf sich selbst gerichtet, sondern auf ihre eigene Äußerlichkeit, auf die Natur, die es zu unterwerfen gilt. Das Hauptideal dieser Erkenntnis verfügt über keinen Selbstzweck mehr, über keine selbst reflektierende Kenntnis, sondern beinhaltet ausschließlich anwendbares und praktisch einsetzbares nützliches Wissen.

sich selbst schon *ist*, nämlich eine Macht über die Natur. Das Wissen wird nicht zur Macht, das Wissen resultiert nicht in der Macht, sondern das Wissen ist Macht. Oder wie dies in der *Dialektik der Aufklärung* formuliert wird: „Macht und Erkenntnis sind synonym“ (DA, S. 20). Die Erkenntnis ersetzt Macht über die Natur insoweit, als dass sie ihre eigene Möglichkeit ist. „Wissen ermöglicht den Menschen nicht nur, etwas zu beherrschen, sondern Wissen heißt, selber Herrschaft auszuüben.“ (van Reijen 2000b, S. 14)

Obwohl bei Bacon die Natur teilweise ihre eigene Macht behält und man sich ihr unterwerfen muss, um sie zu beherrschen, sollte man seinen Spruch dennoch nicht im Sinne der bloßen Anwendbarkeit auf die Natur verstehen. Es ist akzidentell für das Wissen, dass es nützlich sein kann oder dass es fähig ist, die Natur zu kultivieren; andererseits ist es für Bacon wesentlich, dass es Macht ist. Bacons *Instauratio Magna* ruft zweifelsohne die Macht des Wissens über die Natur aus. Von hier an macht die Herrschaft über die Natur den Hauptimperativ für jede Erkenntnis aus. Das Herrschen wird nicht nur zum Zweck und zum letzten Ziel des Wissens, sondern genauso zu seinem Wesen. Das Wesentliche der Vernunft liegt in der Herrschaft begründet. Bacon behauptet das Folgende:

„Der menschliche Geist setzt vermöge seiner Natur leichthin in den Dingen eine größere Ordnung und Gleichförmigkeit voraus, als er drin findet; und obgleich vieles in der Natur einzeln und voller Ungleichheit ist, so fügt der Verstand dennoch Gleichlaufendes, Übereinstimmendes und Bezügliches hinzu, was es in Wirklichkeit nicht gibt [...] Der menschliche Verstand zielt in das, was einmal sein Wohlgefallen erregt hat [...] auch alles andere mit hinein, damit es jenes beständige und mit ihm übereinstimme.“ (Bacon 1962, S. 53f)

Das Konzept, nach welchem das Wissen an sich eine Macht darstellt, zeigt die oben schon erwähnte „Radikalität“ des neuzeitlichen Denkens. Trotz der Tatsache, dass Bacon die Macht des Wissens immer noch vor allem im Hinblick auf seine praktische Anwendung denkt, wird mit seinem Sinnspruch enthüllt, dass die Realität im Wissen bereits vermittelt wird. Das Wissen demonstriert seine Macht über die Natur nicht nur in dem Sinne, dass es die Natur beeinflussen kann, sondern auch in dem Sinne, dass es eine Voraussetzung der Natur darstellt. Es steckt daher bereits in diesem Konzept die Erkenntnis, dass die Realität die unseres Wissens ist. Der menschliche Geist setzt mehr in der Natur voraus, als er darin findet, so Bacon. Bacon zielt darauf ab, dass die Natur mit seinen Vorstellungen über sie übereinstimmt. Der Heterogenität in der Natur fügt

der Verstand „Gleichlaufendes, Übereinstimmendes und Bezügliches hinzu, was es in Wirklichkeit nicht gibt“ (Bacon 1962, S. 53f). Die Erkenntnis von den Gesetzen der Natur ist für Bacon das Gleiche wie die Erkenntnis der Regeln ihrer Herstellung. Dementsprechend wird die Natur bereits hier nicht bloß als das Gegebene, sondern eher als das Machbare verstanden. Die Machbarkeit der Natur ist es, was Bacons Konzeption des Wissens wesentlich prägt:

„Menschliches Wissen und Können fallen in Eins zusammen, weil Urkunde der Ursache uns um den Erfolg bringt. Denn der Natur bemächtigt man sich nur, indem man ihr nachgibt, und was in der Betrachtung als Ursache erscheint, das dient in der Ausübung zur Regel.“ (Bacon 1962, S. 26)²⁰

Mit Descartes befindet man sich noch tiefer im neuzeitlichen Konzept der Wissenschaft, welche schon längst an die kopernikanische Wende anschließt. Zur Zeit Descartes' ist das kopernikanische Bild keine Hypothese mehr und die Geometrie ist das Vorbild für alle Wissenschaften. Sie wird nicht nur als theoretische Methode der Wissenschaft verstanden, sondern auch als Struktur der Wirklichkeit selbst. Die geometrische Reihe wird allgemein als die Reihe der Realität akzeptiert. So findet man bei Baruch de Spinoza die geometrische Aufstellung von *Ethik*. Thomas Hobbes will andererseits seine „soziale Philosophie“ auch auf dem Vorbild der Geometrie aufbauen. Auf der Suche nach der sicheren Erkenntnis scheinen sich auch für Descartes Geometrie und allgemein alle mathematischen Wissenschaften in Besitz von Gewissheit zu sein:

„Man darf daher hieraus wohl mit Recht schließen, dass zwar die Physik, die Astronomie, die Medizin und alle anderen Wissenschaften, die von der Betrachtung der zusammengesetzten Dinge abhängen, zweifelhaft sind, dass dagegen die Arithmetik, die Geometrie und andere Wissenschaften dieser Art, die nur von den allereinfachsten und allgemeinen Gegenständen handeln [...] etwas von zweifelloser Gewissheit erhalten.“ (Descartes 2009, S. 14)

Descartes' Beitrag zur modernen Konzeption des Wissens wird oft als Entwicklung einer neuen Erkenntnismethode verstanden. Descartes versucht, die Methode sicherer Erkenntnis einzuführen. Er entschließt sich, „die wahre Methode zu suchen, die zur Er-

²⁰ In diesem Punkt unterscheidet sich auch Bacons Konzeption des Wissens wesentlich von der antiken Konzeption. Was wir wissen wollen, ist Bacon zufolge nicht mehr das Wesen der Dinge, sondern, wie man die Dinge beherrschen und machen kann. Aus dem Bereich der theoretischen Kontemplation wird die Natur herausgenommen und zum Gegenstand der praktischen *Techné* gemacht. Daher versteht sich die Wissenschaft bereits bei Bacon nicht mehr als Kontemplation, sondern als eine Art *Techné* im griechischen Sinne, d. h. als technische Erkenntnis, als *Poiesis* der Natur.

kenntnis aller Dinge führt“, die mit unserem Geist „faßbar wären“ (Descartes 1964, S. 29). Diese bildet er nach dem Vorbild der Mathematik. Die mathematische Exaktheit und deduktiv erhaltenes Wissen werden zum Modell jeder möglichen Erkenntnis. Die neue Wissenschaft wird durch die Mathematisierung ihres Gegenstandes, durch die neue analytische-deduktive Methode und den analytischen Geist bestimmt. Während die Analyse dazu geeignet wäre, solch eine Idee zu erreichen, die nicht zweifelhaft werden könnte, würde die Deduktion dazu dienen, das Wissen auf diesem sicheren Grund zu verbreiten. Mit dem Vorbild des deduktiven Kenntniserwerbs wird das Denken mit der Mathematik vereinigt. Die mathematische Verfahrensweise wird gleichsam zum Ritual des Gedankens: „Die Zahl wurde zum Kanon der Aufklärung“ (DA, S. 23). Weiterhin in Bezug auf die Mathematisierung der Welt schreiben Adorno und Horkheimer Folgendes:

„In der vorwegnehmenden Identifikation der zu Ende gedachten mathematisierten Welt mit der Wahrheit meint Aufklärung, vor der Rückkehr des Mythischen sicher zu sein. Sie setzt Denken und Mathematik in eins. Dadurch wird diese gleichsam losgelassen, zur absoluten Instanz gemacht.“ (DA, S. 41)²¹

Eine unmittelbare Schlussfolgerung solcher mathematischen Auffassungen der Rationalität war die Mathematisierung der ganzen Welt. Während die Ratio zur mathematischen Apparatur reduziert wird, wird die Natur durch die Mathematik erfasst. Beide werden Opfer eines Vermessungswahns. „In der Reduktion des Denkens auf mathematische Apparatur ist die Sanktion der Welt als ihres eigenen Maßes beschlossen“ (DA, S. 43). Das neue Zeitalter reduziert die Ratio auf ein mathematisches Mittel der Kalkulation und Berechnung, „denn Vernunft in diesem Sinne ist nichts als das Berechnen (d. h. das Addieren und Subtrahieren) [...]“ (Hobbes 1996, S. 33)²² Das Denken wird selbst zu einem Mechanismus. Es verwandelt sich in eine mechanische und subjektive Tätigkeit. „Denken verdinglicht sich zu einem selbsttätig ablaufenden, automatischen Prozeß, der Maschine nacheifernd, die er selber hervorbringt, damit sie ihn schließlich ersetzen kann.“ (DA, S. 41) Die Klassifikation, das Messen und die Kalkulation werden zur Hauptabsicht der Erkenntnis. Der mathematische Formalismus wird das Medium, in-

²¹ Adorno und Horkheimer legen nahe, dass die Gleichungen der Nummern und der Ideen schon bei Platon als aufklärerisches Modell der Kalkulierbarkeit der Welt angeboten wurden. Die Entwicklung der Idee des neuen Zeitalters, der Idee der „mathesis universalis“, kann man sogar von Parmenides bis zu Bertrand Russell verfolgen (vgl. DA, S. 21).

²² Vgl. auch Hobbes 1996, S. 29: „Die Römer nannten finanzielle Berechnungen rationes und das Berechnen ratiatio [...] und daraus scheint hervorzugehen, daß sie das Wort ratio auf die Fähigkeit des Berechnens in allen anderen Dingen ausdehnten.“

nerhalb dessen das Denken existiert. Andererseits werden in der mathematischen Auffassung des Wissens der ganzen Natur nur die mechanischen Regeln zugesprochen. Ebenso wie das Denken wird auch sein Gegenstand zum Mechanismus. Das Buch der Natur ist in der mathematischen Sprache geschrieben. Die Eigenschaften der Natur sind in der Tat die mathematischen Eigenschaften. Im mechanistischen Weltbild wird die Natur nicht mehr als ein Ausdruck des lebendigen Prinzips verstanden, sondern eher als ein Mechanismus, welcher den mathematisch-mechanistischen Regeln unterworfen ist. In Hinblick auf die körperlichen Dinge behauptet Descartes Folgendes:

„Indessen, vielleicht existieren sie nicht alle genauso wie ich sie, wie ich sie mit den Sinnen wahrnehme, da ja dieses sinnliche Wahrnehmen in vielen Fällen dunkel und verworren ist; aber es ist wenigstens alles das in ihnen wirklich vorhanden, was ich klar und deutlich denke, d. h. alles das, ganz allgemein betrachtet, was in dem Gegenstande der reinen Mathematik inbegriffen ist.“ (Descartes 2009, S. 68f)

Mathematisch aufgefasst, zeigt sich die Natur schließlich als eine rationale Abstraktion und als ein Resultat der mathematischen Konstruktion. Diese wird durch Formen, Nummern und andere quantitative Relationen untersucht. Die Natur, die zu erkennen ist, wird zu einer Idealität des Denkens. Der Gegenstand, welcher das mathematisierte Denken erkennt, zeigt sich letztlich als sein eigenes Produkt, als eine Projektion. Die Einheit der Natur, die durch eine solche Weltanschauung vorausgesetzt wurde, ist eigentlich nirgendwo zu finden. Sie ist ein Projekt der *mathesis universalis* und wurde auf die Natur projiziert:

„Wenn im mathematischen Verfahren das Unbekannte zum Unbekannten einer Gleichung wird, ist es damit zum Altbekanntem gestempelt, ehe noch ein Wert eingesetzt ist. Natur ist, vor und nach der Quantentheorie, das mathematisch zu Erfassende [...] In der Galiläischen Mathematisierung der Natur wird nun diese selbst unter der Leitung der neuen Mathematik idealisiert, sie wird – modern ausgedrückt – selbst zu einer mathematischen Mannigfaltigkeit.“ (DA, S. 41f)²³

²³ Vgl. Welsch 2008, S. 36: „Diese Signatur – die der Einheitswünsche – gilt von den euphorischen Programmen einer *Mathesis universalis* im früheren 17. Jahrhundert bis zu den melancholischen Tönen der Romantik des früheren 19. Jahrhunderts und gibt dem Begriff der neuzeitlichen Moderne sein Gepräge.“ Welsch macht darauf aufmerksam, dass nach Bacon und Descartes die führende Idee der *Mathesis universalis* und die Idee der exakten Wissenschaft das ganze Projekt der Moderne geprägt haben, und dies sogar trotz der Tatsache, dass es in der Moderne auch entgegengesetzte Strömungen gab.

* * *

Wir können zusammenfassend sagen: Wenn es um die neuzeitliche Naturauffassung geht, erkennt man sowohl bei Bacon als auch bei Descartes etwas dem Modernen Wesentliches. In beiden Konzeptionen der neuen Wissenschaft zeigt sich der Gegenstand der Erkenntnis, nämlich die Natur, als eine Art der Konstruktion. Obwohl Bacon und Descartes die Wissenschaft nicht explizit als Produktion ihres eigenen Gegenstandes verstehen können, enthüllt sie sich trotzdem als produktiv.

Die Haltung der neuen Wissenschaft der Natur gegenüber ist daher gewissermaßen ambivalent. Die Ambivalenz liegt in der Tatsache, dass in ihr die Natur als solche nicht wirklich erkannt, sondern durch die quantitativen Charakteristiken und Relationen, d. h. durch die rationalen Kategorien konstruiert wird. Die neue Wissenschaft wird die Natur entdecken, wie sie ist. Aber das, mit dem sie es nunmehr zu tun hat, ist kein Sein an sich, sondern immer nur ein Sein für uns, die Natur als ein mathematisches Konstrukt. Hier wird die Natur letzten Endes zu einer „Art von Spiegelung der Vernunft selber“ (NS IV/4, S. 108).

In den Abschnitten über den Deutschen Idealismus und das Identitätsdenken werde ich auf dieses Motiv der Spiegelung der Vernunft zurückkommen und dort näher erklären, worauf diese gründet. Nun möchte ich in den zwei folgenden Exkursen kurz auf die Rolle von Definition und Experiment im modernen Wissenskonzept wie auch von den politischen Theorien der Neuzeit eingehen. Während der erste Exkurs dazu dienen soll, bedeutende Veränderungen im neuzeitlichen Wissenskonzept nachzuweisen, dient der zweite dem Zweck, die praktischen Auswirkungen des neuzeitlichen Wissenskonzepts darzustellen.

3. 1. 1 Exkurs I: Über Definition und Experiment

Den entsprechenden Hinweis dafür, dass sich das Konzept der Erkenntnis bereits in der Neuzeit um ein Konzept im Sinne einer Produktion der Natur handelt, findet man in der Bedeutung, welche der *Definition* und dem *Experiment* in der modernen Wissenschaft zukommt.

Unabhängig davon, wie unterschiedlich die Ausrichtung der verschiedenen Definitionslehren in der Neuzeit war, wurde die Definition trotzdem bei jeder Lehre zur Grundlage *aller* Wissenschaften erklärt. So ist sowohl für Hobbes als auch für Spinoza die Setzung der Definition der einzige richtige Ausgangspunkt des Erkennens. Ihre Funktion besteht vor allem in der Aufgabe, die Sache richtig zu benennen, „die Bedeutungen ihrer Worte festzulegen“ (Hobbes 1996, S. 28). Demzufolge vertritt Hobbes die folgende Meinung:

„Zweck und Ziel der Vernunft liegt nicht darin, Summe und Wahrheit einer oder einiger Folgerungen herauszufinden, die von den ersten Definitionen und festgelegten Bedeutungen von Namen entfernt sind, sondern darin, bei diesen zu beginnen und von einer Folgerung zu anderen fortzuschreiten [...] wer Schlußfolgerungen im Vertrauen auf Autoren übernimmt und sie nicht aus den ersten Posten jeder Berechnung (nämlich durch Definitionen festgelegten Bedeutungen von Namen) gewinnt, vergeudet seine Mühe und weiß gar nichts, sondern glaubt nur.“ (Hobbes 1996, S. 34)

Hobbes sieht die Notwendigkeit von Definitionen in der Darstellung der gegenwärtigen oder vergangenen *Ursachen* der Dinge. Dementsprechend ist bei ihm die genetische Definition von größter Bedeutung. Die Ursachen oder Wirkungen in Namen verwirklichen zu können, war für Hobbes die spezielle Aufgabe der Sprache: „Die geistige Darlegung ist nichts als ein Suchen oder die Fähigkeit der Erfindung [...] ein Ausfindigmachen der Ursachen einer gegenwärtigen oder vergangenen Wirkung oder der Wirkungen einer gegenwärtigen oder vergangenen Ursache.“ (Hobbes 1996, S. 19ff) Wenn wir nämlich herausfinden, aufgrund welcher Ursachen die Dinge entstehen und was für Wirkungen sie haben oder haben können, dann können wir laut Hobbes – falls wir ähnliche Ursachen zu beherrschen lernen – entsprechende Wirkungen *produzieren*. So vertritt Hobbes auch die Idee, dass wir die Sachen am besten kennen, die wir selber erfunden oder produziert haben. Wir sind im Besitz von wissenschaftlichen Kenntnissen über solche Dinge, die wir selber bewirken können. Wir fassen am besten das, was wir selber machen können und wissen am besten das, was in unserer Macht steht:

„Denn wenn wir sehen, wie etwas geschieht, durch welche Ursachen und auf welche Weise, sehen wir, wie wir es zu den gleichen Wirkungen veranlassen können, wenn uns die gleichen Ursachen zu Gebote stehen.“ (Hobbes 1996, S. 38)

Spinoza übernimmt die bei Hobbes entwickelte Bedeutung der „genetischen Definition“. Ebenso wie bei Hobbes muss für ihn die Definition die Ursache des Definierenden bestimmen können, denn nur aus der Bestimmung der Ursache sind die Eigenschaften

einer Sache ableitbar. In einem Brief an Tschirnhaus (1675) erläutert Spinoza die genetische Definition ausdrücklich am Beispiel des Kreises. Die Form des Kreises zeigt, was die Definition zu erfüllen hat: Die Definition dient dazu, *causa efficiens*, d. h. die bewirkende Ursache zu benennen, aus der dann alle Eigenschaften der Sache hergeleitet werden können: „Da diese Definition die bewirkende Ursache zu Ausdruck bringt, dann weiß ich, dass alle Eigenschaften des Kreises sich daraus herleiten lassen, usw.“ (Spinoza 1986, S. 242)²⁴ In seiner Lehre von der Definition entwickelt Spinoza die Theorie der genetischen Definition anhand des Kreises ausführlicher und unterstreicht die Bedeutung der Erkenntnis der Ursache erneut: „Handelt es sich um ein erschaffenes Ding, dann muß die Definition wie gesagt die nächste Ursache in sich begreifen.“ (Spinoza 1977, S. 45)²⁵ In *Ethik* schreibt Spinoza bezüglich der Erkenntnis der Ursache:

„Aus einer gegebenen bestimmten Ursache erfolgt notwendigerweise eine Wirkung; und umgekehrt, wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, ist es unmöglich, dass eine Wirkung erfolgt. Die Erkenntnis einer Wirkung hängt von der Erkenntnis seiner Ursache ab und schließt diese ein.“ (Spinoza 2007, S. 9)

Im Großen und Ganzen bleibt die genetische Definition in der Neuzeit das notwendige Verfahren der wissenschaftlichen Methode und der Erkenntnis allgemein. Sie wird nicht nur zum universellen Kriterium, nach welchem die wahren von den falschen Ideen zu unterscheiden sind, sondern ebenso zur wesentlichen Bestimmung der erkennenden *Praxis*. Der einzig richtige Weg des *theoretischen* Forschens ist in der Tat selber *praktisch*. Dieser Weg setzt das Mittel der genetischen Definitionen voraus. Denn je besser wir die Ursache eines Dinges erkennen, umso besser können wir die gleiche Wirkung selbst herstellen. Somit wird die theoretische Erkenntnis durch die Erkenntnis der Ursachen selbst handelnd bzw. an sich produktiv. Das Wissen bestätigt sich in der genetischen Definition als Erkenntnis der Sache aus den Wirkungen und umgekehrt. Hier beweist sich die Erkenntnis nicht mehr als eine Kontemplation der Dinge, sondern vielmehr als ihre praktische Produktion.

Diese Änderung im Konzept des Wissens – welche in der breiten Literatur oft als eine von der theoretischen Kontemplation in die *poietische Techné* bzw. in die Produktion

²⁴ Das Paradigma des Kreises ist allerdings bereits bei Hobbes zu finden. „Denn kennen wir die obengenannte Eigenschaft des Kreises, so weiß man unschwer, daß ein Kreis entsteht, sofern ein bestimmter Körper in der genannten Weise herumgeführt wird.“ (Hobbes 1997, S. 20)

²⁵ Im Unterschied zu Hobbes und Spinoza wendet man die genetische Definition nur für die erschaffenen Dinge, d. h. nur für *natura naturata*, während *natura naturans*, also Gott, nur noch „aus dem Wesen“ zu definieren ist. Denn Gott ist die Ursache sich selber und kann nicht durch seine „erste Ursache“ begriffen werde (vgl. Spinoza 1977, S. 43).

beschrieben wird – zeigt sich vielleicht am besten im *Experiment* der modernen technifizierten Naturwissenschaft. In der Neuzeit gewinnt nämlich das Experiment eine neue Dimension. Was die moderne Anwendung des Experiments von der antiken unterscheidet, ist die Tatsache, dass das Experiment nicht mehr nur dafür da ist, etwas zu behaupten, zu registrieren oder zu prüfen. Für das moderne Experiment ist vielmehr charakteristisch, dass in ihm die Erscheinungen selber produziert werden. Descartes zufolge wird man sich im modernen Experiment bewusst, „daß ich die Wirkung aus den Ursachen“ (Descartes 1964, S. 75) herleiten kann.

Was allerdings aus der modernen experimentellen Theorie gemacht wird, entspricht ihren Ansprüchen nicht. Sie dient immer weniger der Spiegelung der unabhängigen Instanz der Realität und immer mehr der Erkenntnis des Konstrukts. In der Tat produziert sie nicht nur die Bedingungen ihres Gegenstandes, sondern den Gegenstand selbst. Sie wird produktiv und die Realität ein Ergebnis des naturwissenschaftlichen Experiments. Bacon, der „Vater der experimentellen Philosophie“ (DA, S. 19)²⁶ behauptet:

„[A]lle richtigere Interpretation der Natur kommt durch Einzelfälle und geeignete durchführbare Experimente zustande; wo der Sinn nur über das Experiment, das Experiment über die Natur und die Sache selbst entscheidet.“ (Bacon 1962, S. 57)

Mit anderen Worten: Das Experiment entscheidet über die Natur und die Sache selbst. Alle Erscheinungen der Natur werden nur durch das experimentelle Verfahren wahrgenommen. Nur wenn sie in einem Experiment entsprechend der Erkenntnis ihrer Ursachen wieder hergestellt werden können, werden sie wahrgenommen. Schließlich bedeutet dies, dass in der Tat nur die Natur, die wir selber reproduzieren können, wirklich erkannt wird:

„daß unser Wissen von der Natur durch die Forderung von deren Beherrschbarkeit (wie sie in dem Hauptmittel der Naturerkenntnis, dem Experiment, exemplarisch mitgesetzt ist) eigentlich schon so präformiert ist, daß wir gewissermaßen von der Natur immer nur soviel erkennen, wie wir beherrschen können.“ (NS IV/4, S. 267)

Ohne nun weiter die Problematik des modernen Experiments zu vertiefen, geht es hier zunächst darum, die bedeutende Veränderung im neuzeitlichen Wissenskonzept festzustellen. Hier ist weder davon die Rede, dass der Begriff des Wissens in der Moderne

²⁶ An dieser Stelle zitieren Adorno und Horkheimer aus Voltaire 1879, S. 118.

eine andere Bedeutung bekommen hat, nur weil das moderne Experiment die Wissenschaft revolutioniert hat, noch umgekehrt, dass die moderne Wissenschaft selber das Experiment in Bezug auf seine Anwendung revolutioniert hat. Man muss die Ursache dieser epochalen Änderung eher an anderer Stelle suchen, nämlich in einem veränderten Verhältnis der Vernunft gegenüber seinem Gegenstand, der Natur:

„Trotz seiner Fremdheit zur Mathematik hat Bacon die Gesinnung der Wissenschaft, die auf ihn folgte, gut getroffen. Die glückliche Ehe zwischen dem menschlichen Verstand und der Natur der Dinge, die er im Sinne hat, ist patriarchal: der Verstand, der den Aberglauben besiegt, soll über die entzauberte Natur gebieten.“ (DA, S. 20)

Sowohl das Experiment der neuen technifizierten Wissenschaft als auch die genetische Definition weisen darauf hin, dass die *Radikalität* der neueren Zeit (vgl. DA, S. 111) in einem herrschaftlichen Vernunft-Natur-Verhältnis besteht. Was die „Aufklärung der neueren Zeit“ radikal „von jeder früheren Stufe der Entmythologisierung“ (DA, S. 111) unterscheidet, ist die Tatsache, dass im Zusammentreffen mit dem modernen *Calculus* die Natur keine Geheimnisse mehr haben soll. Es gibt nichts, was dem allmächtigen Blick der mathematischen Konstruktion *a priori* entfliehen könnte. Aus der Natur macht die moderne Wissenschaft das bloße Objekt der Herrschaft und Kontrolle; die Vernunft übt in ihrem Verhältnis zur Natur immer Herrschaft aus. Sowohl aus der äußeren als auch aus der menschlichen inneren Natur macht sie das Objekt der Unterwerfung und Unterdrückung. Das neuzeitliche Denken will die Natur restlos entzaubern und ihr Rätsel aufklären:

„Es soll kein Geheimnis geben [...] Von nun an soll die Materie endlich ohne Illusion waltender oder innewohnender Kräfte, verborgener Eigenschaften beherrscht werden.“ (DA, S. 21f)²⁷

Das moderne Verhältnis zwischen der Vernunft und der Natur ist daher wesentlich als unversöhnlich, ungerecht und totalitär zu verstehen. Es ist patriarchal und dominant. Die aufklärerische Tendenz der Naturbeherrschung – welche am radikalsten in der neuzeitlichen Konzeption des Wissens vorkommt – ist Herrschaft:

²⁷ An anderer Stelle behauptet Horkheimer Folgendes: „Die moderne Gleichgültigkeit gegenüber der Natur ist in der Tat nur eine Variante der pragmatischen Einstellung, die für die abendländische Zivilisation insgesamt typisch ist“ (KiV, S. 115). Diese „pragmatische Einstellung“ ist für Horkheimer tatsächlich nichts Neues. Jedoch wird sie erst in der modernen Beziehung zur Natur klar ausgesprochen. Erst dort wird die Vernunft „das höchste Vermögen des Menschen“ und das Prinzip der Herrschaft zum „Idol, dem alles geopfert wird“ (KiV, S. 116).

„Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann. Der Mann der Wissenschaft kennt die Dinge, insofern er sie machen kann. Dadurch wird ihr An sich Für ihn. In der Verwandlung enthüllt sich das Wesen der Dinge immer als je dasselbe, als Substrat von Herrschaft.“ (DA, S. 25)

3. 1. 2 Exkurs II: Über die politischen Theorien der neueren Zeit

Um die These der „Radikalität“ der neuzeitlichen Aufklärung zu unterstreichen, erinnere ich nun in Kürze an die zahlreichen politischen Theorien des neueren Zeitalters. Die politischen Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts zeigen vor allem eines: Der Naturzustand ist ein *Konstrukt*. In vielen dieser Theorien existiert die Natur nur als ein hypothetischer, theoretisch-konstruierter Zustand. Autoren wie John Locke, Thomas Hobbes und Jean-Jacques Rousseau konstruieren verschiedene Hypothesen darüber, auf welche Weise die Natur zu beherrschen ist. Der Naturzustand aber – als solcher vor dem gesellschaftlichen Vertrag – bleibt in der Tat für alle nur eine Hypothese. Die Autoren nehmen nicht an, dass es diesen Naturzustand, wie sie ihn konstruieren, tatsächlich gegeben hat. Er ist eher als gedankliches Experiment zu verstehen. Ob es einen solchen Naturzustand überhaupt geben kann, können wir nicht wissen.

Darüber hinaus sind alle diese Vorstellungen über den Naturzustand insofern bedeutsam, als dass sie die Natur, die wir kennen, in der Tat schon immer als eine kultivierte Natur darstellen. Wir spekulieren darüber, welche natürlichen Triebe der Mensch außerhalb der Gesellschaft haben kann, es zeigt sich jedoch in einer tieferen Analyse, dass diese hypothetischen Charakteristika des Menschen einen schon immer sozial formierten Menschen voraussetzen. So verdeutlicht der erste ernste Kritiker der Aufklärung, nämlich Rousseau, dass es unmöglich ist, die „Natur an sich“ zu fassen. Rousseau versteht gut, dass alle vorherigen Bemühungen, den Naturzustand zu beschreiben, das Wesentliche nicht fassen konnten. Dadurch, dass sie anstelle einer angemessenen Beschreibung der Natur nur alle Nachteile des sozialen Zustands, des Elends, der Unterdrückung etc. gerade dem natürlichen Menschen zugeschrieben haben, verzerren sie nicht nur das Bild des natürlichen Zustands, sondern auch das Bild ihrer eigenen Realität. Frühere Denker haben auf den natürlichen Menschen Begriffe angewendet, welche selbst nur als gesellschaftliche Produkte betrachtet werden konnten. Rousseaus detaillierte Analysen

zeigen, wie die Begriffe, mit denen wir etwas zu tun haben, wenn wir über die Natur reden, eben durch die Gesellschaft vermittelt werden. Alle Begriffe der politischen Wissenschaft, die wir in der Beschreibung des Naturzustandes benutzen, sind im Voraus mit Erfahrungen in der Gemeinschaft verbunden. Die Natur, die wir in den modernen Konstruktionen kennengelernt haben, ist also nicht die „ursprüngliche“, sondern eine produzierte oder künstliche, vergesellschaftete Natur:

„Es ist kein kleines Unternehmen, in der jetzigen Natur der Menschen das Ursprüngliche von dem künstlichen zu unterscheiden und einen Zustand zu ergründen, der nicht mehr zu finden, der vielleicht niemals dagewesen ist und künftig auch, aller Wahrscheinlichkeit nach, nie vorkommen wird. Dessen ungeachtet aber muss man richtige Begriffe davon haben, wenn man über unsern gegenwärtigen Zustand richtig urteilen will.“ (Rousseau 1996, S. 53)

Im Hinblick auf die modernen politischen Theorien fällt aber noch etwas Anderes auf. Ebenso, wie die Naturbeherrschung (im Bereich der theoretischen Erkenntnis) nicht verlangt, dass die „Natur an sich“ verstanden wird, sondern dass sie produziert wird, so verlangt auch die gesellschaftliche Herrschaft (im Bereich der politischen und praktischen Erkenntnis) nicht, den Sinn der politischen Gemeinde zu begreifen, sondern ihn zu produzieren. Wie das theoretische Wissen seinen eigenen Gegenstand konstruiert, um ihn zu beherrschen, so konstruiert auch das praktische Wissen seinen Gegenstand, um gesellschaftliche Herrschaft herzustellen. In den modernen politischen Theorien wird das Soziale bzw. die Gesellschaft ebenso wie die Natur als ein Konstrukt begriffen, das nur in Bezug auf das Subjekt und seine Herrschaft verstanden wird.

Einer der wichtigsten Wegbereiter in der Bildung des modernen Begriffs der Politik ist gewiss Niccolò Machiavelli. Die so genannte machiavellistische „Machtpolitik“ (ein Begriff, der erst später geprägt wird) bezieht sich vor allem auf das *Können* der Herrschaft. Die Politik ist hier eine Technik der Herrschaftsgewinnung und Herrschaftserhaltung, ihr Ziel ist die Macht. Machiavelli legt das praktische Wissen als eine Reihe von politischen und technischen Anweisungen dar. Er redet sowohl über die „Arten der Herrschaft und die Mittel, sie zu erlangen“ als auch von „den Herrschaftsformen und den Mitteln zur Erwerbung einer Herrschaft“ (Machiavelli 1990, S. 19). Wer die Herrschaft ausübt, muss sich von der Kunst der Politik führen lassen. Machiavelli sagt dem, der zur Herrschaft berufen ist, was er tun soll. Die moderne Politik, wie sie bei Machiavelli konzipiert wird, soll dem Fürsten zeigen, wie er sich verhalten muss, um die Herrschaft zu bewahren. Sie gibt ihm viele technische Hinweise, wie er sich in verschiede-

nen Situationen verhalten sollte, um die Herrschaft zu ergreifen und dauerhaft zu erhalten:

„Politik ist die Summe der Mittel, die nötig sind, um zur Macht zu kommen und sich an der Macht zu halten und um von der Macht den nützlichsten Gebrauch zu machen [...] Politik ist als der durch die Umstände gebotene und von dem Vermögen (*virtù*) des Herrschers oder des Volkes sowie von der spezifischen Art der Zeitumstände abhängige Umgang mit der Macht.“ (Machiavelli zit. nach Meyer 2003, S. 42f)

Sowohl bei Machiavelli als auch in den anderen politischen Theorien der Neuzeit ist es für eine politische Wissenschaft nicht mehr nötig, die Funktion und den Zweck für die Gemeinschaft darzulegen, sondern nur die politische Herrschaft herzustellen. Darüber hinaus wird die Frage nach den *Zwecken* und *Zielen* einer Herrschaft überhaupt nicht mehr gestellt, sondern nur die Frage nach den *Mitteln*, diese zu bewahren. Während einerseits die Heteronomie der Ziele und Zwecke entdeckt wird, wird andererseits die Frage nach Moral oder Unmoral gar nicht erst gestellt. So bewegt sich zum Beispiel Machiavelli gar nicht in diesem Problembereich. Sein Konzept der Politik ist von der Moral und den moralischen Fragen völlig befreit und in Bezug auf sie autonom.

In der Literatur ist häufig die Rede von der *Autonomie* der Politik bei Machiavelli, nämlich von einer Trennung zwischen Politik und Moral. Im Grunde genommen bedeutet diese Autonomie der politischen Wissenschaft Neutralität ihren Zwecken gegenüber. Die Politik wird moralisch neutral. Die moderne Politik richtet sich nicht, wie die griechische, auf die Frage des guten Lebens, sondern vielmehr auf die Reproduktion des bloßen Lebens. Daher erfordert sie auch keinen Zusammenhang mit der Moral, sondern eher, nach dem Vorbild der neuzeitlichen Naturwissenschaften gebaut zu werden. Im Allgemeinen bedeutet aber die Autonomie der Politik noch etwas anderes: Im Vergleich mit dem Konzept der Politik der alten Griechen ist die moderne Politik zur *Technik* geworden. Die Trennung der Politik von der Moral enthüllt die Politik letztendlich als ein einfaches Mittel, um Herrschaft zu gewinnen und zu erhalten. Die Politik wird zur Kunst im Sinne der griechischen *poietischen* Wissenschaft oder zur bloßen *Techné* der Herrschaft. Im Gegensatz zur antiken Tradition, in welcher die Politik die Kunst des guten Lebens in der Polis war, wird die moderne Form der Politik als Reproduktion des bloßen Daseins des Staates bzw. als Reproduktion der Herrschaft um der Herrschaft willen verstanden. Die machiavellistische Politik wird zur *Poiesis* der Herrschaft, zu einer Kunst der Herrschaftssicherung. In diesem Zusammenhang behaupten Adorno und

Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* Folgendes: „Das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranken, weder in der Versklavung der Kreatur noch in der Willfährigkeit gegen die Herren der Welt“ (DA, S. 20).

Zusammenfassend kann festgestellt werden: Egal, ob wir über die theoretische oder die praktische Erkenntnis reden – in beiden ist die Rede von der Herrschaft. Beide analysierten Arten des Wissens zielen nicht mehr auf die wirkliche Erkenntnis des Gegenstandes, sondern auf seine Beherrschung bzw. seine Produktion. Nur die radikale Erkenntnis gewinnt die radikale Herrschaft über ihren Gegenstand. Die Erkenntnis wird dann radikal, wenn sie an den eigenen Gegenstand so herangeht, dass sie ihn letztendlich produziert. Während bei der Naturerkenntnis die Natur als mathematisches Konstrukt produziert wird, führt bei der politischen Erkenntnis die Analyse der politischen und gesellschaftlichen Herrschaft bloß wieder zur Produktion der Herrschaft.

3. 2 Auflösung der Natur – der Deutsche Idealismus

„Ich steh' hier auf dem Meinigen.“
(Friedrich Schiller, *Wilhelm Tell*)²⁸

Um die Objektivität der empirischen Erkenntnis zu retten, versuchte der Rationalismus der Neuzeit immer noch, einen gewissen Dualismus zwischen der Vernunft und der Natur beizubehalten. Der Empirismus hingegen befreit sich zunehmend von diesem Dualismus. Obwohl er dazu tendiert, die Objektivität in der empirischen Erfahrung zu begründen, legt er tatsächlich die gesamte Bürde der Erkenntnis auf das Subjekt und auf die subjektive Erfahrung. Der Dualismus zwischen Natur und Vernunft wird letztendlich im Schritt von Kant zu Hegel völlig zugunsten des Subjekts aufgelöst: „Alle Kraft der Natur wurde zur bloßen, unterschiedslosen Resistenz für die abstrakte Macht des Subjekts.“ (DA, S. 109)²⁹

²⁸ Siehe über die Deutung dieses Satzes von Schiller bei Adorno, NS IV/4, S. 167: „[D]as ist also zunächst einmal in dem ausgedrückt, daß die Welt der Erfahrung, der Dinge unserer Erfahrung mein eigenes Produkt, daß sie meine eigene Welt sein soll.“ Adorno benutzt diesen Satz als Metapher für das Verhältnis der Vernunft gegenüber der Natur mit dem Ziel zu zeigen, dass die Natur tatsächlich ein Konstrukt der Vernunft ist.

²⁹ Vgl. KiV, S. 118: „Die spätere Entwicklung des Rationalismus und dann des subjektiven Idealismus tendierte immer mehr dazu, den Dualismus durch den Versuch zu überbrücken, den Begriff der Natur –

Zunächst ist auffallend, dass die gesamte Erkenntnis der Außenwelt bei Kant ohne ihre allgemeine Bedingung *a priori* unmöglich wäre. „Die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt ist die Möglichkeit empirischer Erkenntnisse als synthetischer Urtheile [...] Was die Kategorie in Ansehung jeder besonderen Erfahrung ist, das ist nun die Zweckmäßigkeit oder Angemessenheit der Natur (auch in Ansehung ihrer besonderen Gesetze) zu unserem Vermögen der Urtheilskraft [...].“ (Kant, AA 20, S. 203ff) Als wesentliches Merkmal des kantischen Objektivitätsbegriffs kann man eben seine Abhängigkeit von unserem Denkvermögen bezeichnen. Dieses besteht bei Kant aus drei Teilen, dem *Verstand*, der *Urtheilskraft* und der *Vernunft*:

„[S]o fällt die systematische Vorstellung des Denkungsvermögens dreytheilig aus, nämlich erstlich in das Vermögen der Erkenntniß des Allgemeinen (der Regeln), den Verstand, zweytens das Vermögen der Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine, die Urtheilskraft, und drittens das Vermögen der Bestimmung des Besondern durch das Allgemeine (der Ableitung von Principien), d.i. die Vernunft.“ (Kant, AA 20, S. 201)

Weil der Verstand von vornherein im Besitz allgemeiner Naturgesetze ist, ermöglicht er sowohl die Erfahrung allgemein als auch jeglichen Gegenstand der Erfahrung. Damit Dinge Objekte unserer Erfahrung werden können und mithin Erkenntnis möglich wird, ist es also notwendig, dass die formale Bedingung unserer Anschauung, nämlich der kategoriale Apparat des Verstandes, schon gegeben ist. Mithilfe dieser kategorialen Voraussetzung vereinigt der Verstand die empirischen Erscheinungen. Er gibt ihnen eine spezifische Form, die sie erst zum Gegenstand möglicher Erkenntnisse macht. Diese Form ist im bloßen Begriff der Sinnlichkeit nicht enthalten. Selbst die Sinne sind mit diesen Kategorien des Verstandes im Voraus bestimmt. Bevor die Sinne überhaupt beobachten können, muss ein bestimmter Rahmen aller möglichen Beobachtungen existieren. Oder wie Adorno und Horkheimer es ausdrücken:

„Die Homogenität des Allgemeinen und Besonderen wird nach Kant durch den ‚Schematismus des reinen Verstandes‘ garantiert. So heißt das unbewußte Wirken des intellektuellen Mechanismus, der die Wahrnehmung schon dem Verstand entsprechend strukturiert. Der Verstand prägt die Verständlichkeit der Sache, die das subjektive Urteil an ihr findet, ihr als objektive Qualität schon auf, ehe sie ins Ich noch eintritt. Ohne solchen Schematismus, kurz ohne Intellektualität der Wahrnehmung, paßte kein Eindruck zum Begriff, keine Kategorie zum

und schließlich allen Inhalt der Erfahrung – ins Ich aufzulösen, das als transzendentes konzipiert wurde.“

Exemplar, es herrschte nicht einmal die Einheit des Denkens, geschweige des Systems, auf die doch alles abzielt.“ (DA, S. 101)

Der Raum und die Zeit, die zwei Formen aller Erfahrung *a priori*, gehören allerdings zum Subjekt und sind subjektiven Charakters. Laut Kant ist es auf keinen Fall paradoxal, die Objektivität der Erfahrung auf das Subjekt zurückzuführen. Für ihn bedeutet die Objektivität nicht einfach die Erkenntnis der uns gegenüberstehenden Dinge, sondern eher eine gesetzmäßige Verknüpfung verschiedener subjektiver Wahrnehmungen. Er behauptet, dass „unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbstthätigkeit ist.“ (Kant, AA 3, S. 107)

Dabei ist auch zu beachten, dass Kants Objektivitätsbegriff vom Begriff des „Dings an sich“ ganz abweicht. Die Gegenstände der Natur existieren wahrlich nur als Objekte unserer (subjektiven) Erfahrung. Die Gegenstände der Natur oder die *Noumena* erkennen wir Kant folgend schlechterdings nicht, sondern immer nur die *Phänomene*. Das, womit wir etwas zu tun haben, sind bloß die Erscheinungen, bloß die Objekte unserer Erfahrung, während die Dinge an sich notwendigerweise außerhalb unserer Wahrnehmung bleiben. Demzufolge kennen wir laut Kant nur solche Gesetze, die Gesetze unseres Denkens sind. Ob andererseits die Naturgesetze auch außerhalb unserer Erfahrung und außerhalb menschlicher Wahrnehmung gelten, kann man tatsächlich nicht feststellen. Das Objekt des Wissens wird in diesem Sinne nicht als „Ding an sich“ oder als *Noumenon* verstanden, sondern als einheitliches Element, auf welches sich die unterschiedlichen Manifestationen und das Mannigfaltige der Erscheinungen beziehen. Diese Einheit des Mannigfaltigen ist solch eine, die von vornherein vorhanden ist. Nach Kant bezieht sich somit der Begriff der Natur oder Objektivität auf den Inbegriff der Erscheinungen, deren Vorstellungen *a priori* nur durch die Kategorien des Verstandes in Verbindung kommen können. Er behauptet:

„Allein die Verbindung (*conjunctio*) eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese zum Unterschiede von der Sinnlichkeit Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung [...] eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts als im Object verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objecte

gegeben, sondern nur vom Subjecte selbst verrichtet werden kann, weil sie Actus seiner Selbstthätigkeit ist.“ (Kant, AA 3, S. 107)

Gleichwohl existiert für Kant wie auch früher für Descartes oder Leibniz Erkenntnis erst in der Subsumption unter Prinzipien. Der *Dialektik der Aufklärung* nach besteht „[b]ei Kant nicht anders als bei Leibniz und Descartes [...] die Rationalität darin, ›daß man ... sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als im Herabsteigen zu niederen Arten, den systematischen Zusammenhang ... vollende‹. Das ›Systematische‹ der Erkenntnis ist ›der Zusammenhang derselben aus einem Princip‹“ (DA, S. 100).³⁰ Im Gegensatz zum Verstand, der das „Vermögen der Regeln“ (Kant, AA 3, S. 131) ist, ist die Vernunft bei Kant als ein „Vermögen der Principien“ (Kant, AA 3, S. 237)³¹ bestimmt. Sie ist ein Vermögen, welches das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten hat. Die Vernunft ist die Fähigkeit der Deduktion des Einzelnen aus dem Allgemeinen oder die Macht der Einzelheiten im Allgemeinen.

Es wäre dennoch verfehlt zu denken, dass nur die Vernunft fähig ist, unserem allgemeinen Wissen *a priori* Einheit zu geben. Die Einheit alles Mannigfaltigen liegt für Kant auf keinem Fall alleine in unserem Vorstellungsvermögen. Die Tatsache, dass uns dieses gesamte Vermögen der Erkenntnis (Verstand, Urteilkraft und Vernunft) die Einheit der Natur vermittelt, beweist nur die Tatsache, dass ihnen eine andere Einheit zugrunde liegt:

„Diese Einheit, die *a priori* vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit (§ 10); denn alle Kategorien gründen sich auf logische Functionen in Urtheilen, in diesen aber ist schon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. Also müssen wir diese Einheit (als qualitative, § 12) noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes sogar in seinem logischen enthält.“ (Kant, AA 3, S. 108)

Unser Denkvermögen ist also erst dann fähig, die Einheit der Natur zu produzieren, wenn eine andere Art der Synthese im Voraus geschieht. Diese ursprüngliche Synthese, von der bei Kant die Rede ist, geht allen Begriffen der Verbindung voran. Sie ist Kant zufolge als Grund aller Synthesis zu denken. Sie ist die ursprüngliche synthetische Einheit. Eine Synthese oder die Einheit der Objekte auf Grundlage der verschiedenen empi-

³⁰ An dieser Stelle zitieren Adorno und Horkheimer aus Kant, AA 3, S. 435f und S. 428.

³¹ „Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen mittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien.“ (Kant, AA 3, S. 237)

rischen Phänomene zu kreieren, ist nämlich nur dann möglich, wenn es zuvor eine Einheit des *Bewusstseins* selbst gibt. Erst dank ihr kann die gesuchte Einheit der Erscheinungen bestehen. Eine Vereinigung von allem Mannigfaltigen zur synthetischen Einheit ist so von einer bereits im Voraus vorhandenen Bewusstseinsseinheit abhängig. Ohne intellektuelle Beobachtung würde es in der Tat überhaupt keine Beobachtung mehr geben. Nur durch die ursprüngliche Synthesis des Erkenntnisvermögens, durch die ursprünglich synthetisch-transzendente Einheit der Apperzeption, oder durch das „Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“ ist Erfahrung oder Erkenntnis überhaupt möglich:

„Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt als: die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine nothwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subject, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird.“ (Kant, AA 3, S. 108)

Aus einem solchen Verständnis der Objektivität heraus entwickeln sich schließlich nur die Konsequenzen dessen, was die Neuzeit mit ihrem Konzept des Wissens und der Subjektivität angefangen hat: die Herrschaft des Subjekts. „Die Abstraktion, die diesem Transzendentalsubjekt eignet, ist nichts anderes als die verinnerlichte und hypostasierte Form der menschlichen Herrschaft über die Natur [...]“ (NS IV/4, S. 262). Mit dem Transzendentalsubjekt geht die Garantie der Objektivität bei Kant letztendlich auf die Subjektivität zurück. Die Objektivität, die im Erkenntnisprozess erlangt wird, kann nämlich nur vom Subjekt konstituiert werden. Das Kernstück von Kants Begriff der Objektivität bildet das Subjekt selber.

Was die Entdeckung „Das: Ich denke [...]“ in der Tat weiterentwickelt, ist der moderne Begriff vom *Selbst*. „Das: Ich denke“ unterscheidet sich vom klassischen modernen Subjekt nur insofern, dass es keine Substanz mehr hat und rein *reflexiv* und *abstrakt* geworden ist. Die Apperzeption liefert nämlich eine *logische* Einheit des Subjekts, die nur innerhalb des epistemologischen Kontexts zu verstehen ist. Als solche hat diese mit dem phänomenalen Ich nichts zu tun, und von da aus stellt das Subjekt einfach nur eine formale Selbstreferenz dar. Dem Abstrakten, dem von qualitativen Bestimmungen entbundenen Material, das nur in Nummern und Relationen umgewandelt wird, steht also ebenso das abstrakte Selbst gegenüber, das dem substanzlosen Subjekt gleicht. Dies ist

der „Triumph subjektiver Rationalität“ (DA, S. 43), in dem die Erkenntnis ihrem Gegenstand wesentlich untreu bleibt und beide, sowohl das Objekt als auch das Subjekt dieser Erkenntnis, nichtig gemacht werden:

„Auf das Neue zielt nach Kant das philosophische Urteil ab, und doch erkennt es nichts Neues, da es stets bloß wiederholt, was Vernunft schon immer in den Gegenstand gelegt. Diesem in den Sparten der Wissenschaft vor den Träumen eines Geistersehers gesicherten Denken aber wird die Rechnung präsentiert: die Weltherrschaft über die Natur wendet sich gegen das denkende Subjekt selbst, nichts wird von ihm übriggelassen, als eben jenes ewig gleiche Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können. Subjekt und Objekt werden beide nichtig.“ (DA, S. 43)

„Die Identität des Geistes mit sich selber, die nachmalige synthetische Einheit der Apperzeption, wird durchs bloße Verfahren auf die Sache projiziert und zwar desto rücksichtsloser, je sauberer und stringenter es sein möchte.“ (Adorno, GS 5/a, S. 18)

* * *

Nichtsdestotrotz strebt Kants Subjekt eben immer noch nach dem Objekt oder nach dem „Ding an sich“. Weil die Natur an sich für das Subjekt trotzdem unerreichbar bleibt, wird Kant gezwungen, eine Verdoppelung der Natur vorauszusetzen. Um die Objektivität des Wissens zu retten, setzt er einen Dualismus in der Natur selbst und einen Unterschied zwischen dem Objekt der Erkenntnis und dem „Ding an sich“ der Natur voraus. Diese Verdoppelung der Natur verschwindet allerdings völlig in der späteren Entwicklung des idealistischen Denkens. Man kann in der Theorie des so genannten Objektiven Idealismus beobachten, wie sich der cartesianische Dualismus *Res cogitans* und *Res extensa* – der bei Kant zum Dualismus innerhalb der Natur übertragen wird – entfaltet und später völlig verschwindet. Einen Hinweis dafür findet man bereits im Begriff der Erfahrung, welcher der idealistischen Weltanschauung eigen ist. Bei den Nachfolgern Kants bezieht sich der Begriff der Erfahrung nicht mehr auf einen materiellen Gegenstand. Bei ihnen geht es um immer höhere Stufen der Subjektivierung. Adorno behauptet,

„daß Kant sich eines Problems bewußt gewesen ist, das dann in dieser Schärfe von seinen Nachfolgern, gerade um ihrer größeren Konsequenz willen, nicht mehr gesehen worden ist, nämlich des Problems der Erkenntnis als einer Tautologie, also des Problems, daß, wenn im Grunde alles, was überhaupt erkannt

wird, nichts anderes als die erkennende Vernunft selber ist, daß es dann eigentlich gar keine Erkenntnis, sondern nur eine Art von Spiegelung der Vernunft selber gibt.“ (NS IV/4, S. 108)

Während Kant immer noch nach der Erkenntnis des „Ding an sich“ strebt, verweist der Begriff des „Nicht-Ich“ bei Fichte auf eine Auflösung jeglicher Unabhängigkeit der Objektivität. So löst sich bei Fichte – der die von Kant vollzogene Verdoppelung der Wirklichkeit in die empirische Realität und die subjektive kategoriale Apparatur überwinden wollte – dieser Dualismus völlig zugunsten des neuen Prinzips der Subjektivität auf. Fichte löst die Antinomien Kants insofern, als dass er dessen Dualität der Natur und des Geistes ablehnt.³² Für ihn gibt es nur

„das Ich, als absolutes Subjekt. Für alles Mögliche Übrige, worauf sie angewendet werden soll, muss gezeigt werden, dass *aus dem Ich* Realität darauf übertragen werde: – dass es seyn müsse, wofern das Ich sey.“ (Fichte, Werke 1, S. 98)

Hier wird der subjektive Standpunkt Kants radikalisiert, indem das Ich zum absoluten Subjekt, zum absoluten Ich, gemacht wird. Die Subjektivität ist für Fichte gleichermaßen konstitutiv für die Natur und für den Geist. Ihm geht es um eine Absolutsetzung des Ichs, indem er nach vollständiger Überwindung des Nicht-Ichs durch das Ich strebt. Das Objekt oder das Nicht-Ich wird vollkommen nichtig und von dem Ich absorbiert. Das Ich erlaubt nicht, dass etwas außerhalb seiner selbst verbleibt, es soll überhaupt kein Nicht-Ich sein: „Ich ist nothwendig Identität des Subjekts und Objekts: Subjekt-Objekt; und dies ist es schlechthin ohne weitere Vermittlung“ (Fichte, Werke 1, S. 98). Somit wird die reale Welt bei Fichte schließlich zu einem Sein-für-uns. Das „Ding an sich“ oder das Nicht-Ich wird eindeutig zum Produkt der subjektiven Vernunft. Die Verdoppelung des Gegenstandes der Erkenntnis wird daher mit dem Verschwinden der Objektivität aufgehoben:

„Zuletzt aber, da die völlige Unmöglichkeit der gesuchten Vereinigung sich zeigt, muß die Endlichkeit überhaupt aufgehoben werden; alle Schranken müssen verschwinden, das unendliche Ich muß als Eins und als Alles allein übrig bleiben.“ (Fichte, Werke 1, S. 143)

In der extrem subjektivistischen Transzendentalphilosophie Fichtes liegt letztendlich die einzige *raison d'être* der Welt darin, so Horkheimer, „dem herrischen transzendentalen

³² Fichte akzeptiert ebenso wenig die kantische Dichotomie von Verstand und Vernunft. Die Vernunft wird zu „einem absoluten Machtspruch“ ausgerufen (vgl. Fichte, Werke 1, S. 144).

Selbst eine Tätigkeit zu bieten.“ (KiV, S. 18) Für Horkheimer ist „die Beziehung zwischen dem Ich und der Natur eine der Tyrannei.“ (KiV, S. 118) Das gesamte Universum wird zum Werkzeug des Ichs, zum Objekt totaler Ausbeutung.

In Schellings und Hegels Philosophie erkennt man andererseits einen neuen Versuch, die Objektivität zu retten. Beide Denker wollen die Konsequenzen der Lehre Fichtes überwinden und dem Sein seine verlorene Würde zurückgeben. Das wesentliche Merkmal ihrer Lehre ist die Identität des Denkens und des Seins, des Begriffs und seines Gegenstands bzw. der Identität des Subjekts und des Objekts. Mit dieser Einheit hätten die Fehler, welche die subjektive Vernunft gemacht hat, korrigiert werden können. Statt der versprochenen Versöhnung und Harmonisierung des Verhältnisses zwischen Natur und Objektivität mit der Vernunft und dem Subjekt passiert jedoch genau das Gegenteil. Die Vernunft betrachtet die Natur als bloße Form ihrer eigenen Entfremdung, als Negatives ihrer selbst.

Schelling stellt das Absolute an den Anfang seiner Philosophie. In seiner Deutung von Fichtes Philosophie fasst er das absolute *Ich* als das *Absolute* oder das *Göttliche* auf. Wie zuvor bei Spinoza – der das endliche Subjekt in absolute Substanz auflöst – löst Schelling in seinem Konzept des Absoluten das endliche Objekt in das absolute Ich, in das absolute Subjekt auf. An die Stelle der spinozistischen Substanz setzt er das absolute Ich Fichtes. Wie für Spinoza *Deus sive Natura* gilt, werden für Schelling die Natur und der Geist zwei gleichrangige Attribute eines Absoluten. Die Natur wird als *der sichtbare Geist* und der Geist als *die unsichtbare Natur* begriffen:

„Denn wir wollen nicht, daß die Natur mit den Gesetzen unsers Geistes *zufällig* (etwa durch Vermittlung eines *Dritten*) zusammentreffe, sondern daß *sie selbst* nothwendig und ursprünglich die Gesetze unsers Geistes nicht nur *ausdrücke*, sondern *selbst realisiere*, und daß sie nur insofern Natur seye und Natur heiße, als sie dies thut. Die Natur sollte der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyen. *Hier* also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich seye, auflösen.“ (Schelling, Werke 5, S. 107)

Im Gegensatz zu Schelling beginnt Hegel seine Philosophie nicht mit dem „Ich“ von Fichte, sondern mit dem „Sein“. Mit dieser Akzentuierung der Objektivität will er die Idee einer objektiven Vernunft erneuern, in der eine Versöhnung zwischen der Vernunft und der Natur zu erfüllen wäre. Trotz dieses Versuchs wird aber die Natur bei Hegel letzten Endes als ein „Aus-sich-Heraustreten der *Idee*“ bzw. als „der Abfall der Idee von sich selbst“ begriffen:

„Die Natur ist *an sich*, in der Idee göttlich, aber wie sie *ist*, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der *unaufgelöste Widerspruch*. Ihre Eigentümlichkeit ist das *Gesetzsein*, das Negative, wie die Alten die *Materie* überhaupt als das non-Ens gefaßt haben. So ist die Natur auch als der Abfall der Idee von sich selbst gesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt der Äußerlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist.“ (Hegel, Werke 9, S. 27f)

Hegel versteht die Natur also als einen Zustand der Entfremdung des Geistes von sich selbst, als Abfall des Geistes, als seine Äußerlichkeit bzw. als eine Bewegung, durch die der Geist sich selbst als das hinstellt, was er an sich ist. Damit setzt er aber nicht nur die Tradition der subjektiven Vernunft fort, sondern verabsolutiert solche Vernunft. Als Folge ist bei ihm die Welt „ein einziges gigantisches analytisches Urteil“ (Phil. T. 2, S. 72; vgl. auch DA, S. 44).³³ Adorno behauptet, dass bei Hegel das tautologische Moment des aufklärerischen Denkens bis zum Ende entwickelt wird:

„daß jenes Moment der Tautologie, das ich als das der Identitätsphilosophie bezeichnet habe, schließlich von Hegel ja ausdrücklich aufgenommen wird, bei dem am Ende das Resultat der Philosophie, der ›absolute Geist‹, eigentlich dasselbe ist wie das Absolute, mit dem diese Philosophie anhebt, – nur daß eben hier alles in den Prozeß verlegt wird, der zu dieser Tautologie führt.“ (NS IV/4, S. 109)

Im absoluten Idealismus ergibt sich laut Adorno ein endlos verbreitetes Subjekt, für welches das Andere, mit ihm Nicht-Identische nur als ein Teil seiner Identität existieren kann. Dem in seiner Immanenz gefangenen Subjekt gilt alles als Moment seiner selbst. Hier kommt es zur Abschaffung der Dinge bzw. des Objekts oder der Natur:

„Die schrankenlose Expansion des Subjekts zum absoluten Geist bei ihm [Hegel; Erg. d. Verf.] hat zur Konsequenz, daß, als diesem Geist innewohnendes Moment, nicht bloß das Subjekt, sondern auch das Objekt sachhaltig und mit allem Anspruch seines eigenen Seins auftritt.“ (Adorno, GS 5/b, S. 254)

Innerhalb des Herrschaftsbereichs des entfesselten Subjekts, das von sich selbst *Anderes* nicht mehr erkennt und das *Äußere* überhaupt nicht mehr dulden kann, bildet sich ein System des Denkens, welches mit der Empirie am besten zurechtkommt. Nachdem es *Natur an sich* vernichtet und sich *Natur für uns* aneignet, steht ein solches System

³³ Zu Adornos Hegel-Kritik vgl. Guzzoni 1981, S. 36 ff und Thyen 1989, S. 162ff.

selbstverständlich mit der Natur in Harmonie. „Das System muß in Harmonie mit der Natur gehalten werden; wie die Tatsachen aus ihm vorhergesagt werden, müssen sie es bestätigen“ (DA, S. 101f). Diese Harmonie ist aber eine falsche. Sie will das Besondere nicht als solches bestehen lassen, das Singuläre als Singuläres, sondern strebt immer nach einer Assimilation, nach Einheit und Versöhnung. Diese Einheit ist dennoch nicht die Wahre. Eine Synthese zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen – wie dies bei Hegels Begriff der Fall ist – ist in der Tat eine falsche, weil sie das Besondere nicht als Besonderes erkennt, sondern nur unter seinem Begriff (d. h. unter dem Allgemeinen) ansieht. Der Begriff ist bei Hegel eine *Identität* von sich selbst (als Allgemeines) und der Sache, die Identität des Allgemeinen und des Besonderen. In dieser gewalttätigen *Identität* triumphiert das Denken, das die Herrschaft über die Natur zur totalen macht. Der Deutsche Idealismus nimmt demzufolge ihre totale Vernichtung in Anspruch: „Die Gleichung von Geist und Welt geht am Ende auf, aber nur so, daß ihre beiden Seiten gegeneinander gekürzt werden.“ (DA, S. 43)³⁴

3. 3 Denken als Identitätsdenken

In der *Dialektik der Aufklärung* findet man die folgende Argumentation: Seitdem die Menschen versucht haben, die Natur zu begreifen, haben sie diese zum Gegenstand ihrer eigenen Herrschaft gemacht. In ihr Begreifen war schon immer ein Nutzen für die Menschen miteinbezogen. Die moderne Wissenschaft hat die Nützlichkeit der Erkenntnisse zu ihrem Credo gemacht. Allerdings entledigt sich die moderne Wissenschaft im Zuge ihres Vorhabens, menschliche Befreiung durch Naturbeherrschung zu fördern, aller Sinnfragen über die Natur. Die Natur scheint ohne Bezug auf das Subjekt keinen Wert zu haben. Das Problem eines auf Herrschaft zielenden Denkens entsteht daher aus der Tatsache, dass ein solches alles beherrschendes Denken letztendlich nur das Beherrschbare erkennt. Auf dem Weg der Naturbeherrschung verschwindet nämlich der Wunsch, die Natur wirklich in ihrer Eigenbestimmtheit zu entdecken: „Es soll kein Ge-

³⁴ Vgl. dazu KiV, S. 171: „Tatsächlich aber dient jede Philosophie, die in der Behauptung der Einheit von Natur und Geist als einer angeblich höchsten Gegebenheit gipfelt, also jede Art von philosophischem Monismus, dazu, die Idee der Herrschaft des Menschen über die Natur zu zementieren, deren ambivalenten Charakter wir zeigen wollten. Die bloße Tendenz, Einheit zu fordern, stellt einen Versuch dar, den Anspruch des Geistes auf totale Herrschaft zu stützen, selbst wenn diese Einheit im Namen des absoluten Gegenteils des Geistes, der Natur, gesetzt wird.“

heimnis geben, aber auch nicht den Wunsch seiner Offenbarung.“ (DA, S. 21) Indem das Denken seinen Gegenstand zu einem idealen Konstrukt des mathematischen Denkens macht, verliert es die ursprüngliche Absicht von Erkenntnis – die Natur zu erkennen. Der ganze Prozess der Erkenntnis ist schon im Voraus entschieden und der Zweck der Erkenntnis in der Tat verraten:

„Kein Sein ist in der Welt, das Wissenschaft nicht durchdringen könnte, aber was von Wissenschaft durchdrungen werden kann, ist nicht das Sein [...] Das Vorfindliche als solches zu begreifen, den Gegebenheiten nicht bloß ihre abstrakten raumzeitlichen Beziehungen abzumerken, bei denen man sie dann packen kann, sondern sie im Gegenteil als die Oberfläche, als vermittelte Begriffsmomente zu denken, die sich erst in der Entfaltung ihres gesellschaftlichen, historischen, menschlichen Sinnes erfüllen – der ganze Anspruch der Erkenntnis wird preisgegeben.“ (DA, S. 43f)

Ein derartiger Erklärungsansatz lässt auf den Zerfall des aufklärerischen Denkens schließen. Die Ursache des Rückfalls von Aufklärung in Mythologie ist „bei der in Furcht vor der Wahrheit erstarrenden Aufklärung selbst“ (DA, S. 14) zu suchen. Der *Dialektik der Aufklärung* zufolge zeigt sich, dass es das Schicksal eines auf die Herrschaft gerichteten Denkens ist, *tautologisch* zu sein. Der Keim zu jenem Rückschritt liegt eben im Denken, welches „die Beziehung auf Wahrheit“ (DA, S. 13) verloren hat. In einem Denken, welches alles in ein bloßes Substrat menschlicher Herrschaft verwandelt, verschwindet jede Spur des Gegebenen als solchem und das Denken endet in der bloßen Erkenntnis dessen, was es selbst konstruiert hat. Die Gegebenheiten werden nicht als solche begriffen, sondern nur mittels abstrakter (Raum- und Zeit-) Kategorien eingesehen. Anders gesagt: Die Natur wird nicht als vorfindliche, sondern vielmehr als erfundene erkannt. In ihren „abstrakten raumzeitlichen Beziehungen“ wird sie schließlich nur als ein „vermittelte[s] Begriffsmoment“ wahrgenommen. Der Anspruch der Erkenntnis, die Natur als solche zu erkennen, verschwindet somit im Erkennen einer Konstruktion: „In der Verwandlung enthüllt sich das Wesen der Dinge immer als jenes, als Substrat von Herrschaft. Diese Identität konstruiert die Einheit der Natur.“ (DA, S. 25)

Die These der *Dialektik der Aufklärung*, der zufolge in der Aufklärung schließlich der ganze Anspruch der Erkenntnis preisgegeben wird, lässt sich als exemplarischer Fall dessen lesen, was im Zentrum von Adornos später *Identitätskritik* in der *Negativen Dialektik* steht. Im Großen und Ganzen lässt sich die Kritik am identifizierenden Denken beim späten Adorno als Kritik an Hegel begreifen bzw. als eine in der *Dialektik der*

Aufklärung bereits begonnene Kritik der hegelschen „Gleichung von Geist und Welt“ (DA, S. 43). Mit der schlichten Gleichsetzung von Geist und Welt, die Hegel verkündet hat, wird für Adorno die Identität der wirklichen Gegenstände mit den abstrakten Bestimmungen des Denkens behauptet. In dieser Identität sieht Adorno allerdings gleichzeitig das Ziel der Erkenntnis verfehlt. Die philosophische Frage nach dem Wesen der Natur bzw. nach dem Sein wird hier mit einer (falschen) Identitätsbehauptung von *Denken* und *Sein* gelöst. Diesen generellen Tautologieverdacht, welchen man bereits in der *Dialektik der Aufklärung* findet, ist in der *Negativen Dialektik* wiederzuerkennen:

„In Erkenntnistheorie resultiert daraus unausweichlich die falsche Konsequenz, Objekt sei Subjekt. Traditionelle Philosophie wähnt, das Unähnliche zu erkennen, indem sie es sich ähnlich macht, während sie damit eigentlich nur sich selbst erkennt.“ (ND, S. 153)

Obwohl sich der Tautologieverdacht in der *Negativen Dialektik* meistens gegen den Deutschen Idealismus richtet, bedeutet dies nicht, dass Adorno nur hier das identifizierende Denken erkennt. Für Adorno stellt sich in der Tat das Denken an sich als Identitätsdenken dar: „Denken heißt identifizieren.“ (ND, S. 17) In der hegelschen „Gleichung von Geist und Welt“ (DA, S. 43) bestätigt sich nur der Gesamtprozess der Aufklärung als einer Geschichte des identifizierenden Denkens, das in der begrifflichen Abstraktionsleistung jedes Besondere und Einzelne unter das Allgemeine subsumiert. Adorno zufolge meint das Denken zwar, die Dinge selbst zu erkennen, doch erkennt es diese nur als begriffliche (in begrifflicher Form). Das Denken glaubt, die Gesetze der Natur bzw. die Gesetze der Objektivität als Gesetze des Denkens erkennen zu können, es vergisst aber, dass diese Gesetze und die Natur im Allgemeinen nur aus seinem eigenen Prinzip erkannt werden können. Indem das Denken eine *Gleichung* macht und das Naturprinzip als ein Prinzip des Denkens bestimmt, schließt es sich in einen tautologischen Kreis ein, den Adorno auch als „Zirkel der Identifikation“ beschreibt:

„Der Zirkel der Identifikation, die schließlich immer nur sich selbst identifiziert, ward gezogen von dem Denken, das nichts draußen duldet; seine Gefangenschaft ist sein eigenes Werk. Solche totalitäre und darum partikuläre Rationalität war geschichtlich diktiert vom Bedrohlichen der Natur. Das ist ihre Schranke.“ (ND, S. 174)

* * *

Das Insistieren auf einem Widerspruch zwischen Begriff und Sache ist für Adornos Kritik des Identitätsdenkens von grundlegender Bedeutung. „Denken ist dem eigenen Sinn nach Denken von etwas“ (ND, S. 44) und heißt tatsächlich „etwas Denken“. In diesem Zusammenhang behauptet Jay Bernstein: „Wenn Denken notwendigerweise etwas Denken heißt, dann liegt jenseits jedes Begriffs das Etwas, auf dessen Verstehen er abzielt.“ (Bernstein 2006, S. 89) Das bedeutet, dass im Denken immer an eine vom Denken unabhängige Sache gedacht wird. Es existiert außerhalb des Begriffs etwas, was der Begriff zu begreifen versucht und dennoch nicht total vereinnahmen kann. In diesem Kontext besteht auch ein gewisser Grad der Abhängigkeit des Begriffs von der Sache, vom Etwas, das Adorno als „minimale Spur von Nichtidentität“ (ND, S. 139) bezeichnet:

„Das Etwas als denknötwendiges Substrat des Begriffs, auch dessen vom Sein, ist die äußerste, doch durch keinen weiteren Denkprozeß abzuschaffende Abstraktion des mit Denken nicht identischen Sachhaltigen; ohne das Etwas kann formale Logik nicht gedacht werden.“ (ND, S. 139)

Allerdings geschieht bereits in diesem „Denken von Etwas“ die erste Identifikation. Der primäre Akt des Gleichmachens im Begriff ist die Bestimmung von Etwas als Etwas, denn das Denken heißt „etwas denken“. Indem das Denken Etwas als Etwas bezeichnet, vollzieht sich schon das erste Identifizieren. Das „Sein“ wird mit dem Begriff des Seins gleichgesetzt und identifiziert. Das bedeutet für Adorno, dass das Sein als Substrat des Begriffs in dem Begriff verloren geht: „Der Begriff von Seiendem schlechthin ist nur der Schatten des falschen von Sein.“ (ND, S. 149) In diesem Sinne operiert das identifizierende Denken mit einem *begrifflichen* bzw. *abstrakten* Sein, während das *nichtbegriffliche*, d. h. *konkrete* oder *besondere* Sein in der logischen Identität des allgemeinen Begriffs untergeht.

Das Etwas, auf das der Begriff abzielt, bestimmt Adorno als das „Nichtbegriffliche“, „Nichtidentische“, „Heterogene“, „Besondere“ usw. Die höchste Sache der Philosophie liegt im Versuch, dieses Nichtbegriffliche und dem Denken selbst Heterogene in das Denken und in die Philosophie einzugliedern, wie „bei Hegel im Sinn der Identifikation des Nichtidentischen“ (NS IV/16, S. 87). „Begriffe wie der des Seins am Anfang der Hegelschen Logik bedeuten zunächst emphatisch Nichtbegriffliches; sie meinen [...]

über sich hinaus.“ (ND, S. 23) Zu ihrem Sinn gehört, dass sie sich aus ihrer eigenen Begrifflichkeit lösen möchten, um dadurch das Nichtbegriffliche zu erreichen: „In Wahrheit gehen alle Begriffe, auch die philosophischen, auf Nichtbegriffliches [...].“ (ND, S. 23) Allerdings zeigen die Begriffe gleichzeitig eine ihnen inhärente Tendenz, sich das Nichtbegriffliche *gleichzumachen*. Der Selbstwiderspruch des Denkens besteht also darin, einerseits die Tendenz in sich zu haben, über sich hinauszugehen, andererseits jedoch die entgegengesetzte Tendenz zu zeigen und das Nichtbegriffliche sich selbst gleichzumachen. In diesem Akt des „Gleichmachens“ besteht für Adorno das Prinzip des gesamten begrifflichen Denkens: „Identifizierendes Denken [ist; Erg. d. V.] das Gleichmachen eines jeglichen Ungleichen.“ (ND, S. 174)

Wie bereits von Hegel festgestellt, ist der Begriff eine Identität von sich selbst und der Realität: „Der Begriff als solcher ist nämlich selbst schon die Identität seiner und der Realität.“ (Hegel, Werke 6, S. 466) Während aber diese hegelsche Feststellung eine Identität von Begriff und Nichtbegrifflichem postuliert, scheitert der Begriff laut Adorno in Wirklichkeit daran, das Nichtbegriffliche zu begreifen und zu vergegenständlichen. Obwohl der Begriff das „Organon des Denkens“ ist, ist er gleichzeitig „die Mauer zwischen diesem und dem zu Denkenden“ (ND, S. 27). In diesem Zusammenhang vertritt Adorno die folgende Meinung:

„Identifizierendes Denken vergegenständlicht durch die logische Identität des Begriffs. Dialektik läuft, ihrer subjektiven Seite nach, darauf hinaus, so zu denken, daß nicht länger die Form des Denkens seine Gegenstände zu unveränderlichen, sich selber *gleichbleibenden* macht; daß sie das seien, widerlegt Erfahrung.“ (ND, S. 157; Hervoh. d. Verf.)

Auf der einen Seite charakterisieren die Begriffe also eine Bezugnahme auf das Nichtbegriffliche und auf der anderen Seite eine Entfernung von diesem. Sie beziehen sich auf das Nichtbegriffliche, aber nur dadurch, dass sie es sich selbst „gleichmachen“. Somit beziehen sie sich letztendlich auf sich selbst. In der Tendenz, das Nichtbegriffliche an sich selbst „anzugleichen“, entfernen sich die Begriffe vom Nichtbegrifflichen und zeigen den Charakter einer rein „abstrakten Einheit“ (ND, S. 24) mit der Sache. Sie „gleichen“ und bleiben damit in „sich befangen“ (ND, S. 23).

Die Feststellung dieser Befangenheit des Begriffs im Zauberkreis der Identifikation führt Adorno schließlich zu einer *Kritik* des identifizierenden Denkens. Diese ist vor allem einer Rettung des *Nichtbegrifflichen* oder des *Nichtidentischen* verpflichtet, welches als Gegenstand der Erkenntnis in der Identifikation des begrifflichen Denkens ver-

loren geht. Das Nichtbegriffliche geht im Begriff auf und der ursprüngliche Anspruch des Denkens wird aufgegeben. Das, was die Erkenntnis zu erkennen beansprucht, ist etwas *Unmittelbares* und durch die Erkenntnis Unberührtes. Diese Besonderheit des Gegenstandes verschwindet dadurch, dass Denken durch seinen begrifflichen Apparat alles Unmittelbare tatsächlich notwendigerweise *vermittelt* und dementsprechend nur als etwas begrifflich *Vermitteltes* erkennt. Doch es zeigt sich, dass die Vermittlung der Sache selbst dem Begriff der Sache nicht zu entsprechen vermag. Die Identität der Sache und ihres Begriffs ist nur ein notwendiger *Schein*, denn sie ist letzten Endes nur eine Identität des Denkens mit sich selbst: „Der Schein von Identität wohnt jedoch dem Denken selber seiner puren Form nach inne.“ (ND, S. 17)

Während im *Denken* die Unmittelbarkeit immer schon als mit ihrem Begriff vermittelt vorkommt, ereignet sich im *Sein* immer wieder ein wichtiger *Widerspruch*. Die Sache widerspricht ihrem Begriff und das nichtbegriffliche Ganze seiner Verdinglichung im Begriff des Ganzen. Dieses Widersprechen des Seins gegenüber dem Denken versucht das Denken *per se* auszurotten, allerdings wird der Widerspruch immer wieder reproduziert. Daher ist dieser Widerspruch „Index der Unwahrheit von Identität, des Aufgehens des Begriffenen im Begriff“ (ND, S. 17) oder der „Index falsi“ (ND, S. 311) der Identifizierung im Denken:

„Gerade das unersättliche Identitätsprinzip verewigt den Antagonismus vermöge der Unterdrückung des Widersprechenden. [...] Die Gewalttat des Gleichmachens reproduziert den Widerspruch, den sie ausmerzt.“ (ND, S. 146)

Somit erweist sich das Identitätsprinzip als das Entscheidende an Adornos Kritik des begrifflichen Denkens. Für ihn bedeutet das „unersättliche Identitätsprinzip“ des Denkens nicht bloß, dass die Begriffe es nicht schaffen, „zu den Sachen“ vorzudringen, sondern auch, dass begriffliches Denken im Akt der Identifizierung Gewalt über die Sachen ausübt: „die Gewalttat des Gleichmachens“. Der *Negativen Dialektik* zufolge tut das Denken allem, „woran es seine Synthesen übt“ (ND, S. 31) Gewalt an: „Denken übt vorweg jene Gewalt aus, die Philosophie im Begriff der Notwendigkeit reflektierte.“ (ND, S. 232) Die Ratio gerät in „unversöhnlichen Widerspruch zu der Objektivität, welcher sie Gewalt antat, indem sie sie zu begreifen vorgab“ (ND, S. 32; vgl. auch S. 163). Adorno erklärt die Gewalttat des begrifflichen Denkens wie folgt: In seinem „unersättlichen Identitätsprinzip“ toleriert das Denken überhaupt kein Verschiedenes. Es tut diesem Gewalt an, indem es sich mit dem Begriff gleichsetzt. Die „Gewalttat des Gleich-

machens“ vollzieht sich also in Form einer zwanghaften, allgemeinen Gleichsetzung von Verschiedenem (wie der des Begriffs und der Sache) (vgl. ND, S. 17, S. 155, S. 192). Näher beschreibt Adorno die Gewalttat der Identifizierung als eine Zwangsvereinigung von *Einzelheiten* und *Besonderheiten* im *Allgemeinen* des Begriffs (vgl. ND, S. 149, S. 154, S. 175, S. 199). In jeder Begriffsbildung existiert ein dem Begriff immanenter Zwang zur Verallgemeinerung des Besonderen, der ein Herrschaftsverhältnis etabliert. Da das Besondere innerhalb der Verallgemeinerung, die das Denken an ihm vollführt, nicht mehr zur Geltung kommt, ist „das Wesentliche [...] der herrschenden Allgemeinheit, dem Unwesen“ völlig entgegengesetzt (ND, S. 172). Jede Versöhnung des Besonderen und Allgemeinen im Begriff offenbart sich als Schein:

„Was strahlt, als wäre es über den Antagonismen, ist eins mit der universalen Verstrickung. Das Allgemeine sorgt dafür, daß das ihm unterworfen Besondere nicht besser sei als es selbst. Das ist der Kern aller bis heute hergestellten Identität.“ (ND, S. 306)

Allgemein gesprochen, kritisiert Adorno also das begriffliche Identitätsdenken in der *Negativen Dialektik* unter dem Gesichtspunkt der Herrschaftsproblematik. Der Gedanke an „die herrschende Allgemeinheit“ (ND, S. 172) des Denkens bzw. an die „Herrschaft des Begriffs“ (ND, S. 141), stellt das Zentrum seiner Identitätskritik dar. Dieses Motiv geht allerdings auf die *Dialektik der Aufklärung* zurück. Schon hier existiert die Idee, „die Herrschaft bis ins Denken selbst hinein als unversöhnte Natur zu erkennen“ (DA, S. 58). Ebenso wie die *Negative Dialektik* deutet die *Dialektik der Aufklärung* den begrifflichen Abstraktionsprozess des Denkens als ein Herrschaftsverhältnis oder besser gesagt als „Herrschaft in der Sphäre des Begriffs“ (DA, S. 30). Bereits gemeinsam mit Horkheimer entwickelt Adorno eine Kritik der „herrschenden Denkrichtungen“ (DA, S. 12) und verweist auf die Gewalt des Denkens: „Nur solches Denken ist hart genug, die Mythen zu zerbrechen, das sich selbst Gewalt antut.“ (DA, S. 20) Darüber hinaus wird in beiden dieser Studien die Gewalt des Denkens im *Gleichmachen* erkannt: „Was anders wäre, wird gleichgemacht. Das ist das Verdikt, das die Grenzen möglicher Erfahrung kritisch aufrichtet.“ (DA, S. 28) Bereits die *Dialektik der Aufklärung* hat nämlich festgestellt, dass in „dem Wesen der herrschenden Vernunft selber und der *ihrem Bild entsprechenden Welt*“ (DA, S. 17; Hervorh. d. Verf.) der Keim zu jenem Rückschritt enthalten ist.

In der *Negativen Dialektik* greift Adorno dieselbe Herrschaftsproblematik wieder auf und kritisiert das naturbeherrschende Verhalten des Denkens als *Identifizierung* und die exekutierende Vernunft als eine erkrankte identitätslogische Vernunft:

„Identifizierendes Denken, das Gleichmachen eines jeglichen Ungleichen, perpetuiert in der Angst Naturverfallenheit. Besinnungslose Vernunft wird verblendet bis zum Irren angesichts eines jeglichen, das ihrer Herrschaft sich entzieht. Einstweilen ist Vernunft pathisch; Vernunft wäre erst, davon sich kurieren.“ (ND, S. 174)

An einer anderen Stelle erklärt Adorno das Hauptproblem des identifizierenden Denkens als exemplarischen Fall „der Erkenntnis als einer Tautologie“ (NS IV/4, S. 108).³⁵

Im Wesentlichen sieht Adorno das Problem des identifizierenden Denkens in der Tatsache,

„daß, wenn im Grunde alles, was überhaupt erkannt wird, nichts anderes als die erkennende Vernunft selber ist, daß es dann eigentlich gar keine Erkenntnis, sondern nur eine Art von *Spiegelung der Vernunft* selber gibt.“ (NS IV/4, S. 108; Hervorh. d. V.)

³⁵ Adorno zufolge haben wir es mit einem „Zustand der Erkenntnis“ zu tun, „die dadurch trügend ist, daß je mehr sie ihrem Gegenstand auf den Leib rückt, sie ihn auch um so mehr nach sich einrichtet und ihn dadurch gewissermaßen immer weiter von sich verscheucht, so wie die Zivilisation die allerwildesten und allerprächtigen Tiere wahrscheinlich in die allerunzugänglichsten Dschungel gescheucht hat.“ (NS IV/4, S. 268)

4 Begriff der Vernunft

Üblicherweise wird in der Philosophiegeschichtsschreibung die Vernunftkritik der *Dialektik der Aufklärung* als eine Kritik der *subjektiv-instrumentellen* Rationalität beschrieben.³⁶ Die landläufige Interpretation dieser Kritik geht dahin, dass das neuzeitliche Denken und die moderne Form der Subjektivität eine Form der Rationalität setzt, in der die Vernunft im Dienst einer verabsolutierten Selbsterhaltung steht. Den Zwecken der Selbsterhaltung untergeordnet, ist die Vernunft zum bloßen Hilfsmittel im Kampf mit der Natur bzw. zum bloßen Instrument der Herrschaft geworden. Als Instrument der Selbsterhaltung wird sie auf diese Weise zu ihrem eigenen Gegenteil, zur Unvernunft (vgl. DA, S. 110).

Das vorliegende Kapitel macht es sich dagegen zur Aufgabe, diesen Widerspruch der Vernunft als einen ihr *inhärenten* aufzuzeigen. In Anknüpfung an spätere Schriften Adornos vertrete ich hier die These, dass es sich in der Konzeption der Dialektik der Aufklärung, die von Adorno weitergeführt wird, um eine Vernunftkritik handelt, nach der die Vernunft an sich ein dialektisches Naturbeherrschungsprinzip darstellt. Im Zentrum der Dialektik der Aufklärung steht keine Vernunft, die *einst* im Zuge ihrer instrumentellen Verabsolutierung zu ihrem Gegenteil geworden ist, sondern eine, die instrumentell für beliebige Zwecke angewendet werden kann, eben weil sie *immer schon* „dialektisch ihrem eigenen Begriff nach“ (ND, S. 284) zu verstehen ist.³⁷

Um diese These zu belegen, möchte ich im folgenden Kapitel zunächst eine Rekonstruktion der Vernunftkritik der *Dialektik der Aufklärung* leisten. Hier stelle ich die vernunftkritische Hauptthese auf und erörtere das Schlüsselproblem der „selbsterhaltenden Rationalität“ (DA, S. 71) bzw. der „selbsterhaltenden Vernunft“ (DA, S. 81). Daran anschließend stelle ich in einem Exkurs Horkheimers Kritik der instrumentellen Vernunft vor. Vor dem Hintergrund dessen soll Adornos Version der Vernunftkritik als

³⁶ Der von Max Horkheimer geprägte Begriff der „instrumentellen Vernunft“ ist in der *Dialektik der Aufklärung* nicht explizit zu finden. Er wird zuerst in Horkheimers öffentlichen Vorlesungen über *Society and Reason* an der Columbia University verwendet. Diese Vorlesungen wurden 1947 unter dem Titel *Eclipse of Reason* in Amerika veröffentlicht. 1967 erschien die deutsche Übersetzung unter dem Titel *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Horkheimers Begriff der instrumentellen Vernunft und ihren Unterschied zur Konzeption der Dialektik der Aufklärung werde ich im folgenden Exkurs näher beleuchten.

³⁷ Sowohl zu Veränderungen bzgl. Adornos Vernunftkritik als auch zu feinen Unterschieden zwischen Horkheimers Begriff der „subjektiv-instrumentellen“ Vernunft und Adornos Begriff der „subjektiv-identifizierenden“ oder „identitätslogischen“ Vernunft vgl. Thyen 1989, S. 102ff, S. 126ff, und S. 240ff. Vgl. auch Wellmer 2000, S. 70 ff; Schlüter 1987, S. 3ff; Bartonek 2011, S. 46ff.

genuine Fortsetzung der Konzeption der Dialektik der Aufklärung gedeutet werden. Gestützt auf Adornos Kritik der kantischen Moralphilosophie wird schließlich im zweiten Exkurs dieses Kapitels auf die Schwierigkeiten der Begründung einer Vernunftethik hingewiesen.

4. 1 Versuch einer Rekonstruktion der Vernunftkritik der *Dialektik der Aufklärung*

In der *Dialektik der Aufklärung* findet man die These, dass die Mythologie, im Gegensatz zur Aufklärung, die Vernunft nur im engen Zusammenhang mit der Totalität, d. h. auch mit der Natur, erkennt. Für die mythologischen Vorstellungen über die Natur stellt die Vernunft selber nur einen Teil der Natur dar:

„Diese [d. i. die Mythologie; Anm. d. Verf.] kennt den Geist nur als den in die Natur versenkten, als Naturmacht. Wie die Kräfte draußen sind ihr die Regungen im Inneren lebendige Mächte göttlichen oder dämonischen Ursprungs.“ (DA, S. 109)

Die Mythologie kennt nicht den „einen und identischen Geist“ (DA, S. 25). Sie versteht den menschlichen Geist als einen Teil der größeren geistigen (beseelten) Einheit. Der Geist wirkt für die Schamanen überall, sowohl in der äußeren Natur, etwa im Wind, im Regen und in der Tierwelt (vgl. DA, S. 25), als auch in der inneren menschlichen Natur – in der Fähigkeit zu denken, in den Gefühlen und Ängsten: „Es war nicht der eine und identische Geist, der Magie betrieb; er wechselte gleich den Kultmasken, die den vielen Geistern ähnlich sein sollten.“ (DA, S. 25) Die Vernunft zeigt sich für die mythische Welt als eine vielgestaltig existierende *Einheit*, nämlich als eine Verbundenheit zwischen den Göttern, den Dämonen, der Natur und uns:

„Gegenüber der Einheit solcher Vernunft sinkt die Scheidung von Gott und Mensch zu jener Irrelevanz herab, auf welche unbeirrbar Vernunft gerade seit der ältesten Homerkritik schon hinwies. Als Gebieter über Natur gleichen sich der schaffende Gott und der ordnende Geist.“ (DA, S. 25)

Im Gegensatz zur Mythologie kennt das rationale Denken nur den „erkennende[n] Geist“ (DA, S. 12) oder „de[n] subjektive[n] Geist, der die Beseelung der Natur auflöst“

(DA, S. 76). Es ist eben „der eine und identische Geist“ (DA, S. 25), welcher die Welt des rationalen Denkens beherrscht. In den aufklärerischen (rationalen) Vorstellungen über die Natur wird der Geist nicht mehr als eine „in die Natur“ versenkte Macht verstanden, sondern vielmehr im Gegensatz zur Natur existierend, d. h. als eine der Natur entgegengesetzte, erkennende Kraft der Menschen, mit der sie die Herrschaft über die Natur erlangt:

„Aufklärung [...] nimmt Zusammenhang, Sinn, Leben ganz in die Subjektivität zurück, die sich in solcher Zurücknahme eigentlich erst konstituiert. Vernunft ist ihr das chemische Agens, das die eigene Substanz der Dinge in sich aufsaugt und in die bloße Autonomie der Vernunft selbst verflüchtigt.“ (DA, 109)

In der Aufklärung wurde mit anderen Worten die Vernunft als eine naturbeherrschende Kraft des Subjekts betrachtet, als sein „chemische[s] Agens“ im Kampf mit der Natur: „Als Gebieter über Natur gleichen sich der schaffende Gott und der ordnende Geist.“ (DA, S. 25)

Die *Dialektik der Aufklärung* stellt fest: Die Rationalität, welche sich durch die Aufklärung etabliert hat, ist die „selbsterhaltende Rationalität“ (DA, S. 71). Während die Mythologie den Geist nur als eine in die Natur versenkte Macht kannte, kennt die Aufklärung nur einen von der Natur getrennten und ihr entgegengesetzten Geist, d. h. einen „naturbeherrschende[n] Geist“ (DA, S. 76). Allgemein gesprochen, wurde der Geist in der Aufklärung als subjektiver Teil Tätigkeit der Naturbeherrschung wahrgenommen bzw. als eine Fähigkeit des Subjekts, die adäquaten Mittel für seine *Selbsterhaltung* zu finden (wobei die Gesellschaft ebenso als ein Subjekt betrachtet werden kann). Gleichgültig, ob in Bezug auf Individuum oder Gesellschaft, wird die Selbsterhaltung in der Aufklärung zum Prinzip der Rationalität erhoben. Der Geist wird als bloßes Instrument der Selbsterhaltung verstanden. Sein Imperativ ist der Kampf mit der Natur und das Prinzip das Selbstinteresse. In der Aufklärung wird der Ursprung der Rationalität im Prinzip der Selbsterhaltung verortet.

Das Entscheidende an der Position Adornos und Horkheimers in der *Dialektik der Aufklärung* ist bekanntlich, dass in der Herausbildung einer „selbsterhaltenden Rationalität“ (DA, S. 71) die Vernunft, welche nur auf die subjektiven Zwecke ausgerichtet ist, schließlich nichts anderes als einzig den Zweck der Selbsterhaltung zulässt. Für die „selbsterhaltende Vernunft“ (DA, S. 81) existiert nur das, was der Selbsterhaltung nutzen kann, alles andere wird negiert und nicht berücksichtigt. Die Vernunft wird zum

Regulator des Verhältnisses von adäquaten Mitteln und dem Hauptzweck der Selbsterhaltung. Als solcher wird sie zum bloßen „Hilfsmittel“ oder „Werkzeug“:

„Der technische Prozeß, zu dem das Subjekt nach seiner Tilgung aus dem Bewußtsein sich versachlicht hat, ist frei von der Vieldeutigkeit des mythischen Denkens wie von allem Bedeuten überhaupt, weil Vernunft selbst zum bloßen Hilfsmittel der allumfassenden Wirtschaftsapparatur wurde. Sie dient als allgemeines Werkzeug, das zur Verfertigung aller andern Werkzeuge taugt, starr zweckgerichtet, verhängnisvoll wie das genau berechnete Hantieren in der materiellen Produktion, dessen Resultat für die Menschen jeder Berechnung sich entzieht. Endlich hat sich ihr alter Ehrgeiz, reines Organ der Zwecke zu sein, erfüllt.“ (DA, S. 47)

* * *

In dem Exkurs *Juliette oder Aufklärung und Moral* wird die Kritik an der instrumentellen Form der Vernunft als eine Kritik der *formalen* Vernunft dargelegt. Hier setzt Horkheimer die Vernunftkritik als eine Kritik des kantischen „von der Vernunft geleitete[n] Verstand[es]“ (DA, S. 100) fort und stellt fest, dass eben die kantische *reine* Vernunft zu einer abstrakten formalen Funktion des Denkmechanismus wird: „Vernunft ist das Organ der Kalkulation, des Plans, gegen Ziele ist sie neutral, ihr Element ist die Koordination“ (DA, S. 107). Den Prozess, in welchem sich die Vernunft zu dieser „inhaltslosen Verfahrensweise“ (DA, S. 110) macht, beschreibt Horkheimer als „Formalisierung der Vernunft“ (DA, S. 111). Es handelt sich dabei um einen Prozess, in welchem sich die Vernunft sowohl von allem Dogmatismus, allen Vorurteilen und der Mythologie als auch von allen äußeren Interessen und inhaltlich gefüllten Zielen befreit und sich letzten Endes zu der reinen „formalen Vernunft“ (DA, S. 136) wandelt. Diesbezüglich wird in der *Dialektik der Aufklärung* folgendermaßen argumentiert:

„Nichts wird von der Vernunft beigetragen als die Idee systematischer Einheit, die formalen Elemente festen begrifflichen Zusammenhangs. Jedes inhaltliche Ziel, auf das die Menschen sich berufen mögen, als sei es eine Einsicht der Vernunft, ist nach dem strengen Sinn der Aufklärung Wahn, Lüge, ›Rationalisierung‹, mögen die einzelnen Philosophen sich auch die größte Mühe geben, von dieser Konsequenz hinweg aufs menschenfreundliche Gefühl zu lenken. Die Vernunft ist ›ein Vermögen ..., das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten‹.“ (DA, S. 101)

Die These der *Dialektik der Aufklärung* ist folgende: Wegen ihrer Formalität verhält sich die Vernunft den inhaltlichen Zielen unseres Handelns gegenüber indifferent. Gerade dadurch, dass sie sich von allen Zielen befreit, stellt sie sich den verschiedensten Zielen zur Verfügung. „Sie ist zur zwecklosen Zweckmäßigkeit geworden, die eben deshalb sich in alle Zwecke spannen läßt. Sie ist der Plan an sich betrachtet.“ (DA, S. 108) Einmal von jeglicher immanenten Zweckmäßigkeit befreit, kann sie nur zum allgemeinen Mittel oder Instrument für alle möglichen Zwecke werden. Gereinigt von allen Interessen und Zielen, ist die reine Vernunft gänzlich als bloßes Instrument und Werkzeug der Kalkulation und Planung zu betrachten:

„Da sie inhaltliche Ziele als Macht der Natur über den Geist, als Beeinträchtigung ihrer Selbstgesetzgebung entlarvt, steht sie, formal wie sie ist, jedem natürlichen Interesse zur Verfügung.“ (DA, S. 106)

In der Praxis heißt das, dass die Vernunft jedem möglichen Zweck überlassen wird, unfähig, deren Legitimität zu hinterfragen. Sie wird jeder Präention beraubt, selbst die Zwecke oder die Ziele der Praxis zu begründen. Sie wird zum bloßen Mittel, neutral gegenüber den Zielen: „Jedes inhaltliche Ziel, auf das die Menschen sich berufen mögen, als sei es eine Einsicht der Vernunft, ist nach dem strengen Sinn der Aufklärung Wahn, Lüge, ‚Rationalisierung‘ [...]“. (DA, S. 101) Wegen ihrer Formalität ist die Vernunft einfach ein Werkzeug in den Händen all derer, die sie für ein willkürliches Ziel einsetzen wollen. Eine solche Vernunft ist befreit von der Bürde des Nachdenkens über die objektive Zweckmäßigkeit, befreit auch von der Beurteilung des Inhaltes gegebener Ziele. Sie besitzt keine Kriterien dafür, welche Ziele wünschenswert sind. Gegenüber der Frage, ob etwas wünschenswert, moralisch oder unmoralisch ist, verhält sie sich völlig indifferent. Vom Standpunkt einer solchen Vernunft aus ist es prinzipiell gleichgültig, ob ein Betrieb gut organisiert ist oder Menschen systematisch gequält werden:

„Solange man davon absieht, wer Vernunft anwendet, hat sie nicht mehr Affinität zur Gewalt als zur Vermittlung, je nach der Lage von Individuum und Gruppen läßt sie Frieden oder Krieg, Toleranz oder Repression als das Gegebene erscheinen.“ (DA, S. 106)

„Die reine Vernunft wurde zur Unvernunft, zur fehler- und inhaltslosen Verfahrensweise.“ (DA, S. 110)

Zu konstatieren gilt es nach alledem, dass mit der instrumentellen Vernunft die Barbarei gesetzt ist. Mit der Herausbildung der *instrumentellen* Rationalität, einer Form, bei der die Vernunft nicht fähig ist, die Zwecke autonom zu bestimmen bzw. ein normatives Orientierungswissen aus sich heraus zu erzeugen, tritt für die ganze Sphäre des menschlichen Handelns wie auch für die Morallehre ein großes Problem hervor. Mit einer solchen Vernunft verliert die Menschheit, so die These der *Dialektik der Aufklärung*, das wichtigste Mittel im Kampf gegen die Barbarei. Denn diese Vernunft kennt weder eine Grenze in der Unterwerfung der Natur noch gibt sie den Herrschenden eine solche vor: „Das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranken, weder in der Versklavung der Kreatur noch in der Willfährigkeit gegen die Herren der Welt.“ (DA, S. 20)

Während die klassischen Philosophen des Bürgertums (wie Kant) die Vernunft in engem Zusammenhang mit der Moral verstanden haben, zeigt sich nun, dass die formalisierte Vernunft imstande ist, Untaten jeder Art zu rechtfertigen. Als immer verfügbares Werkzeug ist die Vernunft überhaupt nicht in der Lage, die praktische Tätigkeit zu begründen. Es ist somit unmöglich, vernünftige Argumente gegen die Untat zu finden bzw. „aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen“ (DA, S. 140). Da die Ziele der Vernunft weder gut noch schlecht sind, kann für die Vernunft an sich weder eine größere Affinität zur Moral als zur Unmoral noch eine stärkere Neigung zu gegenseitigem Respekt als zur Gewalt behauptet werden. Für die Vernunft gibt es, ihrer konsequenten Reinheit nach, keinen inhärenten Grund, die Moralität gewisser Handlungen zu verteidigen. In Bezug auf die ethischen Ziele ist sie genauso formal und instrumentell wie im theoretisch-kognitiven Bereich. Die Formalisierung der Vernunft vernichtet die Möglichkeit der vernünftigen Konstituierung der Moral überhaupt. In einem solchen Rationalitätszusammenhang bleibt jeder Versuch einer Ausweitung der Moralität notwendigerweise eine Utopie:

„In der Gesellschaft wie sie ist, bleibt trotz der armseligen moralistischen Versuche, die Menschlichkeit als rationalstes Mittel zu propagieren, Selbsterhaltung frei von der als Mythos denunzierten Utopie.“ (DA, S. 110)

Der *Dialektik der Aufklärung* zufolge stellt daher selbst der kantische Versuch, eine Vernunftethik zu begründen und die moralische Handlung vernünftig zu verteidigen, nur einen ohnmächtigen Versuch der Gesellschaft dar, die Norm der zivilisatorischen Ordnung zu einem Zeitpunkt zu retten, an dem es dafür keine realen, d. h. materiellen Interessen der Einzelnen gibt:

„Die Morallehren der Aufklärung zeugen von dem hoffnungslosen Streben, an Stelle der geschwächten Religion einen intellektuellen Grund dafür zu finden, in der Gesellschaft auszuhalten, wenn das Interesse versagt [...] Es ist der übliche Versuch des bürgerlichen Denkens, die Rücksicht, ohne welche Zivilisation nicht existieren kann, anders zu begründen als durch materielles Interesse und Gewalt, sublim und paradox wie keiner vorher, und ephemere wie sie alle. Der Bürger, der aus dem kantischen Motiv der Achtung vor der bloßen Form des Gesetzes allein einen Gewinn sich entgehen ließe, wäre nicht aufgeklärt, sondern abergläubisch – ein Narr. Die Wurzel des kantischen Optimismus, nach dem moralisches Handeln auch dort vernünftig sei, wo das niederträchtige gute Aussicht habe, ist das Entsetzen vor dem Rückfall in die Barbarei.“ (DA, S. 104 f)³⁸

4. 2 Exkurs: Über subjektive und objektive Vernunft

Wie bereits bekannt, stellt das Buch *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* Horkheimers einen Versuch dar, an die radikale Vernunftkritik aus der *Dialektik der Aufklärung* anzuschließen, um eine Lösung für die Ambivalenz der selbsterhaltenden Rationalität zu finden. In dieser Studie, die zur selben Zeit wie die *Dialektik der Aufklärung* entstand, erarbeitet Horkheimer die Idee von der Krankheit der Vernunft. Hier erkennt der Autor im Anschluss an die Idee der Dialektik der Aufklärung, dass die „Krankheit der Vernunft“ tatsächlich „in ihrem Ursprung“ gründet bzw. in „dem Verlangen der Menschen, die Natur zu beherrschen“ (KiV, S. 176). Diese Erkrankung beschreibt Horkheimer somit weder als etwas, was dem Geist von außen oder zufällig zukommt, noch als das Resultat seiner falschen Anwendung, sondern vielmehr als etwas, was ihm inhärent ist. Er stellt nicht die These auf, dass die Vernunft eines Tages schlicht krank geworden sei, sondern, dass es etwas in der Vernunft selbst gäbe, was sie notwendigerweise zu einer Krankheit mache. Horkheimer postuliert also, die Vernunft sei nicht in einem historischen Moment erkrankt, sondern sie sei mit dieser Krankheit geboren:

„Wollte man von einer Krankheit sprechen, welche die Vernunft befällt, so sollte diese Krankheit nicht so verstanden werden, als hätte sie die Vernunft in irgendeinem historischen Augenblick heimgesucht, sondern als untrennbar vom Wesen der Vernunft in der Zivilisation, wie wir sie bis jetzt gekannt haben. Die Krankheit der Vernunft gründet in ihrem Ursprung, dem Verlangen der Men-

³⁸ Vgl. dazu Habermas 2007, S. 147: „Hinter den asketischen Idealen und den Richtigkeitsansprüchen der universalistischen Moral verbergen sich Selbsterhaltungs- und Herrschaftsimperative.“

schen, die Natur zu beherrschen, und die ‚Genesung‘ hängt von der Einsicht in das Wesen der ursprünglichen Krankheit ab, nicht von einer Kur der spätesten Symptome.“ (KiV, S. 176)

Ebenso, wie in der *Dialektik der Aufklärung* das Problem der Vernunft in ihrem Verhältnis zur Natur liegt, identifiziert Horkheimer auch in *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* die Ursache der Krankheit des Geistes in seiner Beziehung zur Natur. Diese besteht, hegelianisch gesagt, in der Tatsache, „daß die Vernunft die Welt beherrscht“ (Hegel, Werke 12, S. 20). Weil die Vernunft nämlich aus dem menschlichen Trieb zur Naturbeherrschung heraus geboren wird, wird sie als kranke Vernunft geboren. Die Krankheit der Vernunft hat ihren Ursprung im Trieb der Menschen, die Natur zu beherrschen. „Die Vernunft als ein natürliches Organ zu betrachten, entkleidet sie nicht der Tendenz zur Herrschaft, stattet sie nicht mit größeren Möglichkeiten zur Versöhnung aus.“ (KiV, S. 134)

In Horkheimers *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* entstammt die Vernunft dem Verlangen der Menschen, die Natur zu beherrschen. Damit folgt Horkheimer der Bestimmung aus der *Dialektik der Aufklärung*, dass die Vernunft mit Herrschaft wesentlich verstrickt ist. Allerdings postuliert er – und hier zeigt sich der bedeutende Unterschied zwischen den Vernunftkonzeptionen der *Dialektik der Aufklärung* und *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* – die Existenz einer „gesunden“ und „guten“ Vernunft. Zwar erkennt Horkheimer, dass die Vernunft wesentlich mit Herrschaft verflochten ist, jedoch erklärt er diesen Zusammenhang zwischen der Vernunft und der Naturbeherrschung im Lichte eines *Übergangs* von der *objektiven* zur *subjektiven* Vernunftkonzeption. Er unterscheidet nämlich zwischen einer objektiven Vernunft als umfassendes System alles Seienden einschließlich des Menschen und seiner Zwecke und einer subjektiven Vernunft als Fähigkeit der Klassifikation, des Schließens, der Deduktion, also des abstrakten Funktionierens des Denkmechanismus.

Sowohl der objektive Begriff der Vernunft als auch der subjektive waren, so Horkheimer, in gewisser Weise seit Anbeginn der Zivilisation im Denken anwesend. Die großen philosophischen Systeme waren um die objektive Vernunft bemüht und hatten ihre Höhepunkte in der griechischen Philosophie wie auch später im Deutschen Idealismus. Das Subjektive wurde erst durch die neuzeitliche Tradition der Aufklärung, nämlich mit der Entstehung der modernen Form des Subjekts in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens gerückt. Es erlebte seinen Aufstieg mit dem Fortschritt der Wissenschaft und der Technologie, der alles Wesentliche in subjektive Selbsterhaltung verwandelte:

„Mit der Ausbildung einer eigenen Logik, mit der Verselbstständigung des Subjekts, seiner Distanzierung von der Welt als bloßem Material, entsteht im Widerspruch [...] Vernunft, die formale, ungebundene, ihrer selbst gewisse Ratio.“ (Horkheimer 1952, S. 5)

Weil die subjektivistische Idee der Vernunft die objektivistische besiegelt, wird es für uns heutzutage fast unmöglich, die alte Vorstellung des objektiven Geistes richtig zu verstehen: „Die Vernunft selbst erscheint als der Sprachgewohnheit entstiegene Ge- spenst.“ (Horkheimer, GS 5/b, S. 322) In der Tatsache, dass heute eine objektive Ver- nunft gar nicht erst gedacht oder dass eine solche Idee sogar als Wahn bestritten wird, besteht für Horkheimer die „Krise der Vernunft“. So lautet seine Diagnose der zeitge- nössischen Rationalität:

„Die gegenwärtige Krise der Vernunft besteht im Grunde in der Tatsache, dass das Denken auf einer bestimmten Stufe entweder die Fähigkeit verlor, eine sol- che Objektivität überhaupt zu konzipieren, oder begann, sie als einen Wahn zu bestreiten.“ (KiV, S. 30)

Somit fällt Horkheimers Urteil in *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* über die ge- schichtliche Entwicklung der Vernunft negativ aus. Er beschreibt den ganzen Prozess der Aufklärung als einen Prozess der Formalisierung bzw. Instrumentalisierung³⁹ der Vernunft, in dem sich die Vernunft der Natur immer mehr entgegensetzt und diese zum Zwecke der subjektiven Selbsterhaltung beherrscht. Die Vernunft wird zur *instrumen- tellen* Vernunft. Aufgrund dieses Übergangs bzw. der Spaltung zwischen den zwei Ver- nunftformen entsteht die Krise der Vernunft und somit der Aufklärung.

Das Entscheidende an der These Horkheimers besteht in der Tatsache, dass Horkheimer die Vernunftkrise eben nur in der *modernen* Form der Vernunft sieht. In seinem Aufsatz *Zum Begriff der Vernunft* spricht er davon, dass tatsächlich von der subjektiven Ver- nunft und ihrer Krise die Rede ist. Hier wird behauptet, gerade die subjektive Vernunft sei aus dem menschlichen Trieb der Naturbeherrschung geboren und aufgrund ihres Ursprungs erkrankt: „In der Krise der subjektiven Vernunft geht es um deren eigenes Wesen, nicht bloßen Mißbrauch oder bloße Ahnungslosigkeit.“ (Horkheimer 1952, S. 11) Mit anderen Worten: Horkheimer richtet sein Misstrauen nicht gegen das Wesen der Vernunft an sich, sondern gegen das Wesen der *subjektiven* Vernunft, d. h. gegen eine

³⁹ Oft werden die Begriffe der Subjektivierung, Instrumentalisierung und Formalisierung bei Horkheimer synonym benutzt. Vgl. Horkheimer, GS 5/b, S. 320ff.

spezifische Form des Vernunftgebrauchs, welcher sich erst in der Neuzeit unter der Herrschaft des Selbsterhaltungsprinzips als Zweckrationalität oder instrumentelle Rationalität durchgesetzt hat.⁴⁰

Da die subjektive, „zwecksetzende Vernunft“ (Horkheimer 1952, S. 5f) nur auf das Subjekt und sein Selbstinteresse ausgerichtet ist, befreit sie sich von allen metaphysischen Aufgaben, welche der objektiven Vernunft zugeschrieben sind. Sie leugnet tatsächlich den Anspruch, objektives Interesse zu ergründen. Während die objektive Vernunft eine metaphysische Ausrichtung auf die Gesamtheit hat, begrenzt sich die subjektive Vernunft auf eine kognitive Dimension des Subjekts. Damit verliert sie aber im Rahmen der ethischen Aussagen ihre Sinnhaftigkeit. Von einer intelligiblen Gesetzlichkeit des allgemein Seienden kann überhaupt keine Rede mehr sein. Die handlungsrelevante Ordnung der Welt steht nicht mehr in einem notwendigen Zusammenhang mit der Ethik. Es ist dann tatsächlich nicht mehr möglich, Zwecke ohne Bezug auf das Subjekt und seine Selbsterhaltung zu begründen. Da die Vernunft die Ziele nicht mehr zu be-

⁴⁰ Der wesentliche Unterschied zwischen den zwei verschiedenen Vernunftkonzeptionen ist am besten zu erfassen, wenn man darauf achtet, wie die Ziele und Zwecke unseres praktischen Handelns gewertet werden. In den Konzeptionen der objektiven Vernunft liegt „der Nachdruck mehr auf den Zwecken als auf den Mitteln“ (KiV, S. 28). Horkheimers Erklärung dafür ist die folgende: Weil die Vernunft in diesen Konzeptionen hauptsächlich in der Erkenntnis der objektiven Wahrheit besteht, erlaubt ihr diese objektivistische Weltanschauung auch, die Zwecke objektiv, d. h. an sich selbst und unabhängig von ihrer möglichen Beziehung zu dem Subjekt des Wissens zu betrachten. Die großen objektiven Systeme (wie die antiken oder die des Deutschen Idealismus) begreifen die Vernunft als einen Teil der umfassenden Vernünftigkeit oder als universelle Einsicht, die nicht nur die menschlichen Handlungen bestimmen kann, sondern auch die objektiven Formen des Lebens, wie die Gesellschaft, Moral, Tradition und überhaupt menschliche Beziehungen. Nur in einer solchen Weltanschauung, in welcher die Vernunft ein innewohnendes Prinzip der Realität darstellt, können ewige Ideen und Ideale den Menschen als Ziele gelten. Erst mit einer objektiven Konzeption der Rationalität ist es Horkheimer zufolge möglich, eine Idee oder eine Institution als gut oder vernünftig an sich selbst zu beurteilen.

In der subjektivistischen Weltanschauung wird die Vernunft vor allem als „subjektives Vermögen des Geistes“ (KiV, S. 28) verstanden. Als solches Vermögen befasst sich die Vernunft in erster Linie mit den Mitteln des Handelns, während die Zwecke und Ziele unberücksichtigt bleiben. Diese werden selbstverständlich und unbestritten als „subjektive“ betrachtet. Der Gegenstand solcher Vernunft ist also nicht die Vernünftigkeit der Zwecke, sondern die Anwendung bestimmter Mittel in Bezug auf die subjektiv im Voraus vorgegebenen Ziele: „Befasst sie sich überhaupt mit Zwecken, dann hält sie es für ausgemacht, daß auch diese vernünftig im subjektiven Sinne sind, d. h. daß sie dem Interesse des Subjekts im Hinblick auf seine Selbsterhaltung dienen – sei es die des einzelnen Individuums oder die der Gemeinschaft, von deren Fortbestand der des Individuums abhängt.“ (KiV, S. 27. Vgl. auch Horkheimer 1952, S. 5.)

Horkheimer hebt auch hervor, dass selbst dann, wenn sich die subjektive Vernunft tatsächlich mit den Zielen beschäftigen würde, sie bloß prüfen könnte, ob die Ziele als Mittel für andere Ziele benutzt werden könnten, also wieder nur instrumentell: „Es gibt kein vernünftiges Ziel an sich, und es wird sinnlos, den Vorrang eines Zieles gegenüber anderen unter dem Aspekt der Vernunft zu diskutieren. Vom subjektiven Ansatz her ist eine solche Diskussion nur möglich, wenn beide Ziele einem dritten und höheren dienen, d. h. wenn sie Mittel, keine Zwecke sind.“ (KiV, S. 29)

Der subjektive Vernunftbegriff ist daher instrumentelle Vernunft. Diese ist eine Abschätzung der Zweckmäßigkeit der Mittel. Jede Tätigkeit ist ein Werkzeug für etwas anderes. Nur und nur dadurch gewinnt sie einen Sinn: „Letzten Endes erweist sich subjektive Vernunft als die Fähigkeit, Wahrscheinlichkeiten zu berechnen und dadurch einem gegebenen Zweck die richtigen Mittel zuzuordnen.“ (KiV, S. 29)

stimmen imstande ist, wird die Annahme von Idealen und leitenden Prinzipien unseres Handelns von der Vernunft unabhängig:

„Wenn die subjektivistische Ansicht stichhaltig ist, kann das Denken nicht helfen zu bestimmen, ob irgendein Ziel an sich wünschenswert ist.“ (KiV, S. 31)

„Man könnte sagen, dass die Geschichte der Vernunft oder der Aufklärung seit ihren Anfängen in Griechenland bis zur Gegenwart zu einem Zustand geführt hat, in dem selbst das Wort Vernunft beargwöhnt wird, zugleich irgendeine mythologische Wesenheit zu bezeichnen. Vernunft hat sich selbst als ein Medium ethischer, moralischer und religiöser Einsicht liquidiert.“ (KiV, S. 40)

Im Großen und Ganzen sieht Horkheimer das Hauptproblem der subjektiven Vernunft im Prinzip der Selbsterhaltung, dem sie seit Beginn der Neuzeit untergeordnet ist. „Die Idee der Selbsterhaltung“ ist „das Prinzip, das die subjektive Vernunft zum Wahnsinn treibt“ (KiV, S. 176). Nichtsdestotrotz ist aber gerade diese Idee für Horkheimer gleichzeitig eine, „die die objektive Vernunft vor demselben Schicksal bewahren kann“ (KiV, S. 176). Horkheimer kritisiert nämlich das Prinzip der Selbsterhaltung, jedoch glaubt er, dass gerade dieses Prinzip eine „gesunde“ Vernunft erzeugen könne.

Im Versuch, eine Konzeption der „guten“ und „gesunden“ Vernunft ans Licht zu bringen, weist Horkheimer auf die Mängel der beiden Vernunftformen hin, übernimmt jedoch ihre positiven Aspekte. Während die subjektive Konzeption der Vernunft die Selbstständigkeit des Seins verleugnet, weil das Sein seinen Sinn nur als Gegenstand der wissenschaftlichen und technischen Intervention gewinnt, leugnet das ganze bisherige objektive Konzept der Vernunft die Selbstständigkeit der menschlichen Subjektivität – als seien die Einzelnen und ihre Leidenschaften nur die Werkzeuge des objektiven Geistes, der unweigerlich nach seinen Zielen vorgeht. Weil das objektive Konzept der Vernunft einen objektiven Sinn überall zu erkennen ermöglicht, verursacht es gleichzeitig, dass das Einzelne oder das Subjektive vernachlässigt wird. Auf der anderen Seite erkennt die subjektive Vernunft das Subjekt und seine Interessen (wie das der Selbsterhaltung) an, dennoch im Kampfe gegen alle objektiven Interessen verliert sie ihre Autonomie, die eigentlich ihr Ziel ist. Sie stellt sich letztendlich allen möglichen (subjektiven) Interessen zur Verfügung.

Dementsprechend will Horkheimer aus der Konzeption der objektiven Vernunft den Begriff der Natur (bzw. des Seins) übernehmen, denn die Natur wird von ihm nicht nur als Gegenstand der subjektiven Herrschaft verstanden, sondern auch als etwas, was eine Art der Selbstständigkeit besitzt und unabhängig vom Subjekt betrachtet werden sollte.

Das Moment der Objektivität ist aufzubewahren, denn in ihm spiegelt sich die vernünftige Ordnung selber. In diesem Zusammenhang lobt Horkheimer die großen Systeme, in welchen die objektive Ordnung des Vernünftigen als das höchste Bestreben für das Denken und das Subjekt aufbewahrt bleibt. Der Maßstab für individuelle Gedanken und Handlungen ist nicht der Mensch, sondern die Vernünftigkeit der objektiven Totalität. Alle solche Systeme halten an der Vorstellung fest, dass es eine vernünftige Struktur gibt, welche der Wirklichkeit inhärent ist. Im objektiven Sinne ist die Vernunft also ein Prinzip, das der Wirklichkeit innewohnt. Sie existiert als eine objektive Struktur sowohl in der Natur als auch im Subjekt und in der Beziehung zwischen selbigen. Sie wird nicht als subjektive Leistung verstanden, sondern als umfassendes System oder Prinzip, welches dem ganzen Wesen der Wirklichkeit inhärent ist. Nach der objektivistischen Vorstellung der Antike ist die Vernunft auch in einem engen Zusammenhang mit der sozialen Realität und der Natur zu sehen. Die Existenz der Vernunft zeigt sich für die Griechen überall, in der Geschichte ebenso wie in der Natur. Diese objektive Konzeption der Vernunft ist also auf das Ganze allen Seins bezogen. Sie ist nicht nur in den Menschen und ihrer praktischen Tätigkeit zu finden, sondern genauso in der Natur, in den gesellschaftlichen Einrichtungen und im Aufbau der Wertesysteme. Hier ist die Rede von einer gewissen Art der Totalität, die den individuellen Lebensentwurf genauso einschließt wie allgemeine gesellschaftliche Verhältnisse, Institutionen und soziale Prozesse. Horkheimer hebt hervor, dass

„die Frage nach Vernunft oder Unvernunft [...] auch auf das objektive Sein anwendbar [sei], auch [auf] die Beziehung zwischen den einzelnen Menschen wie der sozialen Klassen, auf gesellschaftliche Institutionen, ja, auf die außermenschliche Natur [...]“ (Horkheimer 1952, S. 6)

Zugleich ist es für Horkheimer genauso wichtig, aus dem subjektiven Konzept der Vernunft die Idee der Selbsterhaltung zu übernehmen, denn das menschliche Leben ist für Horkheimer (genauso wie für Adorno) etwas, was nie – auch nicht zugunsten der objektiven Wahrheit – entwertet werden darf. Die Idee der Selbsterhaltung muss daher als ein Schutz vor völliger Entwertung und Zerstörung des menschlichen Lebens erhalten bleiben. Das Moment des Individuellen oder Einzelnen soll als Gegensatz zur Verallgemeinerung des gesellschaftlichen Prozesses aufbewahrt werden. So wird die Idee der Selbsterhaltung zu einem wichtigen Faktor jeder gesellschaftlichen Theorie, welche für sich beansprucht, einen emanzipatorischen Charakter zu besitzen:

„Sowohl die Getrenntheit als auch die wechselseitige Verbundenheit der beiden Begriffe muß verstanden werden. Die Idee der Selbsterhaltung, das Prinzip, das die subjektive Vernunft zum Wahnsinn treibt, ist zugleich die Idee, die die objektive Vernunft vor demselben Schicksal bewahren kann. Auf die konkrete Wirklichkeit angewandt, bedeutet dies, daß nur eine Definition der objektiven Ziele der Gesellschaft, die den Zweck der Selbsterhaltung des Subjekts einschließt, die Achtung vor dem individuellen Leben, es verdient, objektiv genannt zu werden.“ (KiV, S. 176)

Somit verteidigt Horkheimer im Gegensatz zur modernen Form der subjektiven Rationalität letzten Endes eine objektive Form der Vernunft, und zwar eine solche, die die wichtigen Elemente des subjektiven Konzepts in sich einbezieht. Nur eine objektive Vernunft, die fähig ist, die subjektiven Ziele der Selbsterhaltung und des individuellen Lebens in die Definition der objektiven Ziele einzuschließen, verdient, „objektiv genannt zu werden.“ (KiV, S. 176)⁴¹

4. 3 Dialektik der Vernunft

4. 3. 1 Vernunft und Selbsterhaltung

Ohne nun weiter auf die Differenzierung von objektiver und subjektiver Vernunftkonzeption einzugehen, möchte ich den spezifischen Unterschied zwischen Horkheimers Konzept der instrumentellen Vernunft und dem der Dialektik der Aufklärung aufzeigen. Die Vernunftkonzeption, welche Horkheimer in *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* vertritt, unterscheidet sich nämlich bedeutend von der Konzeption der Dialektik der Aufklärung, und zwar darin, dass in jener das Moment der *Dialektik* in der Tat verloren geht. Während in der *Dialektik der Aufklärung* von der Dialektik der Vernunft die Rede ist, spricht Horkheimer in *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* im Grunde über zwei

⁴¹ Gerade in diesem Zusammenhang lobt Horkheimer wieder die großen Systeme bzw. die alten Griechen, die Scholastik und den Deutschen Idealismus, denn diese haben, so der Autor, die subjektive Dimension der Vernunft nie völlig ausgeschlossen. In ihrem Begriff des objektiven, in der Natur verankerten Geistes ist die Bedeutung der Vernunft, der menschlichen oder subjektiven Fähigkeit der Erwägung und die subjektive Tätigkeit zu sein, integriert: „Dieser Begriff von Vernunft schloß subjektive Vernunft niemals aus, sondern betrachtete sie als partiellen, beschränkten Ausdruck einer umfassenden Vernünftigkeit, von der Kriterien für alle Dinge und Lebewesen abgeleitet wurden [...] Vernunft im eigentlichen Sinne als Logos oder ratio war immer wesentlich aufs Subjekt bezogen, auf sein Denkvermögen. Alle Termini, von denen sie bezeichnet wird, waren einmal subjektive Ausdrücke; so leitet der griechische Terminus sich her von *legein*, »sagen«, und bezeichnet das subjektive Vermögen der Sprache.“ (KiV, S. 28ff)

verschiedene Vernunftformen. Diese sind durch keine Dialektik bestimmt, sondern durch den historischen Verlauf des menschlichen Denkens. Zwar redet Horkheimer über eine dem Geist inhärente Krankheit – über die Krankheit, welche die Vernunft nicht „in irgendeinem historischen Augenblick“ (KiV, S. 176) trifft –, jedoch vermutet er gleichzeitig, dass diese Krankheit doch „auf eine[r] bestimmte[n] Stufe“ (KiV, S. 30) hervortritt. Zwar behauptet er, dass der Übergang von der einen in die andere Vernunftkonzeption kein Zufall ist, allerdings orientiert er sich letztendlich an der objektiven Vernunft, als ob in ihr kein „Keim zu jenem Rückschritt enthalten“ (DA, S. 13) sei.⁴²

Ein Zitat aus der Diskussion zwischen Adorno und Horkheimer aus der Zeit der *Kritik der instrumentellen Vernunft* und der *Dialektik der Aufklärung* bringt den Unterschied zwischen den zwei Vernunftkritiken ans Licht:

„Horkheimer: Dort[,] wo das Urteil von Subjekt und Prädikat erfahren und unbefragt hingenommen wird, ist die Vernunft noch gesund, die Erkrankung ist nicht offenbar.

Adorno: Nein, die Vernunft ist ihre eigene Krankheit“ (Prot. S. 602)

Das Entscheidende an der Lesart Adornos liegt in der Tatsache, dass der Zusammenhang zwischen Vernunft und Unvernunft als ein der Vernunft *inhärenter* erkannt wird. Während für Horkheimer die Vernunft noch gesund ist, ist sie für Adorno schon immer ihre eigene Krankheit. Die Vernunft *wird* nicht krank, die Vernunft *ist* ihre Krankheit, behauptet Adorno. Meines Erachtens handelt es sich allerdings nicht nur in dieser Diskussion aus der Zeit der *Dialektik der Aufklärung*, sondern selbst in diesem Buch um ein und dieselbe Vernunft und ihre Krankheit. Auch dort ist nämlich die Rede von der Vernunft, welche wesentlich und nicht bloß akzidentiell erkrankt ist. Denn nur vor dem Hintergrund einer in sich widersprüchlichen Vernunft kann die ganze Geschichte des Denkens statt als ein Übergang von der objektiven in die subjektive Konzeption der Vernunft als eine „Dialektik der Aufklärung“ (ND, S. 14) begriffen werden. Ohne diese Ambivalenz im Inneren der Vernunft gäbe es auch keine Dialektik der Aufklärung. Oder wie das die Autoren selber in der *Dialektik der Aufklärung* formuliert haben:

⁴² Ähnlich argumentiert Stefan Breuer, er behauptet, dass Horkheimer zwar zu der Einsicht kommt, „daß der Übergang von der ‚objektiven‘ zur ‚subjektiven‘ Vernunft kein Zufall gewesen sei und nicht willkürlich rückgängig gemacht werden könne [...] Diese bemerkenswerte Einsicht aber bleibt für das Projekt einer ›Kritik der instrumentellen Vernunft‹ folgenlos, denn es ist gerade die von Horkheimer selbst als überholt bezeichnete Idee der objektiven Vernunft, um die sich seine Zivilisationskritik organisiert.“ (Breuer 1985, S. 22)

„[A]uch die praktische Tendenz zur Selbstvernichtung gehört der Rationalität seit Anfang zu, keineswegs nur der Phase, in der jene nackt hervortritt. In diesem Sinne wird eine philosophische Urgeschichte des Antisemitismus entworfen. Sein ‚Irrationalismus‘ wird aus dem Wesen der herrschenden Vernunft selber und der ihrem Bild entsprechenden Welt abgeleitet.“ (DA, S. 17)⁴³

Worin besteht nun „das Wesen der herrschenden Vernunft“? In der *Dialektik der Aufklärung* gehen die Autoren davon aus, dass die Menschen immer „die Wahl zwischen Überleben und Untergang“ (DA, S. 47) haben. Sie müssen zwischen den zwei Alternativen wählen: entweder, sich der Natur zu unterwerfen und unterzugehen, oder die Natur zu beherrschen und zu überleben. Damit die menschliche Selbsterhaltung gewährleistet werden kann, ist es vonnöten, die Natur zu beherrschen. Die Selbsterhaltung verlangt den Sieg über die Natur, denn die Herrschaft über die Natur ist das Einzige, was das Überleben sichern kann. In den magischen Stufen der menschlichen Entwicklung geschieht diese Naturbeherrschung zuerst durch *Mimesis*. Hier versucht der Mensch, die Natur durch die Nachahmung der Naturmächte zu beeinflussen, sie zu unterwerfen. In der weiteren menschlichen Entwicklung geschieht diese Beherrschung nicht mehr durch *Mimesis* bzw. durch Magie, sondern durch die *Vernunft* und durch das auf der Vernunft gegründete rationale Wissen. Im Vorgang der rationalen Naturbeherrschung wird die Vernunft radikal auf das Ziel der Selbsterhaltung ausgerichtet und demzufolge zu ihrem Instrument. Sie wird zu einer auf die Zwecke der Selbsterhaltung zielenden Instanz des Denkens (vgl. DA, S. 102) und Handelns (vgl. DA, S. 46). In diesem Zusammenhang betont Adorno an einer Stelle, dass

„die ganze Geschichte der Philosophie der neueren Zeit [...] das ausgesprochen hat –, das Wesen dieser Vernunft ist ja Selbsterhaltung.“ (NS IV/10, S. 140)⁴⁴

⁴³ In seinen späteren Texten deutet Adorno die Dialektik der Aufklärung als eine Dialektik, welche aus der identitätslogischen Vernunft hervorgeht. Die Gründe einer solchen Interpretation sind allerdings bereits in dem Buch *Dialektik der Aufklärung* selbst angelegt. Schon dort wird der Geist als „der eine und identische Geist“ (DA, S. 25) beschrieben. Die sorgfältige Lektüre des oben Zitierten führt zu der Feststellung, dass bereits hier eine Idee der identifizierenden Vernunft existierte. Es wird nämlich bereits in der Vorrede betont, dass der „Irrationalismus“ des Antisemitismus „aus dem Wesen der herrschenden Vernunft selber und der ihrem Bild entsprechenden Welt abgeleitet“ (DA, S. 17) wird.

An einer Stelle kritisiert Adorno die sprengende Tendenz des Fortschritts als eine ihm inhärente und behauptet in diesem Zusammenhang Folgendes über die Vernunft: „Dialektisch, im strengen unmetaphorischen Sinn, ist der Begriff des Fortschritts darin, daß sein Organon, die Vernunft, Eine ist; daß nicht in ihr eine naturbeherrschende und eine versöhnende Schicht nebeneinander sind, sondern beide all ihre Bestimmungen teilen. Das eine Moment schlägt nur dadurch in sein anderes um, daß es buchstäblich sich reflektiert, daß Vernunft auf sich Vernunft anwendet und in ihrer Selbsteinschränkung vom Dämon der Identität sich emanzipiert.“ (Adorno, GS 10/h, S. 627f)

⁴⁴ Auch in den Schriften Horkheimers ist die unausweichliche Bindung zwischen Vernunft und Selbsterhaltung betont. So behauptet Horkheimer an einer Stelle, „daß die Vernunft beim Bürger schon

In der *Dialektik der Aufklärung* wird allerdings im Wesen der Vernunft gleichzeitig auch ihr wesentliches Problem erkannt. Denn aus dem Wesen der Vernunft selber folgen gerade der Irrationalismus und die praktische Tendenz zur Selbstvernichtung (vgl. DA, S. 17). Obwohl das Wesen der Vernunft ja Selbsterhaltung ist, zeigt sich dennoch die selbsterhaltende Vernunft als eine zerstörerische Kraft:

„Mit der Entfaltung des Wirtschaftssystems, in dem die Herrschaft privater Gruppen über den Wirtschaftsapparat die Menschen spaltet, erwies die von Vernunft *identisch* festgehaltene Selbsterhaltung, der vergegenständlichte Trieb des individuellen Bürgers sich als destruktive Naturgewalt, die von der Selbstzerstörung gar nicht mehr zu trennen war. Sie gingen trübe ineinander über.“ (DA, S. 110; Hervorh. d. V.)

Ich vertrete die These, dass mit diesem „Übergang“ der Selbsterhaltung in die Selbstzerstörung bzw. der Vernunft in die Unvernunft in der *Dialektik der Aufklärung* kein zeitlicher Übergang gemeint ist – wie das in Horkheimers *Kritik der instrumentellen Vernunft* suggeriert wird –, sondern vielmehr ein der Vernunft inhärenter Widerspruch. Es handelt sich bei dem Widerspruch der Vernunft um keinen chronologischen Prozess, in welchem die Vernunft unvernünftig wird, sondern eher um ein wesentliches Merkmal der Vernunft selbst. Die Vernunft erweist sich als Unvernunft, so die These der *Dialektik der Aufklärung*. Nicht der (instrumentelle) Gebrauch der Vernunft für den Zweck der Selbsterhaltung führt sie zu ihrer Unvernunft, sondern die Vernunft *an sich* widerspricht sich und enthüllt ihre dunkle Seite. „Die von Vernunft *identisch* festgehaltene Selbsterhaltung“ (DA, S. 110) erweist sich als Selbstzerstörung. Es handelt sich um die „selbsterhaltende Vernunft“ (DA, S. 81), welche gleichzeitig mit der Selbsterhaltung *nicht-identisch* ist. Hier ist nicht die Rede von einer Wechselwirkung zwischen der Selbsterhaltung und Selbstvernichtung bzw. von einer *kausalen* Beziehung, sondern von einer *Dialektik*, die der Vernunft zugrunde liegt. Denn „die praktische Tendenz zur Selbstvernichtung gehört der Rationalität seit Anfang zu, keineswegs nur der Phase.“ (DA, S. 17) Was die spezifische Logik der „selbsterhaltenden Vernunft“ (DA, S. 81) bildet, lässt sich am besten am Beispiel des Odysseus aus der *Dialektik der Aufklärung* erklären. Adornos Erörterung der *Odyssee* kann im Grunde als eine Dialektik der Vernunft beschrieben werden. Dem *Odysseus*-Exkurs zufolge besteht diese Dialektik in der Tatsa-

immer durch die Beziehung zur individuellen Selbsterhaltung definiert gewesen sei.“ (Horkheimer, GS 5/b, S. 326f)

che, dass eine vernünftige menschliche Selbsterhaltung ständig durch eine Selbstverleugnung bestimmt wird. Als Paradigma für die zerstörerische Leistung der selbsterhaltenden Vernunft dienen Adorno die Abenteuer des Odysseus, der sein Selbst bildet, indem er dieses ständig opfert und seine eigene Natur negiert: „Seine Selbstbehauptung [...] ist wie in der ganzen Epopöe, wie in aller Zivilisation, Selbstverleugnung.“ (DA, S. 87) In seiner List hat die Irrationalität der Ratio ihren Niederschlag gefunden, in der „Angleichung der bürgerlichen Vernunft an jede Unvernunft, die ihr als noch größere Gewalt gegenübertritt“ (DA, S. 80).

Im Fall des Odysseus, der als Prototyp der selbsterhaltenden Rationalität gilt, wird das Selbst zum Opfer. Vermittelt durch die Ratio vermeidet das Selbst das Opfer, dennoch fällt es sich selber, um seiner Selbsterhaltung willen, zum Opfer. Der notwendige Preis für die Selbsterhaltung ist die Selbstverleugnung und Verneinung der eigenen Natur:

„Das Subjekt, aufgespalten noch und zur Gewalt gegen die Natur in sich gezwungen wie gegen die draußen, ›strafft‹ das Herz, indem es zur Geduld angehalten und ihm, im Vorblick auf die Zeit, die unmittelbare Gegenwart verwehrt wird. Sich an die Brust schlagen ist später zur Geste des Triumphs geworden: der Sieger drückt aus, daß sein Sieg stets einer über die eigene Natur ist. Die Leistung wird vollbracht von der selbsterhaltenden Vernunft.“ (DA, S. 65)

Alle Abenteuer Odysseus' besagen, dass die Leistung der selbsterhaltenden Vernunft nur mit Gewalt gegen sich selbst vollbracht werden kann. Die Selbsterhaltung lässt sich von der Selbstzerstörung nicht trennen, denn sie benötigt nicht nur *einen* Kampf mit der Natur, sondern *zwei*. Um sich am Leben zu erhalten, muss Odysseus sowohl mit der äußeren als auch mit seiner eigenen, inneren Natur kämpfen. Da die innere Natur und ihre Triebe oft den Zwecken der Selbsterhaltung widersprechen, verlangt die Vernunft ihre Unterjochung. Ebenso wie die äußere Natur müssen also die inneren natürlichen Triebe kontrolliert werden. Jede Selbsterhaltung hängt ständig von Triebverzicht und der Verlagerung des Genusses ab. Um die Aufgabe der Selbsterhaltung zu erfüllen, verlangt die Vernunft vom Menschen vor allem Opferbereitschaft.⁴⁵

⁴⁵ Vgl. dazu Kapitel 8. 3. 1: Dort werde ich auf das Motiv der Selbsterhaltungsdialektik im Opfer des Odysseus zurückkommen und dieses unter dem Aspekt des Betrugs ausführlicher diskutieren.

4. 3. 2 „Dialektisch ihrem eigenen Begriff nach“: Zur Doppeldeutigkeit des Vernunftbegriffs

Zwar soll die Vernunft wegen des Selbsterhaltungswillens alle natürlichen Triebe und Wünsche unterdrücken, dennoch ist selbst der Trieb zur Selbsterhaltung eben ein natürlicher Trieb und „als solcher mythisch wie der Aberglaube“ (DA, S. 46):

„Noch Selbsterhaltung hat als Naturtrieb wie andere Regungen ein schlechtes Gewissen, nur die Betriebsamkeit und die Institutionen, die ihr dienen sollen, das heißt verselbständigte Vermittlung, der Apparat, die Organisation, das Systematische, genießt wie in der Erkenntnis auch in der Praxis das Ansehen, vernünftig zu sein [...].“ (DA, S. 111)

Zwanzig Jahre nach der *Dialektik der Aufklärung* greift Adorno die Triebproblematik wieder auf und widmet sich der Dynamik zwischen Vernunft und Natur. Die Dialektik der selbsterhaltenden oder instrumentellen Vernunft aus der *Dialektik der Aufklärung* wird später als die Dialektik der identifizierenden oder identitätslogischen Vernunft begriffen. In der *Negativen Dialektik* wird behauptet, dass sich „die Vernunft genetisch aus der Triebenergie als deren Differenzierung [...] entwickelt“ (ND, S. 229) und als diese ausdifferenzierte Triebenergie selbst naturhaft ist. Andererseits muss sich aber eben diese naturhafte Vernunft, um den Selbsterhaltungswillen zu gewährleisten, die Natur kontrastieren (vgl. ND, S. 284). Sie muss die ganze Natur, alle ihre Triebe und dadurch auch sich selbst verleugnen. Ein Zitat aus Adornos *Negativer Dialektik* fasst meines Erachtens dieses dialektische Wesen der Vernunft aus dem Konzept der Dialektik der Aufklärung zusammen:

„Daß Vernunft ein anderes als Natur und doch ein Moment von dieser sei, ist ihre zu ihrer immanenten Bestimmung gewordene Vorgeschichte. Naturhaft ist sie als die zu Zwecken der Selbsterhaltung abgezweigte psychische Kraft; einmal aber abgespalten und der Natur kontrastiert, wird sie auch zu deren Anderem. Dieser ephemere ertragend, ist Vernunft mit Natur *identisch* und *nichtidentisch*, *dialektisch ihrem eigenen Begriff nach*. Je hemmungsloser jedoch die Vernunft in jener Dialektik sich zum absoluten Gegensatz der Natur macht und an diese in sich selbst vergißt, desto mehr regrediert sie, verwilderte Selbsterhaltung, auf Natur; einzig als deren Reflexion wäre Vernunft Übernatur.“ (ND, S. 284f; Hervorh. d. V.)

Das Wesentliche an dieser Interpretation Adornos erkenne ich in der Einsicht, dass die Vernunft ihrem eignen Begriff nach *dialektisch* ist: mit Natur *identisch* und *nichtidentisch*. Es handelt sich, so Adorno, um die Vernunft, die in ihrer Identität tatsächlich eine Nichtidentität ihrer selbst enthält. Die Ambivalenz kommt der Vernunft nicht von außen und nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt zu, sondern ist ihr inhärent. Sie besteht in einem Widerspruch mit sich selbst, in einem ambivalenten Identitätsverhältnis. Die Vernunft ist in sich gespalten: mit der Natur gleichzeitig gleich und doch nicht gleich. Sie ist eine Natur und Nicht-Natur. Indem die Vernunft auf die Zwecke der Selbsterhaltung ausgerichtet ist, ist sie naturhaft und eine natürliche psychische Kraft. Andererseits ist die Vernunft eben als psychische Kraft der Selbsterhaltung auch von der Natur „abgespalten“ und ihr „kontrastiert“. In diesem Sinne ist sie nicht mehr als natürlich zu verstehen, sondern vielmehr als das Gegenteil, d. h. als *das Andere* der Natur.

Anderes gesagt: Durch die Vernunft behauptet sich der Mensch gegen die Willkür der Natur. Er bedient sich seiner Vernunft, um die eigene Existenz zu erhalten, um seinem Trieb der Selbsterhaltung nachzukommen. Von dieser Annahme ausgehend kann die Vernunft schlechthin als etwas mit der Natur *Identisches*, also als etwas Natürliches verstanden werden. Sie ist in diesem Zusammenhang mit dem Selbsterhaltungstrieb als eine natürliche Macht der Menschen zu betrachten, nämlich als eine natürliche Fähigkeit, deren Zweck immer die Selbsterhaltung gewesen ist: „Naturhaft ist sie als die zu Zwecken der Selbsterhaltung abgezwigte psychische Kraft.“ (ND, S. 284) Auf der anderen Seite muss die Vernunft im ewigen Kampf mit der Natur sich eben dem natürlichen Trieb der Selbsterhaltung auch entgegensetzen können. Da die Natur für die Selbsterhaltung immer eine Gefahr ist, muss sich die Vernunft ihr gegenüber kontrastieren. In diesem Sinne ist sie auch als etwas mit der Natur *Nicht-Identisches* zu verstehen: „Einmal aber abgespalten und der Natur kontrastiert wird sie auch zu deren Anderem.“ (ND, S. 284)

Adornos Moralvorlesungen zufolge besteht der Widerspruch der Vernunft in der Tatsache,

„dass auf der einen Seite Vernunft ihrem eigenen Inhalt nach, ihrem eigenen Gehalt nach, von dem Interesse an der Erhaltung des Selbst nicht getrennt werden kann, weil Vernunft selber eigentlich die *Identität* des sich erhaltenden Subjekts ist, daß aber auf der anderen Seite die Vernunft in Gegensatz soll treten können zu den Interessen der Selbsterhaltung [...].“ (NS IV/10, S. 140; Hervorh. d. V.)

* * *

Näher erklärt Adorno die Dialektik der Vernunft bzw. ihre Identität und Nichtidentität mit der Natur als einen Widerspruch zwischen dem partikulären Charakter der Selbsterhaltung einerseits und ihrer universellen Tendenz andererseits. Diesbezüglich redet er von einer „Doppeldeutigkeit des Vernunftbegriffs“ und beschreibt die Vernunft

„als etwas, was auf der einen Seite gebildet ist am Modell der Selbsterhaltung, andererseits aber die Partikularität dieser Selbsterhaltung, die auf verhängnisvolle Konsequenzen und Widersprüche führt, einschränken muß [...].“ (NS IV/10, S. 141)

Die Selbsterhaltung beansprucht eine Universalität, eine Geltung für alle. Ohne ihre universalistische Perspektive ist die Selbsterhaltung etwas Partikuläres und daher etwas Unvernünftiges. Wird nämlich der Selbsterhaltungstrieb als eine *Partikularität* betrachtet, dann wird er als Teil der bloßen Natur, als einfacher natürlicher Trieb angesehen. In diesem Zusammenhang kann er notwendigerweise als etwas Unvernünftiges anerkannt und folglich gemeinsam mit den anderen natürlichen Trieben auf eine Stufe gestellt werden. Der Trieb der Selbsterhaltung ist demzufolge als *universal*, aber gleichzeitig auch als *universal bedrohlich* zu verstehen. Wer nur auf seine eigene unmittelbare Selbsterhaltung zielt, stellt in der Tat eine absolute Gefahr für die anderen dar. Deswegen liegt es im Wesen des Selbsterhaltungsprinzips, dass es sich auf die Selbsterhaltung des Kollektivs beschränkt:

„Das Prinzip der Selbsterhaltung ist ja, tatsächlich, wenn es sich auf den je Einzelnen beschränkt, nur die partikuläre Einzelvernunft der einzelnen Menschen betrifft, selber etwas Unvernünftiges und etwas Partikulares [...] Es liegt also in der Konsequenz des selbsterhaltenden Prinzips des Einzelnen, dass er sich erweitert und sich erhebt zu dem Begriff der Selbsterhaltung der Gattung.“ (NS IV/13, S. 67)⁴⁶

⁴⁶ Was diese spezifische Dialektik der selbsterhaltenden Vernunft betrifft, so scheint sie auch gesellschaftlich vermittelt zu sein. Um ihr Leben zu erhalten, müssen die Menschen nicht nur mit der äußeren bzw. mit der inneren Natur kämpfen, sondern ebenso mit den anderen Menschen. Denn diese stellen genauso eine Gefahr für die Selbsterhaltung dar. Da ihre Interessen der Selbsterhaltung oft einander widersprechen, bezieht die Selbsterhaltung des einen nicht nur seine Naturbeherrschung bzw. Selbstbeherrschung mit ein, sondern ebenso eine Beschränkung aller anderen. Wiederum ist aber diese Beschränkung der anderen nur durch eine Selbstbeschränkung durch die anderen möglich. Anders gesagt: Eigene Selbsterhaltung muss durch die Selbsterhaltung des Kollektivs bedingt werden. An einer Stelle in *Leviathan*, an welcher Thomas Hobbes sich mit den Ursachen der Entstehung eines Gemeinwesens beschäftigt, beschreibt er diesen Zusammenhang von Selbsterhaltung und Selbstbeschränkung mit

Mit der These über die „Doppeldeutigkeit des Vernunftbegriffs“ führt Adorno meiner Ansicht nach letztendlich nur die Vernunftkritik aus der *Dialektik der Aufklärung* fort. Eine präzise Lektüre dieser Studie eröffnet einen klaren Blick auf die Dialektik der Vernunft, in Form des Zwiespalts zwischen ihrer partikulären und ihrer universalen Dimension. Bereits hier wird nämlich auf die Spaltung zwischen dem *partikulären Ursprung* des Denkens und seiner *universalen Perspektive* hingewiesen. Es wird festgestellt, dass beide untrennbar sind (vgl. DA, S. 55). Gleiches gilt für die Vernunft. Die herrschende Vernunft ist der *Dialektik der Aufklärung* zufolge „allgemein und doch partikularistisch, das Instrument des Privilegs in der Gleichheit“ (DA, S. 236). Einerseits besteht in der Vernunft die Universalität bzw. die Idee der Allgemeinheit, andererseits stellt die Vernunft gleichzeitig etwas Partikuläres dar. Sie dient notwendigerweise dem Zweck der individuellen Selbsterhaltung, welche in der Tat ihr eigener Ursprung ist: Vernunft als das transzendente überindividuelle Ich

„stellt die Idee der wahren Allgemeinheit dar, die Utopie. Zugleich jedoch bildet Vernunft die Instanz des kalkulierenden Denkens, das die Welt für die Zwecke der Selbsterhaltung zurechtet und keine anderen Funktionen kennt als die der Präparierung des Gegenstandes aus bloßem Sinnenmaterial zum Material der Unterjochung.“ (DA, S. 102f)

Somit wird bereits in der *Dialektik der Aufklärung* die partikuläre Dimension der Selbsterhaltung als etwas Unvernünftiges beschrieben und als eine Gefahr angesehen. Es wird betont, dass eine ungebändigte Natur für die menschliche Selbsterhaltung schon immer eine Gefahr dargestellt hat: „Rein natürliche Existenz, animalische und vegetative, bildete der Zivilisation die absolute Gefahr.“ (DA, S. 48) Diesbezüglich heben Adorno und Horkheimer hervor, dass selbst für die bürgerlichen Denker – bei welchen die Selbsterhaltung zum einzigen wahren Wert geworden war – eine rein natürliche Existenz immer als bedrohlich gilt. Auch wenn die Natur im Bürgertum gepriesen wird, dann ist damit nicht die „animalische und vegetative“ Natur gemeint, sondern vielmehr eine aufgeklärte, vergesellschaftete Natur: „Das bürgerliche Ideal der Natürlichkeit

folgenden Worten: „Letzte Ursache, Zweck oder Absicht der Menschen (die von Natur aus Freiheit und Herrschaft über andere lieben) bei der Einführung jener Selbstbeschränkung (in der wir sie in Gemeinwesen leben sehen) ist die Vorsorge für ihre Selbsterhaltung und dadurch ein zufriedenes Leben.“ (Hobbes 1996, S. 141)

meint nicht die amorphe Natur, sondern die Tugend der Mitte.“ (DA, S. 48).⁴⁷ Zwar betrachtet das Bürgertum den Selbsterhaltungstrieb als eine Gefahr, dennoch gilt ihm der Versuch des Sich-selbst-Erhaltens als die erste und einzige Grundlage der Tugend:

„Der Satz des Spinoza ‚Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum‘ enthält die wahre Maxime aller westlichen Zivilisation, in der die religiösen und philosophischen Differenzen des Bürgertums zur Ruhe kommen.“ (DA, S. 46)

Die Erklärung, warum dieser Satz des Spinoza die Maxime des Bürgertums und aller westlichen Zivilisation darstellen kann, ist die Folgende: Spinoza behauptet, dass der Versuch, sich selbst zu erhalten, als Allgemeingut bzw. als ein Prinzip gelten soll. Nur als ein (allgemeines) Prinzip – in welchem die Selbsterhaltung des Einzelnen notwendigerweise in sich die Selbsterhaltung des Kollektivs miteinbezieht – kann der Versuch der Selbsterhaltung der Grund der Tugend und der Bezugspunkt der bürgerlichen Ratio werden. Wer direkt das Ziel der eigenen Selbsterhaltung verfolgt, ohne das Prinzip der Selbsterhaltung und seine universale Perspektive zu erkennen, wird von der Aufklärung als unvernünftig verurteilt:

„Wer unmittelbar, ohne rationale Beziehung auf Selbsterhaltung dem Leben sich überläßt, fällt nach dem Urteil von Aufklärung wie Protestantismus ins Vorgeschiechliche zurück.“ (DA, S. 46)

Und eben an diesem Punkt, d. h. in dieser universalistischen Tendenz der Vernunft, kommt die Dialektik der Vernunft wieder zu Wort, denn die Vernunft „muß Universalität beanspruchen und zugleich zu deren Beschränkung sich entfalten“ (DA, S. 236).

⁴⁷ Unter dem Naturbegriff meint das Bürgertum laut Horkheimer nicht die „einfache Brandmarkung als Bestialität“, sondern eine aufgeklärte, vergesellschaftete Natur, nämlich die „bürgerliche Tugend“ (Horkheimer, GS 4/b, S. 17). Das Bürgertum preist „eine edlere Menschennatur“ (ebd., S. 17).

Einer der ersten ernsthaften Aufklärungskritiker, Rousseau – der als erster auf den dialektischen Charakter der Aufklärung hingewiesen hat – beschrieb die Natur als einen Zustand, in welchem die Menschen sich als gleich, frei und unschuldig wiederfinden. Für ihn produzieren die Gesellschaft und der zivilisatorische Fortschritt tatsächlich Unmoral, Laster, Unfreiheit und Ungleichheit. Die Möglichkeit menschlicher Entfaltung ist aber laut Rousseau ein Charakteristikum des freien, sozialen Menschen. Jedoch ermöglicht diese Entfaltung tatsächlich die Aporie der Aufklärung: „Welche Gefahren, welche Irrwege bei der wissenschaftlichen Forschung! Durch wie viel Irrtümer, die tausendmal mehr schaden als die Wahrheit nützt, muß man nicht hindurch, um zu ihr zu gelangen. Der Nachteil ist offensichtlich, denn das Falsche läßt eine Unendlichkeit von Kombinationen zu, die Wahrheit hat nur eine Weise des Seins.“ (Rousseau 1983, S. 31) Bereits Rousseau entdeckt also die Antagonismen des aufklärerischen Projekts. Er versucht, sie mit einer Rückkehr zur Natur zu überwinden. Der Ruf „Zurück zur Natur“ besagt bei ihm dennoch tatsächlich eine Rückkehr zur Tugend. Für diesen Philosophen bleibt die Natur trotz seiner Kritik an der Kultur ein innerer und nicht äußerer Zustand, sie bleibt die „Natürlichkeit“, welche ohne die Tugend und die Kultur nicht zu denken ist. Natur heißt für Rousseau schlechthin: Tugend. Vgl. Rousseau 1963. Vgl. auch Starobinski 1977; ders. 2003; Fetscher 1975; ders. 1976.

Obwohl Adorno und Horkheimer in der universalen Perspektive des Denkens und der Vernunft ein emanzipatorisches Potenzial erkennen, sehen sie trotzdem in diesem den „Keim zu jenem Rückschritt“ (DA, S. 13). Das Problem der universalistischen Perspektive der Vernunft besteht nämlich in der Tatsache, dass im Sinne einer „rationale[n] Beziehung auf Selbsterhaltung“ (DA, S. 46) die Vernunft in sich immer ein Opfer einbezieht. In den Preis einer durch die Vernunft bzw. durch das *Prinzip* vermittelten Selbsterhaltung ist der Teil der Selbstverleugnung bereits miteinberechnet. Eine vernünftige Selbsterhaltung ist, so die These der *Dialektik der Aufklärung*, nur um den Preis einer Selbstverneinung zu haben. In ihr ist eine Verleugnung aller natürlichen Spuren des Ichs schon einbezogen:

„Das Selbst, das nach der methodischen Ausmerzungen aller natürlichen Spuren als mythologischer weder Körper noch Blut noch Seele und sogar natürliches Ich mehr sein sollte, bildete zum transzendentalen oder logischen Subjekt sublimiert den Bezugspunkt der Vernunft, der gesetzgebenden Instanz des Handelns.“ (DA, S. 46)

Was im (allgemeinen) Prinzip der Selbsterhaltung schließlich negiert bzw. geopfert werden muss, ist in der Tat der Einzelne selbst. Keine unvermittelte Selbsterhaltung wird erlaubt, sondern nur eine durch die Rationalität garantierte. In dieser durch die Rationalität vermittelten Selbsterhaltung wird das empirische Selbst „nach der methodischen Ausmerzungen aller natürlichen Spuren“ zu einem „transzendentalen oder logischen Subjekt sublimiert“ (DA, S. 46). Das Selbst wird zum bloßen „Bezugspunkt der Vernunft, der gesetzgebenden Instanz des Handelns“ (DA, S. 46). Gegenüber der Herrschaft des Allgemeinen scheint der Einzelne „vollends annulliert“ (DA, S. 15) zu sein: „Nichts wird von ihm übriggelassen, als eben jenes ewig gleiche Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können.“ (DA, S. 43) In diesem Zusammenhang behauptet Adorno Folgendes: „Hat die Vernunft [...] die Beziehung zu den sich selbst erhaltenden Individuen verloren, so wird sie dadurch zur Unvernunft.“ (NS IV/13, S. 66)

Allgemein gesprochen, lässt sich also die folgende These über die Vernunft aufstellen: In der Unterwerfung des *Besonderen (Einzelnen)* unter das *Allgemeine*, des Individuums unter das Kollektiv, kommt der Widerspruch der Vernunft zum Ausdruck:

„Die Herrschaft tritt dem Einzelnen als das Allgemeine gegenüber, als die Vernunft in der Wirklichkeit. Die Macht aller Mitglieder der Gesellschaft, denen als

solchen kein anderer Ausweg offen ist, summiert sich durch die ihnen auferlegte Arbeitsteilung immer von neuem zur Realisierung eben des Ganzen, dessen Rationalität dadurch wiederum vervielfacht wird. Was allen durch die Wenigen geschieht, vollzieht sich stets als Überwältigung Einzelner durch Viele: stets trägt die Unterdrückung der Gesellschaft zugleich die Züge der Unterdrückung durch ein Kollektiv.“ (DA, S. 38)

4. 4 Exkurs: Über die Grausamkeit einer Vernunftethik

„Der kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit.“ (Nietzsche 1968, S. 316)

In diesem Exkurs möchte ich den Widerspruch der Vernunft im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit der kantischen Moralphilosophie in Adornos Spätwerk erarbeiten. Bevor ich jedoch mit der Interpretation fortfahre, scheint es mir angebracht, darauf hinzuweisen, dass die beiden Autoren der *Dialektik der Aufklärung* ihre Kritik an Kant im Laufe ihrer Auseinandersetzung verändert haben (vgl. Schwäppenhauser 1993, S. 66ff). Während die frühe Kantkritik, welche in der *Dialektik der Aufklärung* größtenteils von Horkheimer durchgeführt wird, um die Problematik der Instrumentalität der Vernunft kreist, fokussiert die spätere Kantkritik Adornos nicht mehr das aus der Zweckrationalität gegebene Moralproblem, sondern vielmehr den Widerspruch in der Vernunftethik selbst. In seinen späten Schriften entwickelt Adorno eine Kritik an Kants Philosophie, welche nach der Freiheitskonzeption Kants als eine Dialektik von Freiheit und Unterdrückung charakterisiert werden kann. Die These Adornos lautet: Basierend auf der Vernunft – welche „selber das auf die äußerste Abstraktion gebrachte Prinzip der Naturbeherrschung“ (NS IV/10, S. 156) ist – unterliegt die kantische Freiheits- und Morallehre demselben Widerspruch der Rationalität und Irrationalität, welcher die Vernunft selber bestimmt.

* * *

Alle bürgerlichen Aufklärer fixieren sich auf die Selbsterhaltung und versuchen, die Vernunft, die Moral und die Gesellschaft mit dem Trieb der Selbsterhaltung in Zusammenhang zu bringen. Die Vernunft ist beim Bürgertum schon immer durch die Beziehung zur individuellen oder kollektiven Selbsterhaltung definiert. Das Streben nach dem

Überleben betrachten alle Aufklärer, Kant eingeschlossen, als eine Pflicht. Wir sind zur Selbsterhaltung gezwungen, ob das jedoch die erste und einzige Grundlage unserer Tugend sein soll, ist für Kant fragwürdig.

Die moralische Position nimmt der Mensch laut Kant dann ein, wenn er nicht dem Interesse der *natürlichen* Selbsterhaltung folgt, sondern dem Interesse einer „Selbsterhaltung von ganz anderer Art“ (Kant, AA 5/b, S. 261) bzw. dem genuinen Vernunftinteresse einer „moralischen Selbsterhaltung“ (Kant, AA 6, S. 419). Kant fasst diese *moralische* Selbsterhaltung auch als Selbsterhaltung der Würde und des moralischen Menschen bzw. als „Selbsterhaltung der Vernunft“ (Kant, AA 8/c, S. 146) auf. Diese ist demnach deutlich von der primären natürlichen Selbsterhaltung abgegrenzt. Das Prinzip der Selbsterhaltung ist in der Tat als ein Prinzip der natürlichen Notwendigkeit zu betrachten. Wenn es sich nur auf den Einzelnen beschränken würde, wäre dieses Prinzip bloß etwas Partikuläres und kann demzufolge nicht universalisiert werden. Auf der anderen Seite, auch wenn es nicht nur den Einzelnen betrifft und es sich auf die Gesellschaft oder sogar die Menschheit bezieht, bleibt dieses Prinzip für Kant trotzdem natürlich und partikulär. In diesem Sinne zeigt sich selbst das Prinzip der Selbsterhaltung als etwas Unvernünftiges und kann letztendlich nicht als Prinzip der Moral gelten.⁴⁸

Während die „dunklen Schriftsteller der bürgerlichen Frühzeit“ (DA, S. 109) wie Machiavelli und Hobbes den Selbsterhaltungstrieb ebenso wie den Egoismus verteidigt haben, wird dieser von den „hellen Kritikern“ (DA, S. 109) wie Kant als bloße Natur denunziert. Während die bürgerlichen Philosophen wie Spinoza nur ein solches Verhalten als moralisch betrachten, welches in Bezug auf das Selbsterhaltungsprinzip rational ist, versucht Kant, die Moral im Gesetz der reinen, praktischen Vernunft zu begründen (vgl. Kant, AA 5/a, S. 30ff). Mit der Begründung des moralischen Handelns auf Basis des vernünftigen Gesetzes beansprucht Kant, die praktische Sphäre des Handelns unabhängig von der Sorge um das Leben zu bestimmen. Er fordert, eine neue Dimension zu eröffnen, welche über die natürliche Notwendigkeit hinausgeht.

In seiner Moralphilosophie unterscheidet Kant zwischen dem Reich der natürlichen Notwendigkeit einerseits und dem Reich der Freiheit andererseits. In dem ersten ist der Mensch unfrei. Er ist nicht *autonomos*, da er sich nicht selber das Gesetz des Handelns gibt, sondern sich vom Natürlichen beherrschen lässt. Im Reich der Notwendigkeit be-

⁴⁸ Über den Unterschied zwischen der natürlichen Selbsterhaltung oder der „Selbsterhaltung in seiner [des Menschen; Erg. d. V.] animistischen Natur“ einerseits und einer „Selbsterhaltung von ganz anderer Art“ andererseits vgl. Kant, AA 6, S. 421 und AA 5/b, S. 261ff.

stimmt die Natur unseren Willen und determiniert unser Handeln. Hier sind unsere Entscheidungen nicht durch die Vernunft gelenkt, sondern durch die Affekte, Triebe und Wünsche, die bei Kant als rein natürlich gelten. Als das unfreie und unselbstständige Handeln gilt ein solches, das pathologisch motiviert ist, nämlich eines, das als *Maxime* des Handelns einen egoistischen Wunsch annimmt bzw. eine persönliche Neigung oder einen privaten Nutzen bevorzugt. Einen solchen Zustand nennt Kant den „Despotismus der Begierden“ (Kant, AA 5/b, S. 432). In diesem Zustand sind wir völlig durch die Natur bestimmt und unfrei. Die Natur ist die, die für uns entscheidet.

Andererseits besteht die Möglichkeit, im Reich der Freiheit zu existieren. Man kann frei sein, wenn man *autonom* ist. Man übt das freie Denken oder Handeln insofern aus, als dass es sich dem Gesetz der Vernunft unterwirft. Denn das freie Denken bedeutet für Kant kein gesetzloses Denken, sondern eines, das dem Gesetz der Vernunft folgt. Die Freiheit im Denken bedeutet

„die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze, als: die sie sich selbst gibt; und ihr Gegenteil ist die *Maxime* eines gesetzlosen Gebrauchs der Vernunft [...]“ (Kant, AA 8/c, S. 145)⁴⁹

Kant stellt sich die Vernunft nicht nur als den obersten Richter in den Fragen der Natur und der theoretischen Erkenntnis vor, sondern auch in den Fragen der praktischen Handlung. In der praktischen Sphäre ist die reine Vernunft sogar *unmittelbar* gesetzgebend. Sie gibt die Gesetze unseres Handelns vor und ist konstitutiv für moralisches Handeln. Autark in der praktischen Sphäre des Lebens ist die Vernunft für Kant das Maß aller Dinge und die Grundlage aller wesentlichen Zwecke der Menschheit. Die Selbstgesetzlichkeit der praktischen Vernunft ist daher auch das grundlegende Prinzip der Moral. Sie entspricht der Fähigkeit der Menschheit zur moralischen Selbstbesinnung und Selbstbestimmung. Sie ist der höchste Punkt der Sittlichkeit, ein Ausdruck der Moralität. Es gibt für Kant keinen anderen Weg zur Moral, außer durch die Befolgung des Gesetzes der reinen, praktischen Vernunft:

„Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten: alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist viel mehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit näm-

⁴⁹ Über das Problem der Freiheit und der Kausalität bei Kant bzw. über das Oximoron „Kausalität aus Freiheit“ vgl. Adorno, GS 7, S. 239, S. 321.

lich von aller Materie des Gesetzes und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit [...] Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit den obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können.“ (Kant, AA 5/a, S. 33)

Das moralische Gesetz, welches sich die reine praktische Vernunft selbst gibt, ist der kategorische Imperativ: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (Kant, AA 4, S. 421). Dies ist das grundlegende Prinzip der Vernunftethik Kants. Es stellt die oberste und allgemeinste Handlungsanweisung dar, die es gibt. Im Gegensatz zu allen *hypothetischen* Imperativen, die lediglich einem individuellen Zweck folgen und deshalb nicht als universal gelten können, ist der *kategorische* Imperativ hingegen ohne Einschränkungen gültig. Das vernünftige Gesetz ist allgemein und daher auch allgemein gültig. Für jedes Handeln einer jeden Person ist es eine *Pflicht*, den universalisierbaren Maximen des kategorischen Imperativs Folge zu leisten. Kant unterscheidet darüber hinaus ein Handeln „der Pflicht gemäß“ und ein Handeln „aus Pflicht“. Während das erste nur die „Legalität“ des Handelns sichert, ist allein ein *Handeln aus Pflicht* zum vernünftigen Gesetze fähig. Dies ist für Kant die „Moralität“:

„Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, pflichtmäßig und aus Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität), der moralische Werth, lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d. i. bloß um des Gesetzes Willen, geschehe.“ (Kant, AA 5/a, S. 81)

Sittliches Betragen kann nur durch ein Handeln *aus Pflicht* – das von äußeren Bestimmungen und inneren Neigungen frei ist – erreicht werden.

Somit wird in der kantischen Moralphilosophie der Begriff der Pflicht zum Grundbegriff der Ethik. An die Stelle der Selbsterhaltung als einziger Grundlage der Tugend (Spinoza)⁵⁰ tritt die Pflicht als einzige Grundlage der Moral. Mit diesem Wechsel taucht allerdings auch ein Problem auf, und zwar in dem Sinne, dass die Moral letzten Endes

⁵⁰ Spinoza behauptet, „daß die Grundlage der Tugend eben das Bestreben ist, sein eigenes Sein zu erhalten, und daß das Glück darin besteht, daß der Mensch sein Sein zu erhalten vermag.“ (Spinoza 2007, S. 22)

die Forderung erzeugt, „mit Abscheu zu tun, was die Pflicht gebaut“⁵¹. Für die kantische Lehre reicht es nicht aus, etwas pflichtgemäß zu tun, sondern etwas zu tun, *weil* es Pflicht ist. An diesem Punkt erkennt Adorno die Antinomie der kantischen Freiheitslehre:

„Die Antinomik der Kantischen Freiheitslehre spitzt darin sich zu, daß ihr das Sittengesetz unmittelbar für vernünftig gilt und für nicht vernünftig; vernünftig, weil es sich auf reine logische Vernunft ohne Inhalt reduziert; nicht vernünftig, weil es in seiner Gegebenheit zu akzeptieren, nicht weiter zu analysieren sei; jeder Versuch dazu ist anathema. Diese Antinomik ist nicht dem Philosophen aufzubürden: die reine Konsequenzlogik, willfährig der Selbsterhaltung ohne Selbstbesinnung, ist an sich verblendet, unvernünftig [...] Ratio wird zur irrationalen Autorität.“ (ND, S. 258)

Die kantische Freiheitslehre fordert die Vernunft als den Gesetzgeber unseres Handelns. Dennoch enthüllt sich die Freiheit unter der Pflicht zum Gesetz gerade als eine neue Form der Repression, die Autonomie als eine Heteronomie. Das Gesetz der reinen, praktischen Vernunft wird zur Pflicht bzw. zu einem irrationalen Befehl, welcher nicht zu hinterfragen ist. Die Vernunft, welche als unmittelbarer Anlass unseres Handelns gelten soll, wird in dieser Form zu einer zwanghaften Repression, zu einem Despoten, dessen Herrschaft nicht infrage gestellt werden darf. Daraus schließt Adorno Folgendes:

„Sämtliche Begriffe, welche in der Kritik der praktischen Vernunft, zu Ehren von Freiheit, die Kluft zwischen dem Imperativ und den Menschen ausfüllen sollen, sind repressiv: Gesetz, Nötigung, Achtung, Pflicht. Kausalität aus Freiheit korrumpiert diese in Gehorsam.“ (ND, S. 321)

Die kantische Freiheitslehre verbirgt also ein inhärentes Problem. In seiner Kritik an Kant diagnostiziert Adorno, dass diese Lehre, welcher der Vernunftethik zugrunde liegt, mit einem „eklatanten Widerspruch“ belegt ist. Sie ist mit einer Dialektik zwischen Freiheit und Unterdrückung kontaminiert. Gegen die alte Unterdrückung befördert sie eine neue und diese ist eben eine solche,

„welche im rationalen Prinzip selbst steckt. Gesucht wird eine gemeinsame Formel für Freiheit und Unterdrückung: jene wird an die Rationalität zediert, die

51 „Die abstrakte Reflexion fixiert aber diesen Moment in seinem Unterschiede und Entgegensetzung gegen das Allgemeine und bringt so eine Ansicht der Moralität hervor, daß diese nur als feindseliger Kampf gegen die eigene Befriedigung perenniere – die Forderung ›mit Abscheu zu tun, was die Pflicht gebaut.‹“ (Hegel, Werke 7, S. 233)

sie einschränkt, und von der Empirie entfernt, in der man sie gar nicht verwirklicht sehen will.“ (ND, S. 213f; vgl. auch Günther 1985, S. 230ff)

Hier stellt sich jedoch die entscheidende Frage: Worin besteht die neue Unterdrückung, „welche im rationalen Prinzip selbst steckt“? Um im Handeln der Vernunft zu folgen, muss zunächst der Wille des Handelns von allen heteronomen Zielen befreit werden. Der Wille ist aber immer pathologisch affiziert, d. h. mit den Affekten kontaminiert und hedonistisch depriviert und soll doch von allen empirischen und natürlichen Bedingungen unabhängig werden. Da die Befriedigung eigener Wünsche und Instinkte als unfreies Verhalten betrachtet wird, müssen diese mit dem Gesetz der Vernunft getauscht werden. Es gibt nämlich keinen anderen Weg zu Moral und Autonomie als denjenigen, der durch die Konfrontation mit der inneren Natur erreicht werden kann. Man ist nur dann zu moralischem Handeln frei, wenn man von aller Fremdbestimmung durch willkürliche, inhaltliche Ziele freigesprochen wird. Die Freiheit des Willens, „sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen“, bedingt Kant zufolge,

„seiner selbst in einem gegebenen Fall Meister (*animus sui compos*) und über sich selbst Herr zu sein (*imperium in semetipsum*), d. i. seine Affekte zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen.“ (Kant, AA 6, S. 407)

In Hinblick auf den Umgang mit den repressiven Auswirkungen des moralischen Gesetzes behauptet Nietzsche, dass der kantische Kategorische Imperativ „nach Grausamkeit“ (Nietzsche 1968, S. 316) riecht. Unter dem Eindruck von Nietzsche setzt Adorno seine Kritik an Kant fort, indem er Folgendes konstatiert:

„Und diese Affekte sind etwas, was über mich Gewalt hat; dem gegenüber ich eigentlich nicht frei bin; etwas, was mir äußerlich, was bloß empirisch sein soll, – und was deshalb von dieser Philosophie in einer bis zum Grausamen gesteigerten Weise abgewehrt wird.“ (NS IV/4, S. 282)

„[D]er ganze Bereich des Triebs und der Interessen, all das wird unterdrückt und zwar mit einer theoretisch sehr grausamen Härte von Kant unterdrückt, eigentlich nur deshalb damit ich mich nicht von etwas soll abhängig machen, was mit dem Prinzip meiner eigenen Freiheit, meiner eigenen Vernunft unvereinbar ist.“ (NS IV/10, S. 108)

Anknüpfend an Nietzsches Kritik versucht Adorno, die kantische Freiheits- und Morallehre schließlich mit dem allgemeinen Problem der Aufklärung, d. h. mit der Naturbeherrschung, in Verbindung zu bringen und stellt fest: „Die [...] absolute

Autonomie des Willens wäre soviel wie absolute Herrschaft über die innere Natur.“ (ND, S. 253) Die kantische Konzeption der Freiheit und Autonomie und das mit ihr verbundene Moralkonzept führen in der Tat nur das aufklärerische Projekt der Naturbeherrschung weiter (vgl. ND, S. 266ff). In seinen Moralvorlesungen stellt Adorno folgende These auf: Die Autonomie und Moral fordern in Kants Philosophie selbst ein bestimmtes Konzept der Herrschaft ein. Er behauptet hier, dass

„der kategorische Imperativ von Kant gar nichts anderes ist, als das ins Normative gewendete, zum Absoluten erhobene Prinzip der Naturbeherrschung selber [...] oder anders gewandt, daß die kantsche Moral ihrerseits eigentlich nichts anderes ist als Herrschaft.“ (NS IV/10, S. 155ff)⁵²

Den Zusammenhang von Herrschaft und Moral reflektierend, gilt Adornos Kritik allerdings nicht nur der ideologischen Verknüpfung der Moral mit gesellschaftlicher Herrschaft, sondern der Moral an sich bzw. ihrer Verknüpfung mit der Vernunft. Denn die Vernunft selbst ist „das ins Subjekt gewandte Prinzip gesellschaftlicher Herrschaft“ (Adorno, GS 10/h, S. 627). Der Schwerpunkt seiner Kritik liegt nicht in der Betrachtung der Moral als ein Herrschaftsinstrument, sondern vielmehr in der Feststellung, dass die Vernunft schlechthin Herrschaft darstellt. Die These Adornos lautet: Der Versuch, die Moral auf die Vernunft zu gründen, läuft notwendigerweise auf Herrschaft und ihre Dialektik hinaus, weil die Allgemeinheit der Vernunft, die die Moral bestimmen soll, selbst ein abstraktes Prinzip der Herrschaft ist:

„Wenn ich so handeln soll, daß ich mich weder von irgendeinem auswendigen noch von irgendeinem inwendigen Gegebenen abhängig machen soll, sondern nur von der Allgemeinheit meiner Vernunft, so läuft das ja auf die Totalität der Naturbeherrschung hinaus, ebenso wie Vernunft selber das auf die äußerste Abstraktion gebrachte Prinzip der Naturbeherrschung tatsächlich ist.“ (NS IV/10, S. 156)

Kants Vernunftethik fordert, im Namen der Freiheit und Autonomie dem Gesetz der praktischen Vernunft zu folgen. Diese zeigt sich allerdings als eine Gewalt über die Natur, als Kontrolle aller Leidenschaften, Emotionen und Triebe. Diese müssen mit

⁵² Oder wie das Herbert Marcuse an einer anderen Stelle deutlich macht: „Für Kant ist Freiheit wesentlich moralische – innere, intelligible – Freiheit und als solche Zwang [...] Der Schritt vom Reich der Notwendigkeit zum Reich der Freiheit ist hier der Fortschritt vom physischen zum moralischen Zwang [...] Moralischer und physischer Zwang haben einen gemeinsamen Nenner: Herrschaft.“ (Marcuse 1968a, S. 186)

unbeugsamer Brutalität geopfert werden. Das bedeutet für Adorno, dass die Vernunft, befreit vom Despotismus der Begierden, zwar die Natur über uns ersetzt, dennoch aber gleichzeitig selbst bloß eine neue Form der Unterdrückung schafft. Statt des Despotismus der Leidenschaften und der Gefühle ergibt sich eine Alternative: Freiheit und Autonomie. Anstelle der natürlichen Gewalt und Notwendigkeit wählt man eine andere Art der Notwendigkeit aus, nämlich diejenige der vernünftigen Allgemeinheit. Allerdings macht Adorno darauf aufmerksam,

„daß wir in einer Welt leben, in der die Erfüllung meiner natürlichen Impulse oder was immer man so nennen mag: des Bedürfnisses nach Glück, der Neigung, alles dessen, mit der Vernunft als einem allgemeinen Prinzip unvereinbar ist.“ (NS IV/10, S. 108)

Hier liegt für Adorno das entscheidende Moment für Kritik an der kantischen Moralphilosophie. Es existiert eine „Kluft zwischen dem Imperativ und den Menschen“ (ND, S. 321), welche weder durch die Pflicht zum Gesetz noch durch das allgemeine Prinzip selbst ausgefüllt werden kann. In einer Gesellschaft, in der der individuelle Anspruch auf Glück dem Nutzen des Allgemeinguts geopfert werden muss, zeigt sich das Universale und Allgemeine in der Wirklichkeit immer als ein Prinzip der Gewalt:

„Das reine Vernunftprinzip der Persönlichkeit müßte konvergieren mit dem der Selbsterhaltung der Person, der Totalität seines ‚Interesses‘, die das Glück einbegreift. Zu diesem steht Kant so ambivalent wie der bürgerliche Geist insgesamt, der dem Individuum the pursuit of happiness garantieren und aus Arbeitsmoral verbieten möchte.“ (ND, S. 254)⁵³

⁵³ Über das Problem des individuellen Glücks in der Geschichte und wie es zum Opfer wird vgl. Hegel, Werke 12, S. 30ff. Den Konsequenzen der Aufklärung folgend, bestimmt Hegel die Substanz des Geistes als die Freiheit: „Das Wesen des Geistes die Freiheit [...]“ (ebd., S. 30). In diesem Zusammenhang versteht Hegel auch die Weltgeschichte: „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ (ebd., S. 32). Demzufolge ist sie für Hegel „nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr“ (ebd., S. 42). Die Geschichte ist eher als „Schlachtbank [...] auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten, und die Tugenden der Individuen zum Opfer gebracht wurden“ (ebd., S. 35) zu verstehen.

Diese Ansichten auf die Geschichte wie auch auf das Glück waren für die ganze kritische Theorie von der großen Bedeutung. Vgl., wie sie von Herbert Marcuse gedeutet werden: „Die Individuen führen ein unglückliches Leben, sie mühen sich ab und gehen unter; aber obgleich sie niemals wirklich zum Ziel gelangen, sind gerade ihr Elend und ihre Niederlage das Mittel für den Fortschritt von Wahrheit und Freiheit [...] Die Idee triumphiert gerade, weil sie unterliegen und als Individuen zugrunde gehen [...] Aber kann diese Idee dann noch als die Verkörperung von Wahrheit und Freiheit betrachtet werden?“ (Marcuse 1962, S. 208ff) Über das Glückproblem siehe auch ders. 1965b, S. 128ff; Horkheimer, GS 4/b.

Das Problem der kantischen Ethik sieht Adorno in der Tatsache, dass das Handeln nach dem vernünftigen Gesetz nie in der Lage ist, das Glück als Belohnung für die Erfüllung unserer Aufgaben zu sichern. Individuelle Anforderungen an das Glück erweisen sich als Widerspruch zu den universalistischen objektiven Normen, die die Zivilisation und ihre Moral fordern. Bei Kant haben wir das Recht, das eigene Glück zu suchen, dennoch ist aller Verzicht letztendlich auf Dauer erstrebenswert, weil er eine bessere Leistung in der rationalen Organisation des Lebens ermöglicht. Das *Pay off* wird demzufolge ständig auf andere Ebenen verwiesen. Das Glück ist im moralischen Handeln auf keinen Fall garantiert. Diesbezüglich wirft Adorno der kantischen Lehre des Kategorischen Imperativs das Fetischisieren des Verzichts vor:

„[D]ie Lehre vom kategorischen Imperativ fetischisiert den Verzicht, d.h.: sie macht ihn von seinem Kompensat, von seinem Terminus ad quem unabhängig und zu einem An-sich-Seienden, zu einem An-sich-Guten.“ (NS IV/10, S. 207)⁵⁴

⁵⁴ In Bezug auf diese Tatsache behauptet Adorno an anderen Stelle zusammen mit Horkheimer, dass überall dort, wo zu viel gegen den Egoismus gewettert wird und wo man sich auf die höheren Werte der Zivilisation, auf die Moral und die Pflicht bezieht, es tatsächlich darum geht, die Menschen daran zu hindern, glücklich zu werden (vgl. Adorno/Horkheimer 1972, S. 45f).

5 Begriff der Natur

Im Konzept der Dialektik der Aufklärung steht der Begriff der Natur in einem engen Zusammenhang mit der Dialektik von Naturbeherrschung und Naturverfallenheit. Adorno und Horkheimer rekonstruieren die ganze Geschichte als eine der menschlichen Befreiung von der Furcht vor der Natur, und zwar in Form der Herrschaft über sie. Die Aufklärung und die westliche Zivilisation, welche von der aufklärerischen Tradition geprägt wird, verstehen sie als die Einsetzung der vernünftigen Ordnung oder als einen Prozess der vernünftigen Naturbeherrschung. Während allerdings die gesamte aufklärerische Tradition (mit wenigen Ausnahmen) diesen Prozess als notwendiges Element des gesellschaftlichen Fortschritts betrachtet, sehen ihn Adorno und Horkheimer als einen antagonistischen Prozess. Die Naturbeherrschung sei der Weg allen geschichtlichen Fortschritts, allerdings falle die „ursprüngliche“ Konfrontation von Mensch und Natur mit dem „Ursprung“ jeglicher Form von Herrschaft zusammen. Ihre Anklage gegen die Aufklärung ist die Folgende: Mit dem unaufhaltsamen Fortschritt der menschlichen Befreiung von der Natur werden gleichzeitig neue Formen der menschlichen Unterwerfung geschaffen. Anstatt die Menschen endlich von der Natur zu entlasten, münde die Naturbeherrschung selbst in einer neuen Art der Herrschaft. Die Geschichte zeige, dass der Prozess der Naturbeherrschung letztendlich alles in bloße Natur verwandele. Die Naturbeherrschung schlage in Naturverfallenheit zurück:

„Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur um so tiefer in den Naturzwang hinein. So ist die Bahn der europäischen Zivilisation verlaufen.“ (DA, S. 29)

„Zivilisation ist der Sieg der Gesellschaft über Natur, der alles in bloße Natur verwandelt.“ (DA, S. 211)

In der *Dialektik der Aufklärung* wird somit die folgende These vertreten: Heute sind wir selber Zwängen der Natur unterworfen (vgl. DA, S. 19). Die Weltherrschaft über die Natur hat sich gegen das denkende Subjekt gewandt (vgl. DA, S. 43). Allerdings bringt keine dieser Aussagen wirklich ans Licht, von welcher Art der Natur tatsächlich die Rede ist. Was bedeutet die Feststellung, dass der Weg der Zivilisation alles in „bloße

Natur“ umwandelt? Welcher Art ist die Natur, die über den zivilisierten Menschen herrscht? Ähnlichen Fragen stellt Helmut Thielen in seinem Buch *Diskurs und Widerstand. Philosophie der gesellschaftlichen Praxis*:

„Diese Unterwerfung der Natur unter und durch die Gesellschaft soll alles in bloße Natur verwandelt haben. Heißt das vielleicht, wir hätten zuviel Natur, obwohl sie, wie das schon Allgemeingut gewordene Umweltbewußtsein sagt, gefährlich im Verschwinden begriffen ist? Ist der Ausdruck ›bloße Natur‹ etwas abwertend gemeint, wo wir es doch schon real mit einer verhängnisvollen Geringschätzung des Natürlichen zu tun haben? – Fragen, die zu Recht eine Antwort verlangen.“ (Thielen 1995, S. 13)

Eine mögliche Antwort auf diese Fragen wurde bereits oben angedeutet (vgl. Kapitel 2. 2). Es wurde festgestellt, dass die Aufklärung die positivistischen Tendenzen zeigt bzw. dass unter dem positivistischen „Kultus der Tatsache“ selbst das gesellschaftliche Verhältnis bzw. die gesellschaftliche Herrschaft zu einem Faktum wird. In diesem Zusammenhang wurde das Hauptmotiv einer Kritik am Positivismus in folgender Tatsache erkannt: Innerhalb der positivistischen Weltanschauung wird die soziale Ungerechtigkeit ebenso wie das soziale Verhältnis selbst als eine sich des menschlichen Zugriffes entziehende Tatsache betrachtet. Im weiteren Verlauf der Arbeit möchte ich auf dieses Motiv zurückkommen. Mit der Motivation, die gesellschaftlichen Verhältnisse als den neuen „Naturzwang“ zu deuten, macht sich das vorliegende Kapitel zur Aufgabe, die gesellschaftliche Dimension im Begriff der Natur zu erforschen.

Zu diesem Zwecke sollen zunächst die Begriffe der „ersten“ bzw. „zweiten“ Natur erläutert werden, denn diese – obwohl in der *Dialektik der Aufklärung* nicht explizit vertreten – implizieren ein Naturverständnis, das die Gesamtkonzeption der Dialektik der Aufklärung mitbestimmt.⁵⁵ Diesbezüglich werden zwei ideologiekritische Naturbegriffe diskutiert, welche meiner Ansicht nach im Konzept der Dialektik der Aufklärung einen ebensolchen ideologiekritischen Naturbegriff prägen. Sigmund Freuds und Karl Marx’ Naturkonzepte sollen hier als eine für dieses Modell bedeutende Ausarbeitung eines *nicht-naturalistischen* Naturverständnisses dargestellt werden. Schließlich soll im Rückgriff auf Adornos frühes Konzept der Naturgeschichte der *gesellschaftskritische* Aspekt im Begriff der Natur erläutert werden.

⁵⁵ Vgl. Russell Jacobys Argumentation zu diesen Begriffen: „The distinction between nature and second nature if unfamiliar to most social thought is vital to critical theory. What is second nature to the individual is accumulated and sedimented history. It is history so long unliberated – history so long monotonously oppressive – that it congeals. Second nature is not simply nature or history but frozen history that surfaces as nature.“ (Jacoby 1997, S. 31)

5.1 „Erste“ und „zweite“ Natur

In der *Dialektik der Aufklärung* findet man die These, dass in der Zivilisation „die natürlichen Verhältnisse“ ihre Macht ausüben und dies nicht mehr „unmittelbar, sondern durch das Bewußtsein der Menschen hindurch“ (DA, S. 33; Hervoh. d. Verf.) geschieht. Wenn es um solche durch das menschliche Bewusstsein vermittelte „natürliche Verhältnisse“ geht, assoziiert man damit unweigerlich die Gesellschaft und die Geschichte, die in der neuzeitlichen philosophischen Tradition oft als eine „zweite Natur“ bestimmt werden. Was mit dem Begriff der „zweiten Natur“ bei den verschiedenen Autoren meistens angedeutet wird, besteht in der Tatsache, dass der Mensch neben seiner „ersten“ (biologischen, physischen) Natur notwendigerweise auch eine „zweite“ hat, nämlich sein durch die Geschichte und die Gesellschaft vermitteltes Kultur- und Sozialwesen. Die philosophischen Ansichten in Bezug auf die „erste“ bzw. die „zweite“ Natur der Menschen sind bereits am Beginn der abendländischen Philosophie zu erkennen und fast in der ganzen Tradition der Aufklärung zu finden.⁵⁶

Zwar wird die Beziehung zwischen der „ersten“ und der „zweiten“ menschlichen Natur fast in der ganzen Aufklärung thematisiert, jedoch nicht immer gleich aufgefasst. Während der Antike und des Mittelalters wurde eine Konvergenz der „ersten“ und der „zweiten“ Natur vorausgesetzt, welche entweder durch eine kosmologische Ordnung oder durch eine göttlich prästabilisierte Harmonie vorgegeben wurde. Erst für die Moderne ist die Beziehung zwischen der Natur und der Gesellschaft zu einem Problem geworden. Vom Zeitpunkt an, als die Gesellschaft in Bezug auf die Natur und die Götter als ein eigenständiges Phänomen interpretiert wird, wird sie in erster Linie als Gegensatz zur „ersten“ Natur verstanden. Die Gesellschaft, die soziale Ordnung und die Gesetze werden seitdem zunehmend als diejenigen Bereiche angesehen, die das Überleben und

⁵⁶ Es ist bekannt, dass schon die alten Griechen die Gesellschaft als menschliche „zweite“ Natur betrachtet haben. So definierte Aristoteles den Menschen als „zoon politikon“. Thomas von Aquin bezeichnete ihn später unter anderem als „animal soziale“. Diese Bezeichnungen benutzten viele Philosophen in der Geschichte und gaben der Gesellschaft und den Menschen ähnliche Bedeutungen. Vgl. auch andere Erörterungen über die menschliche Natur, wie z. B. die bei Kant: „Die Natur hat gewollt, daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines Tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt durch eigene Vernunft verschafft hat.“ (Kant, AA 8/a, S. 19) Vgl. auch, wie Hegel über die Sittlichkeit redet. Er vergleicht sie mit der „zweiten“ Natur der Menschen: „Aber in der einfachen Identität mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche als die allgemeine Handlungsweise derselben, als Sitte, – die Gewohnheit desselben als eine zweite Natur, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt.“ (Hegel Werke 7, S. 301)

die Erhaltung der Individuen ermöglichen, aber gleichzeitig auch der menschlichen Natur entgegengesetzt sind. In dieser Hinsicht gibt es in der Geschichte des aufklärerischen Denkens eine gewisse stillschweigende Übereinkunft. Sie besteht in der Tatsache, dass es für die Erhaltung des Einzelnen als auch der Gemeinschaft notwendig ist, die äußere als auch die menschliche innere Natur zu opfern. Eine solche Anschauung ist sowohl den „dunklen“ als auch den „hellen“ Schriftstellern des Bürgertums gemeinsam:

„Es ist eine der erstaunlichen Tatsachen, die einem begegnen, wenn man sich mit der Geschichte der Philosophie beschäftigt, wie sehr in diesem Punkt – also daß Triebe etwas seien, was zu beherrschen und zu unterdrücken ist – die Philosophen der verschiedenen und oft der kontradiktorisch einander extrem entgegengesetzten Richtung miteinander übereinstimmen. Ob das nun Descartes oder Bacon ist, ob das Kant oder Nietzsche ist, also diejenigen, die so in den offiziellen Philosophiegeschichten als Todfeinde verzeichnet sind, die sind in diesem Punkt einander merkwürdig einig.“ (NS IV/10, S. 202)

Man findet zwar bei allen Denkern der aufklärerischen Tradition den Konsens, dass die Triebe zu beherrschen und zu unterdrücken sind, allerdings ist bei einigen – wie zum Beispiel bereits bei Rousseau oder später bei Marx, Nietzsche und Freud – gleichzeitig eine explizite *Kritik* eines solchen Prozesses zu erkennen. Die Vorstellung, dass die „zweite“ Natur bzw. die sozial präformierte menschliche Natur in einem gewissen Sinne die Gewalt über die „erste“, „biologische“ Natur ausüben muss, wird in der Tat oft kritisch angesehen. Zwar erkennen ihre Kritiker, dass der Zivilisationsprozess ein Sieg über die Natur ist, dennoch geht es ihnen bei dieser Erkenntnis ebenso darum, die dunkle Seite dieses Prozesses aufzudecken. Man kann sagen, dass es bei ihnen um den Aufbau eines solchen Naturbegriffs geht, in welchem die Natur nicht einfach der Gesellschaft oder der Geschichte gegenübergestellt, sondern stattdessen in einem dynamischen Zusammenhang mit beiden gesehen wird.

Meines Erachtens ist gerade in solchen kritischen Ansichten eine für das Konzept der Dialektik der Aufklärung weitgehend bedeutende Ausarbeitung des nicht-deterministischen oder nicht-naturalistischen Naturverständnisses entstanden. Ich möchte an dieser Stelle zwei solche ideologiekritische Naturbegriffe diskutieren. Zum einen wende ich mich an die Triblehre Freuds, nach welcher sich die „erste“ Natur in der Tat als etwas Geschichtliches enthüllt, und zum anderen weise ich auf das Konzept der Geschichte bei Marx hin, wonach sich die gesamte bisherige Geschichte als eine „Vorge-

schichte“ der Menschen bzw. quasi als eine Naturgeschichte enthüllt: die „zweite“ Natur als die „erste“.⁵⁷

* * *

Freuds große Leistung ist die Triblehre. Mit dieser entwickelt Freud einen spezifischen Naturbegriff, mit welchem das körperliche Leiden der Menschen und ihre biologischen Triebe als eine durch die Gesellschaft und die Geschichte präformierte Pseudonatur entlarvt werden können. „Die Triblehre“, behauptet Freud, „ist sozusagen unsere Mythologie. Die Triebe sind mythische Wesen, großartig in ihrer Unbestimmtheit.“ (Freud, GW 15, S. 101)⁵⁸ Was Freud die Entdeckung dieser „Unbestimmtheit“ der Triebe ermöglicht, ist, das Tribreservoir und die Natur allgemein als etwas geschichtlich Erworbenes zu konzipieren. Was wie etwas Ursprüngliches aussieht (die Triebe, Instinkte usw.), zeigt sich als geschichtlich präformiert. Die Triebe sind weder als pur somatisch noch als pur psychisch, weder als pur natürlich noch als pur geschichtlich zu verstehen. Der Trieb ist für Freud ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem, welcher eher als eine Verknüpfung zwischen dem Biologischen bzw. dem Somatischen und dem Psychischen bzw. dem Gesellschaftlichen zu betrachten ist:

„Wenden wir uns nun von der biologischen Seite her der Betrachtung des Seelenlebens zu, so erscheint uns ‚der Trieb‘ als ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischen, als psychischer Repräsentant, der aus dem Körperinnern stammende, in die Seele gelangenden Reize, als ein Maß der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhangs mit dem Körperlichen auferlegt ist.“ (Freud, GW 10/a, S. 214)

⁵⁷ Marx unterscheidet zwischen der Vorgeschichte der Menschen und ihrer eigentlichen Geschichte: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (MEW 8, S. 115). Konstantinos Rantis weist darauf hin, dass Adornos Begriff der Naturgeschichte dem Marxschen Begriff der Vorgeschichte entspricht (vgl. Rantis 2004, S. 144). Vgl. auch Schmid Noerr 1991. Dieser Autor betont, dass Adorno und Horkheimer ihre Kritik des aufklärerischen Prozesses der Naturbeherrschung vor allem auf einem materialistischen Begriff der Natur (wie er bei Marx oder Freud zu finden ist) aufbauen. Er nimmt den Freudschen Begriff des Unbewussten als paradigmatisch für die Dialektik des Naturbegriffs und zeigt, wie bei ihm der Status der „ersten“ Natur verblasst und wie diese zwei Begriffe, der der „ersten“ und der der „zweiten“ Natur letztendlich überhaupt ineinander übergehen (vgl. Schmid Noerr 1991, S. 49).

⁵⁸ Freud verwendet seinen Begriff des Triebes erstmalig in seinen *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Hier wird der Begriff immer noch mit seiner biologischen Bedeutung verknüpft (vgl. Freud, GW 5, S. 33ff). In späteren Entwicklungen seines Triebkonzepts zeigt sich immer mehr die Doppeldeutigkeit dieses Begriffs. Der Trieb wird in seiner „Unbestimmtheit“ immer mehr dynamisch verstanden, als etwas, was durch eine geschichtliche Ermittlung der Kultur entsteht.

In der ausführlichen Triebanalyse Freuds werden die Triebe im Sinne der „ersten“ Natur der „zweiten“ Natur oder dem Gesellschaftlichen nicht schlicht entgegengestellt, sondern selber als die „zweite“ Natur offenbart. Hier wird die Natur selbst als etwas Ambivalentes und Dynamisches gedeutet – nämlich als etwas gleichzeitig Vorliegendes und Erworbenes. Die Trieblehre macht deutlich, dass die Natur statt einer scheinbaren *Unvermittelbarkeit* eher eine, hegelianisch gesagt, *vermittelte Unvermittelbarkeit* ist. Die menschliche, so genannte „biologische“ Natur (Triebe, Wünsche, Instinkte, Bedürfnisse usw.) offenbaren ihren sozialen Charakter. Die Natur wird vermenschlicht (vgl. Freud, GW 14/b, S. 338). Sie ist immer schon durch die Kultur, die Geschichte und die Gesellschaft präformiert. Was sich auf den ersten Blick (oder ideologisch) als vorgegebene Natur oder als ein biologisches Erbe zeigt, enthüllt sich also als eine wesentlich durch die Geschichte vermittelte Natur oder, um genauer zu sein, als das Resultat einer historischen Entwicklung. Mit anderen Worten: Unsere „erste“, biologische Natur ist in der Tat durch die „zweite“ Natur, d. h. durch die Zivilisation und die sedimentierte Geschichte geprägt. Selbst die „erste“ Natur enthüllt sich als eine durch die kulturelle und geschichtliche Entwicklung modifizierte oder kultivierte Natur.

Was Freud in seiner Trieblehre entwickelt, ist daher ein nicht-naturalistischer und dynamischer Naturbegriff, in welchem die Aspekte der „ersten“ und „zweiten“ Natur eigentlich nur als ein methodischer Hinweis verstanden werden können. Beide Aspekte lassen sich nur gegenseitig, in einem Wechselspiel erläutern, d. h. durch ein *dynamisches* Konzept der Natur, denn nur dieses ist immun gegen die Anklage des Determinismus. Mit seiner Trieblehre überwindet Freud jede Art des Determinismus bzw. des Dualismus wie die Dualismen von Soma und Psyche, Körper und Geist und demzufolge auch von Natur und Kultur. Er bietet einen Ansatzpunkt für ein dynamisches Verständnis des Natur-Kultur-Zusammenhangs, welches ihm wiederum ermöglicht, eine *kritische* Ansicht bezüglich der Geschichte und der Gesellschaft zu vertreten.

Eben an diesem Punkt erkennen viele Autoren, u. a. Adorno und Horkheimer, die große Leistung der Freudschen Trieblehre. Insofern, dass Freud zeigt, dass auch die „biologische“ Natur tatsächlich etwas *gesellschaftlich* und *geschichtlich* Produziertes ist, gestattet ihm diese Ansicht, das ganze „körperliche Leiden“ der Menschen und ihre Triebchicksale als „soziales Leiden“ zu entziffern. Indem er in der Natur selbst die Geschichte und Gesellschaft entdeckt, ermöglicht diese Entdeckung, aus der Trieblehre eine *Gesellschaftskritik* abzuleiten.

* * *

Während sich Freud mit der Dynamik von Geist und Natur am „Natürlichen“ orientiert, beschäftigt sich Marx mit derselben Dynamik am Pol der Geschichte. Wenn Freud die Geschichte im Natürlichen entdeckt und die gesellschaftlichen Auswirkungen auf die Natur zeigt, bietet Marx an, das Geschichtliche wiederum als etwas scheinbar Natürliches zu erkennen, d. h. die Geschichte so zu betrachten, als ob sie einen Naturprozess darstellt. Während Freud eine Pseudonatur im Individuum erkennt, erkennt Marx eine in der Geschichte.

Marx versucht, die gesamte bisherige Geschichte der gesellschaftlichen Verhältnisse als eine quasi naturgesetzliche Entwicklung, als eine Naturgeschichte zu entblößen. Mit seiner Kapital-Analyse macht er die gesellschaftliche Produktion transparent und zeigt, inwiefern man die Geschichte und die kapitalistischen Produktionsverhältnisse als natürliche Verhältnisse bzw. als Natur ansehen kann. Einerseits geht es Marx dabei darum, die Warentauschgesellschaft in ihrem Fetischismus zu erläutern und dadurch die ideologische Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse hervorzuheben. Andererseits geht es ihm um die Freilegung der „Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformationen als einen naturgeschichtlichen Prozeß“ (MEW 23, S. 16). In Bezug auf diese zwei Aspekte behauptet Adorno, dass es sich bei Marx um einen „gesellschaftlichen Naturbegriff“ handelt, welcher seine eigene Dialektik hat:

„Solcher gesellschaftliche Naturbegriff hat seine eigene Dialektik. Die Naturgesetzlichkeit der Gesellschaft ist Ideologie, soweit sie als unveränderliche Naturgegebenheit hypostasiert wird. Real aber ist die Naturgesetzlichkeit als Bewegungsgesetz der bewußtlosen Gesellschaft, wie es das ‚Kapital‘ von der Analyse der Warenform bis zur Zusammenbruchstheorie in einer Phänomenologie des Widergeistes verfolgt.“ (ND, S. 349)

Weil das ideologische Moment im Marxschen „gesellschaftlichen Naturbegriff“ für die Auffassung des ideologiekritischen Naturbegriffs im Konzept der Dialektik der Aufklärung von großer Bedeutung ist, möchte ich nun kurz näher auf dieses eingehen.

Wir leben, so Marx, in einer Welt, die wir selber produziert haben, jedoch zeigt sich diese Welt der Artefakte als etwas von uns Unabhängiges und quasi Natürliches. In der Warenproduktion zeigen sich die Produkte, als hätten sie „von Natur aus“ und nicht in Bezug auf ihren Produzenten einen Wert. In diesem „von Natur aus“ besteht für Marx ihr Fetischcharakter. Da sich in der Warenproduktion der gesellschaftliche Charakter

der Arbeit versteckt, tritt die Warenform eines Arbeitsprodukts als seine Naturform hervor. Der mystische Charakter der Warenproduktion entspringt der Tatsache, dass der gesellschaftliche Charakter menschlicher Arbeit nicht mehr transparent ist, sondern sich im Menschen als eine bestimmte Natureigenschaft widerspiegelt. So bekommt der gesamte Produktionsprozess eine „phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen“ (MEW 23, S. 86) und das gesamte gesellschaftliche Leben den Schein einer Naturform. Diese Phantasmagorie erklärt Marx in einer Analogie zur Religion:

„Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.“ (MEW 23, S. 86f)

Folglich verbirgt im kapitalistischen Produktionsprozess nicht nur die Ware ihren gesellschaftlichen Charakter, sondern die ganze Gesellschaft verhehlt die Tatsache, dass sie von den Menschen geschaffen wurde. Egal, ob die Ware, das Kapital selbst oder die gesellschaftlichen Verhältnisse, alle zeigen einen scheinbar natürlichen Charakter. Nach Marx beherrscht die gesellschaftliche Ordnung letzten Endes ihre eigenen Erzeuger. Das System führt ein von den Individuen getrenntes Leben. Es verdinglicht sich in etwas, was an sich selbst und ohne Bezug auf den Einzelnen von Wert ist. Die Gesellschaft und ihre Zwänge stehen den Menschen als scheinbar natürliche Mächte oder als eine natürliche Notwendigkeit gegenüber. Insofern, als sie als etwas Unveränderliches dargestellt werden, wirken sie als ein Mechanismus, der den Menschen absolut und unvermeidlich erscheint. Indem den Menschen die von ihnen geschaffenen Systeme als etwas von ihnen Unabhängiges gegenüberstehen, zeigt sich die *Naturwüchsigkeit* der gesellschaftlichen Ordnung.

Der fetichistische Bann, in welchem die Menschen stehen, zeigt sich Marx zufolge in der Tatsache, dass sich die kapitalistisch organisierte Gesellschaft allgemein als eine verhexte und quasi natürliche Gesellschaft offenbart. Dies meint Marx in dem Sinne, dass die Gesellschaft unter den kapitalistischen Produktionsverhältnissen notwendigerweise den Charakter der Naturgesetzlichkeit bekommt, weil solche Produktionsverhältnisse einen fatalistischen Schein der Unveränderbarkeit erschaffen. Die Produktionsverhältnisse werden – trotz der Tatsache, dass der Mensch ihr eigentlicher Produzent ist –

als Natur verkannt. Sie bekommen den Charakter eines „naturwüchsigen“ Zwangs, dem der Mensch unterworfen ist. Sie folgen ihrer eigenen inneren Logik, der der Mensch selbst völlig ausgeliefert ist:

„Sosehr nun das Ganze dieser Bewegung [der Zirkulation; Erg. d. V.] als gesellschaftlicher Prozeß erscheint, und sosehr die einzelnen Momente dieser Bewegung vom bewußten Willen und besonderen Zwecken der Individuen ausgehn, sosehr erscheint die Totalität des Prozeßes als ein objektiver Zusammenhang der *naturwüchsig* entsteht; zwar aus dem Aufeinanderwirken der bewußten Individuen hervorgeht, aber weder in ihrem Bewußtsein liegt, noch als Ganzes unter sie subsumiert wird.“ (MEW 42/a, S. 111; Hervorh. d. Verf.)

Adorno zufolge entwickelt Marx mit der Deutung der Totalität des gesellschaftlichen Prozesses als Naturgesetzlichkeit der Gesellschaft ein Konzept der *Naturgeschichte*, welches, „im Gegensatz zum materialistischen Vulgärmarxismus, ein kritischer Begriff“ (NS IV/13, S. 167) ist. Da Marx unter der Naturgeschichte nicht nur die „historisch entwickelten gesellschaftlichen Bedürfnisse, die zur zweiten Natur werden“ (MEW 25, S. 866) meint, sondern auch die „Totalität des Prozeßes als ein objektiver Zusammenhang, der naturwüchsig entsteht“ (MEW 42/b, S. 111), ist sein Begriff der Natur ein kritischer „gesellschaftlicher Naturbegriff“ (ND, S. 349). Dieser richtet sich auf die Totalität des gesellschaftlichen Prozesses als ein naturwüchsiger. Dieses ideologiekritische Moment versucht Adorno in seinem eigenen Naturgeschichtskonzept weiterzuentwickeln.

5. 2 Adornos Idee der Naturgeschichte: Ein kritisches Naturkonzept

Ähnlich diesen beiden Ansichten geht es für Adorno bezüglich des Natur-Geschichte-Verhältnisses um eine „Perspektivenänderung“ (IN, S. 356) und dadurch um ein ideologiekritisches Verfahren. In Anlehnung an Georg Lukács' Konzept der „entfremdeten Welt“ als der „zweiten Natur“ und Walter Benjamins Interpretation der barocken Allegorie als „Verschränkung von geschichtlichem und naturhaftem Sein“ versuchte Adorno in seinem Vortrag *Die Idee der Naturgeschichte* eine materialistische Dialektik auszuüben und die feste Opposition bzw. die „übliche Antithesis von Natur und Geschichte aufzuheben“ (IN, S. 345). Er forderte,

„das geschichtliche Sein in seiner äußersten geschichtlichen Bestimmtheit, da wo es am geschichtlichsten ist, selber als ein naturhaftes Sein zu begreifen, oder wenn es gelänge, die Natur da, wo sie als Natur scheinbar am tiefsten in sich verharrt, zu begreifen als ein geschichtliches Sein.“ (IN, S. 355f)⁵⁹

Um die geschichtliche Dialektik von Natur und Geschichte aufzuzeigen, benutzt Adorno die Begriffe der „ersten“ und der „zweiten Natur“. Allerdings muss man seine Verwendung dieser Begriffe – unter Berücksichtigung der Tatsache, dass es für ihn kein „Erstes“ geben kann – gewissermaßen als propädeutisch annehmen, als eine Einführung in die Dialektik des naturgeschichtlichen Denken. Adorno benutzt zwar im Text *Die Idee der Naturgeschichte* den Begriff der „ersten“ Natur, als würde er sich auf die sinnliche äußere und innere Welt, auf das physische und psychische Wesen und im Allgemeinen auf die biologische Natur beziehen, allerdings verwendet er diese immer *negativ*, nur um zu zeigen, dass es überhaupt kein *absolut* Erstes gibt. Weil das „Erste“ immer nur vom inhärent historischen Charakter der Wahrheit abstrahiert wird, ist es für Adorno bereits eine Verdinglichung. Eine Auffassung der absolut „ersten“ Natur ist unmöglich. Daher ist auch eine *positive* Bestimmung des Begriffs der „ersten“ Natur unmöglich. Sowohl innere als auch äußere Natur werden immer durch die gesellschaftliche Totalität vermittelt. Oder wie das später in Adornos *Ästhetik* deutlich formuliert

⁵⁹ Im Text *Die Idee der Naturgeschichte* verweist Adorno auf die Konzeptionen von Georg Lukács und Walter Benjamin. Lukács betrachtet mit dem Begriff der „zweiten Natur“ die „Welt der Konvention“, eine „unmittelbare Welt und entfremdete Welt, Welt der Ware“ (vgl. IN, S. 355). In seiner Theorie des Romans bestimmt er die Welt der Konventionen als „eine Welt, deren Allgewalt nur das Innerste der Seele entzogen ist; die in unübersichtlicher Mannigfaltigkeit überall gegenwärtig ist; deren strenge Gesetzmäßigkeit, sowohl im Werden wie im Sein, für das erkennende Subjekt notwendig evident wird, die aber bei all dieser Gesetzmäßigkeit sich weder als Sinn für das zielsuchende Subjekt noch in sinnlicher Unmittelbarkeit als Stoff für das handelnde darbietet. Sie ist eine zweite Natur; wie die erste.“ (IN, S. 355. Adorno zitiert hier nach Lukács 1920, S. 52).

Auch Benjamin weist für Adorno auf den Punkt der Konvergenz zwischen Geschichte und Natur hin. Während allerdings bei Lukács „das Historische als Gewesenes in Natur sich zurückverwandeln läßt“, so zeigt Benjamin die andere Seite des Phänomens: „Natur selber stellt als vergängliche Natur, als Geschichte sich dar“ (ebd., S. 356ff). Was Benjamin von der Geschichtsphilosophie Lukács' unterscheidet, ist die Tatsache, dass Benjamin den „tiefste[n] Punkt, in dem Geschichte und Natur konvergieren“ in jenem „Moment der Vergänglichkeit“ begreift. (ebd., S. 358). Benjamin zeigt, wie sich die Natur selbst als Geschichte enthüllt. Indem sich die natürlichen bzw. „urgeschichtlichen“ Phänomene als etwas „Vergängliches“ zeigen, beherbergt selbst die Urgeschichte im Sinne der Vergänglichkeit das Motiv der Geschichte in sich: „Natur ist vergänglich. So hat sie aber das Moment der Geschichte in sich“ (ebd., S. 359). Vgl. dazu auch Buck-Morss 1977, S. 55. Die Autorin behauptet, dass Adorno den Begriff der „Naturgeschichte“ explizit von Walter Benjamin übernommen hat, obwohl ihm auch bewusst war, dass dieser Begriff schon bei Karl Marx eine große Bedeutung hatte. Mit diesem Konzept Benjamins, so Buck-Morss, verweist Adorno auf die Tatsache, dass die wirkliche Geschichte mit dem Konzept der Geschichte nicht identisch ist, nämlich mit dem Konzept der Geschichte als rationaler Fortschritt.

wird: „Eine reine Natur, also eine Natur, die nicht durch die Vermittlungsprozesse der Gesellschaft hindurchgegangen wäre, gibt es nicht.“ (NS IV/3, S. 125)⁶⁰

In *Die Idee der Naturgeschichte* bezieht sich auch der Begriff der „zweiten“ Natur auf eine Art der *Negation*, auf ein *kritisches* Konzept. Im Einklang zu Lukács’ Differenzierung zwischen „unmittelbarer Welt und entfremdeter Welt, Welt der Ware“ (IN, S. 355) benutzt Adorno den Begriff der „zweiten Natur“, um zu zeigen, wie die „Welt der Konventionen“ (Lukács), nämlich „diese Welt, als Welt der vom Menschen geschaffenen und ihm verlorenen Dinge“ (IN, S. 355), obwohl geschichtlich produziert, am Ende trotzdem als etwas Natürliches und Entfremdetes erscheint. Viel später, in der *Negativen Dialektik*, referiert Adorno wieder über die in Lukács’ Romantheorie aufgegriffene „zweite Natur“ und bestimmt sie als „das Negativ, jener die irgend als erste gedacht werden könnte“ (ND, S. 351). Was Adorno daher im Begriff der „zweiten Natur“ von Lukács deutet, ist eine falsche, mythische Darstellung der Wirklichkeit als Natur bzw. als Schein, in welchem sich Geschichte als ahistorisch und absolut zeigt: „Diese zweite Natur ist, indem sie sich als sinnvoll gibt, eine des Scheines, und der Schein an ihr ist geschichtlich produziert.“ (IN, S. 364)⁶¹

Für die Zwecke der Freilegung der *historischen* Dimension der Natur einerseits und der *natürlichen* an der Geschichte andererseits begründet Adorno also sein eigenes Konzept der *Naturgeschichte*. Dabei handelt es sich um keine Naturgeschichte im konventionellen Sinne. Es ist hier weder die Rede von einer Geschichte der Natur „im herkömmlichen vorwissenschaftlichen Sinn“ noch von der Natur als „Gegenstand der Naturwissenschaften“ (IN, S. 345). Der Naturbegriff, der hier verwendet wird, hat Adorno zufolge nichts mit dem Begriff der mathematischen Naturwissenschaften zu tun (vgl. IN, S. 345). Wenn Adorno hier überhaupt mit dem empirischen bzw. mit dem ontologischen Begriff der Natur operiert, dann nur zu dem Zweck, diese Begriffe und die ihnen zugrunde liegende Polarisierung zwischen Natur und Geschichte aufzulösen. In diesem

⁶⁰ Vgl. IN, S. 347ff. Adorno versucht hier, von einer ontologischen Fragestellung auszugehen, aber nur, um zu zeigen, dass das Ausgehen von einem „Naturhaften“ – im phänomenologisch-ontologischen Versuch, das Sein und den Sinn des Daseins zu erfassen – eigentlich unmöglich ist, weil es bereits „die Ausgangsposition der autonomen ratio innehält“ (IN, S. 347). In dieser erkennt er das „alte idealistische Motiv der Identität“, in welchem das Sein, „das geschichtlich ist [...] unter eine subjektive Kategorie Geschichtlichkeit“ (IN, S. 353) gebracht wird. Unter dieser Berücksichtigung geht es mir hier nur darum, darauf hinzuweisen, inwiefern der Begriff der „ersten“ Natur bei Adorno nur in einem negativen und kritischen Sinne verstanden werden muss.

⁶¹ Vgl. dazu, wie Adorno in der *Negativen Dialektik* den hegelschen Weltgeist als die Ideologie der Naturgeschichte beschreibt: „Geist als zweite Natur jedoch ist die Negation des Geistes, und zwar desto gründlicher, je mehr sein Selbstbewußtsein gegen seine Naturwüchsigkeit sich abblendet. Das vollstreckt sich an Hegel. Sein Weltgeist ist die Ideologie der Naturgeschichte [...] In den Abgrund blickend, hat Hegel die welthistorische Haupt- und Staatsaktion als zweite Natur gewahrt, aber in verrückter Komplizität mit ihr die erste darin verherrlicht.“ (ND, S. 350f)

Konzept der Naturgeschichte wird weder die Geschichte als eine bloße Antithese der Natur noch die Natur nur im Gegensatz zur Geschichte begriffen, sondern ein Versuch unternommen, die Natur und die Geschichte in ihrem wesentlichen Übergang ineinander anzusehen.

Allerdings handelt es sich im Konzept der Naturgeschichte Adornos auch nicht um „die Nacht der Indifferenz, in der alle Katzen grau sind“ (IN, S. 361). Die Tatsache, „daß das Natürliche [...] als Zeichen für Geschichte [auftritt; Erg. d. Verf.] und Geschichte, wo sie sich am geschichtlichsten gibt, als Zeichen für Natur“ (IN, S. 360), stellt für Adorno einen Hinweis auf die konkrete dialektische Einheit von Natur und Geschichte dar. Um der Nacht, in der alle Katzen grau sind, zu entgehen, ist es vor allem wichtig, sich von der statischen Trennung von Geist und Natur zu distanzieren und die Dynamik beider zu untersuchen. Dies wird Adorno durch Benjamins Begriff der „Vergänglichkeit“ ermöglicht:

„Wenn Lukács das Historische als Gewesenes in Natur sich zurückverwandeln läßt, so gibt sich hier [bei Benjamin; Anm. d. Verf.] die andere Seite des Phänomens: Natur selber stellt als vergängliche Natur, als Geschichte sich dar.“ (IN, S. 358)

Adorno folgt somit der Idee einer dialektischen Verknüpfung von Natur und Geschichte an ihren beiden Gegenpolen. Er sieht wie Benjamin in jenem Moment der *Vergänglichkeit* „de[n] tiefste[n] Punkt, in dem Geschichte und Natur konvergieren“ (IN, S. 357f). Mit diesem Moment hebt Adorno die „übliche Antithesis von Natur und Geschichte“ als eine statische auf und entwickelt einen Begriff der Naturgeschichte, in dem beide Seiten der „geschichtlichen Dialektik“ (IN, S. 365) – sowohl die Geschichte als Natur als auch die Natur als Geschichte – dargestellt werden können. Mit der Anschauung der Naturgeschichte bietet er ein dynamisches Konzept, in dem beide Momente nicht ineinander aufgehen, sondern konvergieren. Erst durch einen dynamischen Begriff der Naturgeschichte war es möglich, beide – nämlich die vorgebliche Natürlichkeit der gesellschaftlichen Ordnung und die selbstverständlich angenommene Natürlichkeit der Natur – in ihrem *Anderssein* bzw. in „geschichtlicher Dialektik“ (IN, S. 365) aufzuzeigen:

„Die geschichtliche Dialektik ist nicht bloß Wiederaufnahme umgedeuteter urgeschichtlicher Stoffe, sondern die geschichtlichen Stoffe selber verwandeln sich in Mythisches und Naturgeschichtliches.“ (IN, S. 365)

Die auffällige Verbundenheit dieser Stelle mit der Konzeption der Dialektik der Aufklärung ist keineswegs Zufall. Dafür spricht auch die Tatsache, dass Adorno zur Erläuterung des Naturbegriffes in seinem Konzept der Naturgeschichte den Begriff des Mythos bevorzugt, also einen Begriff, welcher später in der *Dialektik der Aufklärung* sogar eine entscheidende Rolle gewinnt. Die Natur soll als das Mythisch-Immergleiche verstanden werden, als Mythos im Sinne dessen, „was von je da ist, was als schicksalhaft gefügtes, vorgegebenes Sein die menschliche Geschichte trägt, in ihr erscheint, was substantiell ist in ihr“ (IN, S. 346). Es handelt sich in diesem Konzept der Naturgeschichte um einen Naturbegriff, der „am ehesten mit dem Begriff des Mythischen übersetzt werden könnte“ (IN, S. 346).

Wenn Adorno in *Die Idee der Naturgeschichte* den Naturbegriff mit dem Begriff des Mythischen vergleicht, dann entwickelt er meines Erachtens damit das Konzept der Natur, welches später in der *Dialektik der Aufklärung* zu finden ist. Wenn er hier den „Ausgangspunkt der Fragestellung“ im „Naturcharakter der Geschichte“ (IN, S. 361) erkennt, dann besteht kein Zweifel, dass bereits hier das Konzept der Dialektik der Aufklärung vorkommt. In Adornos Behauptung, dass sich die „geschichtlichen Stoffe“ selber in etwas „Mythisches“ und „Naturgeschichtliches“ verwandeln (IN, S. 365), erkennt man eindeutig die These „Die Aufklärung schlägt in die Mythologie zurück“. In der Behauptung, dass sich die Natur selbst als vergängliche Natur, d. h. als Geschichte darstellt bzw. „das Urgeschichtliche selbst als Vergänglichkeit das Motiv der Geschichte in sich hat“ (IN, S. 359f), erblickt man andererseits die These „Schon der Mythos ist Aufklärung“. Ebenso, wie Adorno mit seinem Konzept der Naturgeschichte auf den naturhaften Charakter der Geschichte und auf das geschichtliche Sein der Natur hinweisen will, weist er später zusammen mit Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* mit dem Konzept der Dialektik der Aufklärung auf den mythischen Charakter der Aufklärung und auf die aufklärerischen Elemente im Mythos hin.⁶²

Mit dieser auffälligen Verbindung der zwei Auffassungen der Weltgeschichte bildet sich langsam auch die Antwort auf die Ausgangsfragen dieses Kapitels heraus. Die Fragen, von welcher Art die Natur, die nach der *Dialektik der Aufklärung* über den zivilisierten Mensch herrscht und von welcher Art der neue Naturzwang ist, lassen sich bereits mit Adornos Idee der Naturgeschichte beantworten. In der *Dialektik der Aufklä-*

⁶² Vgl. auch Buck-Morss 1977, S. 59. Die Autorin legt hier dar, dass die Idee der Dialektik der Aufklärung als eine konkrete Ausführung der „Idee der Naturgeschichte“ betrachtet werden kann. Viele Ideen aus dem Aufsatz *Die Idee der Naturgeschichte* stehen nahe an denen der später verfassten *Dialektik der Aufklärung*, sowohl zeitlich als auch strukturell. Über diese Parallelen zwischen den zwei Texten vgl. auch Rantis 2004, S. 131ff.

runge erscheint der Begriff der Natur im Vergleich zum Naturgeschichtskonzept sehr ähnlich, und zwar, weil bereits im frühen Konzept ein *kritischer* Naturbegriff entwickelt wird.

Obwohl ursprünglich ein theologischer Begriff, wird der Naturbegriff – welchen Adorno in *Die Idee der Naturgeschichte* schafft – in eine *kritische Gesellschaftstheorie* umgestaltet. Das Konzept der Naturgeschichte wird entwickelt, um die Polarisierung von Natur und Geschichte als ideologisch aufzuzeigen. Adorno verwendet hier ein *ideologiekritisches* Verfahren, in welchem die „letztgültigen Wesensbestimmungen“ (IN, S. 345) von Geschichte und Natur aufgehoben werden. Anstatt in ihren ideologischen Vorstellungen werden beide in „geschichtlicher Dialektik“ (IN, S. 365) betrachtet. Das Ziel eines solchen ideologiekritischen Verfahrens beschränkt sich allerdings nicht nur auf die Bekämpfung des „falschen Bewusstseins“, d. h. auf den Kampf mit den ideologischen Vorstellungen über Natur und Geschichte, sondern richtet sich ebenso auf eine Kritik gegen die ihnen innewohnenden gesellschaftlichen Verhältnisse. Mit diesem ideologiekritischen Verfahren wird das ideologische Denken über Natur und Geschichte demaskiert, um die ihm zugrunde liegenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu kritisieren.

Das gleiche kritische Verfahren ist in der Konzeption der Dialektik der Aufklärung zu erkennen. Die Kritik äußert sich nicht nur als eine Kritik am katastrophalen Verlauf der menschlichen Geschichte der *Naturbeherrschung*, sondern genauso als eine Kritik der *gesellschaftlichen Herrschaft*. Was die philosophische Konstruktion der Weltgeschichte in der *Dialektik der Aufklärung* zeigt, ist, wie sich trotz aller menschlichen Versuche, die Natur zu beherrschen, „die konsequente Naturherrschaft immer entschiedener durchsetzt“ (DA, S. 254). Der *Dialektik der Aufklärung* nach kehrt die Aufklärung in eine neue Naturherrschaft, in den mythischen Bann zurück. Alles wird in bloße Natur verwandelt (vgl. DA, S. 211) und die Aufklärung gipfelt in der „Herrschaft des blind objektiven, Natürlichen“ (DA, S. 16).

Wenn Adorno und Horkheimer behaupten, dass sich trotz der aufklärerischen Tendenzen, die Menschen von der Natur zu befreien, eine neue Naturherrschaft über die Menschen durchsetzt, dann bezieht sich der Naturbegriff auf kein mathematisch-physikalisches Weltbild, sondern eher auf ein kritisches Konzept, in welchem bereits eine Kritik an der Gesellschaft als Natur angelegt ist. Was Adorno und Horkheimer mit dem Begriff der neuen Naturherrschaft meinen, ist, dass der Naturzustand in der Gesellschaft fortwährt. Sie betonen damit die gesellschaftlichen Verhältnisse, welche sich als

natürliche präsentieren (vgl. ND, S. 352).⁶³ Eben diese „natürlichen Verhältnisse“ (DA, S. 33) möchten beide als quasi natürlich demaskieren und kritisieren:

„Die wiederkehrenden, ewig gleichen Naturprozesse werden den Unterworfenen, sei es von fremden Stämmen, sei es von den eigenen Cliques, als Rhythmus der Arbeit nach dem Takt von Keule und Prügelstock eingebläut, der in jeder barbarischen Trommel, jedem monotonen Ritual wiederhallt. Die Symbole nehmen den Ausdruck des Fetischs an. Die Wiederholung der Natur, die sie bedeuten, erweist im Fortgang stets sich als die von ihnen repräsentierte Permanenz des gesellschaftlichen Zwangs. Der zum festen Bild vergegenständlichte Schauder wird zum Zeichen der verfestigten *Herrschaft von Privilegierten*.“ (DA, S. 37f; Hervoh. d. Verf.).⁶⁴

Vor diesem Hintergrund sollte deutlich geworden sein, dass der Naturbegriff im Konzept der Dialektik der Aufklärung in der Tat ein gesellschaftskritischer Begriff ist. Es handelt sich bei diesem Konzept – wonach Naturbeherrschung bloß neue Formen der Naturherrschaft hervorbringt – um keinen „bürgerlichen Naturbegriff, der von je einzig dazu getaugt hat, die gesellschaftliche Gewalt als unabänderliche, als ein Stück gesunder Ewigkeit zu proklamieren“ (MM, S. 178), sondern vielmehr um einen, der dazu beiträgt, die gesellschaftliche Gewalt und ihm entsprechende gesellschaftliche Verhältnisse als unnötig und widerruflich aufzuzeigen. Während sich in einem „bürgerlichen Naturbegriff“ die gesellschaftlichen Verhältnisse als gottgewollt oder natürlich präsentieren, zeigt sich in einem „gesellschaftlichen Begriff der Natur“ (ND, S. 349) ihr göttliches und naturwüchsiges Wesen trügerisch und falsch und „die Naturgesetzlichkeit der Gesellschaft“ als „Ideologie“ (vgl. ND, S. 349). Von dieser ideologischen Dimension des Naturbegriffs ausgehend zielt der Naturbegriff im Konzept der Dialektik der Aufklärung vor allem darauf ab, dass geschichtlich Gewordenes – insbesondere die gesellschaftlichen Verhältnisse sowie deren Zwang und deren „verfestigte Herrschaft der Privilegierten“ (DA, S. 38) – in seinem „naturhaften“ Charakter erkennbar wird. Worauf es bei der Entblößung der ideologischen Vorstellungen über die Naturwüchsigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse schließlich ankommt, ist, sowohl diesen „bis heute notwendig gesellschaftlichen Schein“ (ND, S. 348) zu kritisieren als auch die „Permanenz

⁶³ Vgl. dazu Bonß 2008, S. 16: „Unter den Bedingungen der Dialektik der Aufklärung lassen sich die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht mehr als Resultat subjektiv-vernünftigen Handelns begreifen; stattdessen treten sie als ein dem Subjekt äußerlicher, quasi naturhafter Zwang in den Blick, der herrscht, ohne gewollt werden zu können.“

⁶⁴ Vgl. Thielen 1995, S. 26: „Die ganze bisherige Geschichte der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse der Menschen ist eine Vor- oder Naturgeschichte. Darin wiederholt sich und setzt sich fort der Aspekt der Gewalt und des Zwanges an der ersten, äußeren Natur in gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen. Gesellschaftliche Herrschaft wird dem Menschen zur gleichsam zweiten Natur.“

des gesellschaftlichen Zwangs“ als „Wiederholung der Natur“ (DA, S. 38) zu durchbrechen.

Teil II: Soziale Herrschaft in der Dialektik der Aufklärung

„Die Distanz des Subjekts zum Objekt, Voraussetzung der Abstraktion, gründet in der Distanz zur Sache, die der Herr durch den Beherrschten gewinnt.“ (DA, S. 29f)

6 Frage nach der sozialen Herrschaft in der *Dialektik der Aufklärung*

Resümiert man die vorangegangenen Überlegungen, so wird deutlich, dass die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* im rationalen Verhältnis zur Natur ein Herrschaftsverhältnis erkennen. Da sie in Denken und Vernunft das Prinzip der Herrschaftsausübung identifizieren, vertreten sie die Auffassung, dass die Rationalität in ihrer Wurzel selbst Herrschaft ist und dass eine stärkere Rationalisierung von Handlungsweisen in der Welt nur stärkere Herrschaftsformen schafft. Durch das Denken und die Vernunft wird nicht nur die äußere Natur untergejocht, sondern auch die innere unterdrückt und die Menschen von anderen Menschen beherrscht. Je mehr die rationale Organisation der Welt als Erfolg erscheint, umso mehr wird der Mensch selbst beherrscht. Letzten Endes erzeugt die rationalistische Naturbeherrschung die Beherrschbarkeit *aller* Verhältnisse und setzt damit die Macht als Prinzip *aller* Beziehungen ein (vgl. DA, S. 25).

Aus dieser Perspektive wird Herrschaft nicht nur in den kapitalistischen oder feudalistischen Formen der Auseinandersetzung mit der Natur verortet, sondern im menschlichen Denken und in der Vernunft selber. Dadurch, dass Adorno und Horkheimer „die Herrschaft bis ins Denken selbst hinein“ (DA, S. 58) verfolgen, wird das Phänomen der Herrschaft nicht nur mit bestimmten gesellschaftlichen Formen der Herrschaft identifiziert. Die Autoren vermuten vielmehr, dass sich die mannigfaltigen sozialen Formen der Herrschaft als historische Variationen ein und desselben Phänomens herausstellen können. Dieser Annahme zufolge hat die Herrschaft schlechthin einen viel allgemeineren

Charakter und schließt sowohl Naturbeherrschung als auch soziale Herrschaft in sich ein.

Für einige Autoren stellt allerdings ein solches Herrschaftskonzept eine gewisse Schwächung der gesellschaftskritischen Position dar. Denn auf den ersten Blick scheint die *Dialektik der Aufklärung* keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Naturbeherrschung und der Herrschaft innerhalb sozialer Beziehungen zu machen. Das Phänomen der Naturbeherrschung scheint möglicherweise *ursprünglicher* zu sein – als stamme die soziale Herrschaft aus einer ursprünglichen Sünde des Subjekts gegenüber dem Objekt (vgl. Gangl/Raulet 1998, S. 9).⁶⁵ Demgemäß wird oft eine „offensichtlich naturale Basis von Herrschaft“ vermutet (Thyen 1989, S. 75). Alle historischen Formen der sozialen Herrschaft sind aus diesem primären Herrschaftsverhältnis nachzuvollziehen: so, als hätten sie alle ihren *Ursprung* in der menschlichen Erbsünde, in dem Verhältnis zur Natur. Viele Vorwürfe lauten: Da sie sowohl menschliche Natur- und Selbstbeherrschung als auch gesellschaftliche Herrschaft bedingt, ähnelt eine solche Konzeption der Naturbeherrschung einer transzendentalen Kategorie, welche die grundlegende Voraussetzung jeglicher konkreten Form von Herrschaft ist (vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 1. 2).

* * *

Ich denke, dass man der *Dialektik der Aufklärung* nicht gerecht werden kann, wenn man das Problem der Herrschaft simplifiziert und die Kategorie der Naturbeherrschung absolut setzt. Denn selbst hier betrachten Adorno und Horkheimer die Naturbeherrschung nicht außerhalb ihres gesellschaftlichen Kontextes, sondern bestimmen das Problem letzten Endes immer in Bezug auf den gesellschaftlichen Ursprung: „Die Distanz des Subjekts zum Objekt [...] gründet in der Distanz zur Sache, die der Herr durch den Beherrschten gewinnt.“ (DA, S. 29f) Darüber hinaus gibt es in der *Dialektik der Aufklärung* zahlreiche Stellen, an welchen die Naturbeherrschung eindeutig im Rahmen des Sozialen und Ökonomischen verstanden wird. Die Autoren betonen oft die „Wirklichkeit der Klasse“ (DA, S. 234) und unterstreichen, dass gerade in der Klassen- oder Tauschgesellschaft die Herrschaft gründet. In diesem Sinne ist eine gesellschaftskritische Tendenz des Buches unzweideutig. Nur einige dieser Stellen werden hier als Bei-

⁶⁵ Die Autoren verweisen hier auf Habermas 1983, S. 405-431 und auf Honneth 1985, S. 43-69.

spiele angeführt, um zu zeigen, dass das Problem der Naturbeherrschung auch hinsichtlich seiner gesellschaftlichen und ökonomischen Dimension untersucht wird:

„Die Distanz des Subjekts zum Objekt [...] gründet in der Distanz zur Sache, die der Herr durch den Beherrschten gewinnt.“ (DA, S. 29f)

„Herrschaft verleiht dem gesellschaftlichen Ganzen, in welchem sie sich festsetzt, erhöhte Konsistenz und Kraft. Die Arbeitsteilung, zu der sich die Herrschaft gesellschaftlich entfaltet, dient dem beherrschten Ganzen zur Selbsterhaltung.“ (DA, S. 38)

„Das Kulturgut steht zur kommandierten Arbeit in genauer Korrelation, und beide gründen im unentrinnbaren Zwang zur gesellschaftlichen Herrschaft über die Natur.“ (DA, S. 52)

„In der Klassengeschichte schloß die Feindschaft des Selbst gegen Opfer ein Opfer des Selbst ein, weil sie mit der Verleugnung der Natur im Menschen bezahlt ward um der Herrschaft über die außermenschliche Natur und über andere Menschen willen.“ (DA, S. 73)

Es ist die „Widervernunft des totalitären Kapitalismus“, die die „Ausrottung der Menschen“ betreibt. (DA, S. 73)

Das Opfer ist „das magische Schema rationalen Tausches.“ (DA, S. 67)

„Die Herrschaft über die Natur“ überlebt „als Selbstzweck, in Form ökonomischer Gewalt.“ (DA, S. 124)

„Die Gesellschaft setzt die drohende Natur fort als den dauernden, organisierten Zwang, der, in den Individuen als konsequente Selbsterhaltung sich reproduzierend, auf die Natur zurückschlägt als gesellschaftliche Herrschaft über die Natur.“ (DA, S. 205f)

In der neueren Forschungsliteratur findet man eine Studie, die gerade diese soziale Dimension der *Dialektik der Aufklärung* hervorhebt. In *Psychoanalyse und „Dialektik der Aufklärung“* (2001) betont Konstantinos Rantis die Momente im Buch, in denen der gesellschaftliche Charakter bzw. die Klassendimension des Herrschaftsproblems ans Licht kommt. Er interpretiert die Zivilisationstheorie Adornos und Horkheimer als eine Kritik der Gesellschaft oder als Kritik der Kultur, die seit je auf dem Grund der Klassengesellschaft wächst. Nach Rantis betrachtet die *Dialektik der Aufklärung*, um das soziale Prinzip der Herrschaft zu differenzieren, verschiedene Phasen der Zivilisation, die tatsächlich alle durch eine Klassenherrschaft geprägt sind (vgl. Rantis 2001, S. 83). Adorno und Horkheimer zufolge wurzelt die Zivilisation in „festem Eigentum“, in „Herrschaft und Arbeit“ (Rantis 2001, S. 83) und ist untrennbar mit der Klassenstruktur der Gesellschaft verknüpft. Die Autoren betreiben laut Rantis eine „eingreifende Kritik

der bestehenden Zivilisation, letztendlich des totalitären Kapitalismus.“ (Rantis 2001, S. 82)⁶⁶

Ihre Kritik dreht sich demnach um die *sozialen* Quellen des Leidens, die schon von Freud als eine der wichtigsten Quellen des Schmerzes bestimmt werden. Allerdings ist die Konstellation der Freudschen Begriffe (wie zum Beispiel „Unterdrückung“, „Verdrängung“ usw.) innerhalb der *Dialektik der Aufklärung* durch den Bezug auf die *sozialen* Quellen des Leidens uminterpretiert. Sowohl „Unterdrückung“ als auch „Entsagung“ werden bei Adorno und Horkheimer nämlich als Probleme der Herrschaft interpretiert. In diesem Zusammenhang hebt Rantis hervor, dass durch das Wechseln vom Freudschen Begriff der „Versagung“ zum Begriff der „Entsagung“ eine entscheidende Veränderung in der *Dialektik der Aufklärung* stattfindet: Damit wird der gesellschaftliche bzw. der Klassenhintergrund der „Entsagung“ thematisiert (vgl. Rantis 2001, S. 82). Besonders deutlich sieht Rantis diese wesentliche Umdeutung in der Sirenengeschichte des *Odysseus*-Kapitels am Werke. Hier zeigt sich nämlich, wie sich die *Naturbeherrschung* und damit auch die *Selbstbeherrschung* tatsächlich im Rahmen einer bestimmten *Klassenherrschaft* entwickeln. Diejenigen, welche ihre Triebe unterdrücken müssen, verzichten nicht bloß im Dienste der Naturbeherrschung und im Dienste einer Kultur, die diese Herrschaft benötigt, sondern gleichzeitig im Dienst der Klassengesellschaft. Sie stehen im Dienst einer Klasse, eines Herren auf. Odysseus wie auch die Galeerensklaven opfern sich für eine *Klassengesellschaft*. Rantis zufolge handelt es sich hier somit nicht, wie im Modell Freuds, um bloße kulturelle Versagung, sondern um die durch die Klassengesellschaft aufgedrängte Entsagung. In der Sirenengesichte geht es nicht bloß um Verzicht, „sondern um durch die Klassengesellschaft aufgezwungene Entsagung“ (Rantis 2001, S. 84).

Mit der Betonung dieses Moments in der *Dialektik der Aufklärung* weist Rantis meines Erachtens auf das Wesentliche in ihrer Herrschaftsproblematik hin. Er macht darauf aufmerksam, dass Adorno und Horkheimer zwischen den beiden Herrschaftsmodi (nämlich zwischen der Naturbeherrschung und der sozialen Herrschaft) unterscheiden, dass aber dennoch in ihrer Herrschaftstheorie diese zwei Modi untrennbar verbunden sind. Rantis zufolge knüpfen die Autoren an der Freudschen Trieblehre an, jedoch er-

⁶⁶ Etwas ganz anderes behauptet Arnold Künzli. Er glaubt, dass es in der *Dialektik der Aufklärung* um eine „Herrschaft um der Herrschaft willen“ geht, allerdings sind für ihn beide, nämlich die Herrschaft über die Natur und die Herrschaft über die Menschen, auf einen tief im Menschen wurzelnden Herrschaftswillen zurückzuführen. Dieser könne, so Künzli, nicht allein aus geschichtlich bedingten sozioökonomischen Verhältnissen erklärt werden und transzendiere somit auch den Klassenantagonismus. (Vgl. Künzli 1971, S. 92; vgl. auch Reijen/Bransen 1987)

schöpft sich ihre Interpretation nicht mit der Freudschen Interpretation der Entagung, „solange diese auf die Klassengesellschaft nicht reflektiert“ (Rantis 2001, S. 84). So wird die Kritik an der Naturbeherrschung in der *Dialektik der Aufklärung* mit der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie tatsächlich radikalisiert und koinzidiert (vgl. Rantis 2001, S. 84).

An diesem Punkt lässt sich an Rantis' Interpretation anknüpfen. Als leitender Gesichtspunkt dient den folgenden Überlegungen seine These, dass die Kritik der Naturbeherrschung in der *Dialektik der Aufklärung* radikalisiert wird. Bevor nun gezeigt wird, wie in Adornos Rekonstruktion der Urgeschichte der Subjektivität die Kritik der Naturbeherrschung mit der Kritik der sozialen Herrschaft bzw. mit der Kritik der politischen Ökonomie koinzidiert, soll die Voraussetzung dieses Gedankengangs expliziert werden. Zu diesem Zweck möchte ich im Folgenden auf die für das Problem der sozialen Herrschaft im Konzept der Dialektik der Aufklärung relevanten Bezugspunkte eingehen: Zuerst werde ich mich mit dem Begriff der Herrschaft innerhalb von Freuds Trieblehre und Zivilisationstheorie beschäftigen, danach mit der Marxschen historisch-materialistischen Deutung von Individuum, Arbeit und gesellschaftlichen Verhältnissen. Die Auswahl dieser zwei Ansichten ist jedoch keinem bloßen Zufall überlassen, sondern erfolgt mit dem Hintergedanken, dass sie für die Konstituierung der Herrschafts-problematik innerhalb des Konzepts der Dialektik der Aufklärung zentral sind.

7 Ausgangspunkte der Analyse der sozialen Herrschaft in der Dialektik der Aufklärung: Freud und Marx

7.1 „Soziale Leidensquelle“ bei Freud

In seiner umfassenden gesellschaftstheoretischen Abhandlung *Das Unbehagen in der Kultur* bestimmt Freud die drei für ihn wichtigsten Quellen der Unlust, des Leidens und des Unglücks in der Welt:

„Von drei Seiten droht das Leiden, vom eigenen Körper her, der, zu Verfall und Auflösung bestimmt, sogar Schmerz und Angst als Warnungssignale nicht entbehren kann, von der Außenwelt, die mit übermächtigen, unerbittlichen, zerstörenden Kräften gegen uns wüten kann, und endlich aus den Beziehungen zu anderen Menschen.“ (Freud, GW 14/c, S. 434)

Als erste Quelle des Leidens bestimmt Freud also „die Hinfälligkeit“ unserer eigenen Natur bzw. „unseres eigenen Körpers“, als zweite „die Übermacht der Natur“ und als dritte „die Unzulänglichkeit der Einrichtungen, welche die Beziehungen der Menschen zueinander in Familie, Staat und Gesellschaft regeln“ (Freud, GW 14/c, S. 444), d. h. die sozialen Beziehungen oder die Kultur und den gesellschaftlichen Zusammenhang:

„In betreff der beiden ersten kann unser Urteil nicht lange schwanken; es zwingt uns zur Anerkennung dieser Leidensquellen und zur Ergebung ins Unvermeidliche. Wir werden die Natur nie vollkommen beherrschen, unser Organismus, selbst ein Stück dieser Natur, wird immer ein vergängliches, in Anpassung und Leistung beschränktes Gebilde bleiben.“ (Freud, GW 14/c, S. 444)

Anders als die äußere Natur und unser eigener Körper stellt die Kultur als „soziale Leidensquelle“ für Freud keine unvermeidliche Leidensquelle dar. Genau deshalb verhalten wir uns zu ihr anders als zu den ersten beiden: „Das Leiden, das aus dieser Quelle stammt, empfinden wir vielleicht schmerzlicher als jedes andere.“ (Freud, GW 14/c, S. 434) Die „soziale Leidensquelle“ können wir laut Freud überhaupt nicht akzeptieren und wollen sie nicht gelten lassen, sie stört uns am meisten und stellt letztendlich auch die wichtigste Quelle des Leidens dar. Sie produziert sowohl ein wachsendes Unbehagen in der Kultur als auch ein zunehmendes Unglück und den wachsenden Verdacht,

„es könnte auch hier ein Stück der unbesiegbaren Natur dahinterstecken, diesmal unserer eigenen psychischen Beschaffenheit“ (Freud, GW 14/c, S. 445).

Alle drei Motive Freuds scheinen für das Konzept der Dialektik der Aufklärung wichtig zu sein.⁶⁷ Meines Erachtens ist es unbestritten, dass die zerstörerische Kraft der inneren und äußeren Natur und die zwischenmenschlichen Beziehungen auch die Schwerpunkte dieses Konzepts sind. Ich gehe von einer Analogie zwischen den drei Quellen des Leidens bei Freud und den zwei Herrschaftsformen in der *Dialektik der Aufklärung* aus. Während das Leiden vonseiten der Außenwelt und vonseiten unseres eigenen Organismus in der *Dialektik der Aufklärung* als Naturbeherrschungsproblematik diskutiert wird, möchte ich die Freudsche „soziale Leidensquelle“ der Problematik der sozialen Herrschaft zuordnen.

In diesem Zusammenhang ist jedoch die Frage zu stellen, wie genau sich die Herrschaftstheorie im Konzept der Dialektik der Aufklärung auf Freud bezieht bzw. welche Elemente sie von der Freudschen Herrschafts- und Zivilisationstheorie übernimmt und welche abgelehnt werden. Handelt es sich in diesen zwei Gesellschaftskritiken um ein und dasselbe oder zeigt sich in den Überlegungen zur sozialen Herrschaft ein wesentlicher Unterschied? Um diese Fragen zu beantworten, ist es zunächst notwendig, das Verständnis des Herrschaftsbegriffs innerhalb der psychoanalytischen Triblehre und Zivilisationstheorie Freuds in einigen charakteristischen Zügen nachzuzeichnen.

7. 1. 1 Begriff der Herrschaft in der Triblehre und Zivilisationstheorie Freuds

Innerhalb der psychoanalytischen Triblehre Freuds ist der Herrschaftsbegriff zwar „zentral“ (Marcuse 1968a, S. 6), doch ist seine Bedeutung zweideutig. Es ist nämlich sowohl die Rede von der Beherrschung natürlicher Triebe durch das Über-Ich als auch von der Herrschaft natürlicher Triebe durch das Ich.

⁶⁷ In *Psychoanalyse und „Dialektik der Aufklärung“* erkennt auch Konstantinos Rantis diese drei Quellen des Schmerzes (vgl. Rantis 2001, S. 69). Der Autor geht davon aus, dass erstens die Angst vor der „ersten Natur“ das Motiv für die Entstehung des Identitätsdenkens ist, dass zweitens die Schwäche des Körpers der Ausgangspunkt der Kritik des Identitätsdenkens ist und dass drittens die zwischenmenschlichen Beziehungen das Moment der „zweiten Natur“ in der Dialektik der Aufklärung sind. Rantis weist auf die Rolle der „zweiten Natur“ für das Unbehagen in der Kultur hin und markiert diesen Punkt als entscheidend für die Charakterisierung der Kultur als „Janus“-Kultur innerhalb der *Dialektik der Aufklärung*. (Ebd., S. 70f)

In *Jenseits des Lustprinzips* erklärt Freud die Tatsachen, die ihn veranlasst haben, an die „Herrschaft des Lustprinzips“ (Freud, GW 13/a, S. 5) im Seelenleben zu glauben. Für ihn handelt es sich hier nicht um eine einfache Herrschaft des Lustprinzips über den Ablauf der seelischen Prozesse, sondern eher um eine starke Tendenz der Herrschaft des Lustprinzips in der Seele, um „gewisse andere Kräfte oder Verhältnisse“ (Freud, GW 13/a, S. 5). So beschreibt er in diesem Zusammenhang den Trieb als „ein dem belebten Organischen innewohnender Drang“ (Freud, GW 13/a, S. 38) und spricht auch von einer Wahrnehmung „des Drängens unbefriedigter Triebe“ (Freud, GW 13/a, S. 7). Es gibt auch andere zahlreiche Bestimmungen der Triebe, welche zeigen, dass es in der Freudschen Triblehre tatsächlich immer um eine Art der Herrschaft geht, stets um eine „Kraft“ oder eine „Macht“. Die Triebe sind für Freud sogar etwas Gewaltiges, Kräftiges, Mächtiges und Bedrängendes:

„Uns hat immer die Ahnung gerührt, daß hinter diesen vielen kleinen ausgeliehenen Trieben sich etwas Ernsthaftes und Gewaltiges verbirgt, dem wir uns vorsichtig annähern möchten [...] Ein Trieb wirkt wie eine konstante Kraft [...]“ (Freud, GW 15, S. 102)

Auch bestimmt Freud oft die Triebproblematik mithilfe von Begriffen wie „Willen des Es“ (Freud, GW 13/c, S. 253) oder „Macht des Es“ (Freud, GW 17, S. 70). Ausführlich heißt es bei Freud:

„Die Macht des Es drückt die eigentliche Lebensabsicht des Einzelwesens aus. Sie besteht darin, seine mitgebrachten Bedürfnisse zu befriedigen. Eine Absicht, sich am Leben zu erhalten und sich durch die Angst vor Gefahren zu schützen, kann dem Es nicht zugeschrieben werden. Dies ist die Aufgabe des Ichs, das auch die günstigste und gefahrloseste Art der Befriedigung mit Rücksicht auf die Außenwelt herauszufinden hat [...] Die Kräfte, die wir hinter den Bedürfnisspannungen des Es annehmen, heißen wir *Triebe*.“ (Freud, GW 17, S. 70)

Andererseits handelt es sich bei Freud, was die Herrschaft betrifft, ebenso um die Beherrschung der natürlichen Triebe. Näher erklärt Freud diese Form der Beherrschung als „Herrschaft des Realitätsprinzips“ (Freud, GW 8, S. 238). Das Verhältnis zwischen dem Realitätsprinzip und dem Lustprinzip ist für Freud zweideutig. Einerseits stellt das Realitätsprinzip in der Tat eine Sicherung des Lustprinzips dar: „In Wirklichkeit bedeutet die Ersetzung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip keine Absetzung des Lustprinzips, sondern nur eine Sicherung desselben.“ (Freud, GW 8, S. 235) Andererseits aber ist bei Freud die Rede von einer „Ablösung des Lustprinzips durch das Realitäts-

prinzip“ (Freud, GW 8, S. 234). Das Lustprinzip, „das uneingeschränkt den Ablauf der Vorgänge im Es beherrscht“, wird durch das Realitätsprinzip „enthron“ und „ersetzt“ (Freud, GW 15, S. 82). Die Ersetzung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip verspricht Freud zufolge mehr Sicherheit und Erfolg, jedoch erfordert es auch eine wichtige Veränderung des psychischen Apparats. Die Einsetzung des Realitätsprinzips verlangt eine Reihe von Adaptierungen des psychischen Apparats an die Anforderungen der Realität. Folglich erfahren alle Triebe und das *Lust-Ich* unter der „Herrschaft des Realitätsprinzips“ jene Veränderungen. Es kommt zu einer der Realität angepassten „Triebbefriedigung“. Weil eine unmittelbare und vollständige Erfüllung der individuellen Triebwünsche nicht möglich ist, müssen alle Triebe und Bedürfnisse unter der Wirkung des Realitätsprinzips zurückgestellt werden. Das Lustprinzip ist demnach unter der „Herrschaft des Realitätsprinzips“ unterdrückt und verdrängt. Die „verbotenen“ Bedürfnisse werden verdrängt oder sublimiert und die entsprechenden Tabus errichtet, um der Aufrechterhaltung des Realitätsprinzips zu dienen:

„Aber unter dem Einfluß der Lehrmeisterin Not lernen die Ichtriebe bald, das Lustprinzip durch eine Modifikation zu ersetzen. Die Aufgabe, Unlust zu verhüten, stellt sich für sie fast gleichwertig neben die des Lustgewinns; das Ich erfährt, daß es unvermeidlich ist, auf unmittelbare Befriedigung zu verzichten, den Lustgewinn aufzuschieben, ein Stück Unlust zu ertragen und bestimmte Lustquellen überhaupt aufzugeben. Das so erzogene Ich ist ‚verständlich‘ geworden, es läßt sich nicht mehr vom Lustprinzip beherrschen, sondern folgt dem *Realitätsprinzip*, das im Grunde auch Lust erzielen will, aber durch die Rücksicht auf die Realität gesicherte, wenn auch aufgeschobene und verringerte Lust.“ (Freud, GW 11, S. 370)⁶⁸

Dieser zweite Begriff der Herrschaft aus der Triblehre Freuds spielt die entscheidende Rolle nicht nur für die individuelle Ontogenese, sondern auch in der Freudschen Erklärung der menschlichen Phylogenese. Da die Herrschaft über sich selbst, die das Individuum aus sich heraus reproduziert, dergestalt ist, dass sie letztlich nur durch die gesellschaftliche, kulturelle und politische Herrschaft durchzusetzen ist, lässt sich demnach die gleiche Dynamik der Selbstbeherrschung in der kulturellen Entwicklung der Menschheit erkennen. Was Freud beim Individuum entdeckt, findet er auch im gesell-

⁶⁸ Vgl. auch Freud, GW 14/c, S. 435: „Kein Wunder, wenn unter dem Druck dieser Leidensmöglichkeiten die Menschen ihren Glücksanspruch zu ermäßigen pflegen, wie ja auch das Lustprinzip selbst sich unter dem Einfluß der Außenwelt zum bescheideneren Realitätsprinzip umbildete, wenn man sich bereits glücklich preist, dem Unglück entgangen zu sein, das Leiden überstanden zu haben, wenn ganz allgemein die Aufgabe der Leidvermeidung die der Lustgewinnung in den Hintergrund drängt.“ Siehe dazu, wie Marcuse von der Überwindung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip bei Freud spricht und die Herrschaft des Realitätsprinzips als unverzichtbar erklärt. Vgl. Marcuse 1965a und ders., 1968b (1. Teil: *Unter der Herrschaft des Realitätsprinzips*).

schaftlichen Rahmen, in der Kultur. Seiner Zivilisationstheorie zufolge ist das gesamte Überleben der Zivilisation nur dank der Umsetzung äußerer Zwänge in inneren Zwang, will sagen, dank der realitätsangepassten Beherrschung der Triebe möglich. Dieser Prozess der Beherrschung unserer Natur wird notwendigerweise durch die gesellschaftliche Ordnung gefördert. Alle bisherige Kultur ist für Freud herrschaftsmäßig, weil sie die vernünftige Selbsterhaltung und Selbstentwicklung einfordert. Um die Selbsterhaltung zu sichern, setzt sich immer das Allgemeine über das Individuelle durch und produziert eine Art der Opferung. Von dieser Notwendigkeit der (ontogenetischen und phylogenetisch betrachteten) Selbsterhaltung her schließt Freud auf das Schicksal der Triebe. In einer der frühesten Schriften Freuds zur Theorie der Zivilisation, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, behauptet er das Folgende:

„Kultur ist durch Verzicht auf Triebbefriedigung gewonnen worden und fordert von jedem neu Ankommenden, daß er denselben Triebverzicht leiste. Während des individuellen Lebens findet eine beständige Umsetzung von *äußerem* Zwange in *inneren* Zwang statt. Die Kultureinflüsse leiten dazu an, daß immer mehr von den eigensüchtigen Strebungen durch erotische Zusätze in altruistische, soziale verwandelt werden.“ (Freud, GW 10/b, S. 333; Hervorh. d. V.)⁶⁹

Der Begriff der Herrschaft innerhalb Freuds gesellschaftstheoretischem Wahrnehmungsbereich wird tatsächlich mithilfe eines „wissenschaftlichen Mythos“ hergestellt. Auf der Spur von Charles Darwins Theorem der menschlichen Urhorde und Thomas Hobbes' Vorstellung vom „Krieg aller gegen alle“ redet Freud in seiner umfangreichen Schrift *Totem und Tabu* vom Mythos der Urhorde. Als eine fantastische Hypothese legt er den gesamten Lauf der Zivilisation und Kultur aus und fundiert die kulturelle Entwicklung. Er arbeitet hier als zentrales Thema die Probleme der Herrschaft und der Gewalt heraus, mit welchen er den Zusammenhang von Kultur und Gewalt bzw. Herrschaft feststellt.

⁶⁹ Wir abstrahieren hier die ausführliche Differenzierung der Begriffe der Unterdrückung, Verdrängung, Versagung und Sublimierung. Während Freud selber einen wichtigen Unterschied zwischen Unterdrückung und Sublimierung macht und der Sublimierung einen höheren Wert beimisst, stellen Adorno und Horkheimer diesen Unterschied infrage. Für Freud ist die Sublimierung unvermeidlich für die Existenz jeder Kultur, sie ist eine fatale Notwendigkeit des kulturellen Prozesses. In den „Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik“ (von 1939) (d. h. aus der Zeit der *Dialektik der Aufklärung*) behaupten Horkheimer und Adorno explizit, es gebe keinen großen Unterschied zwischen Sublimierung und Unterdrückung (vgl. die Diskussion von 11. Januar, 1939, in: Prot. S. 444). In der *Dialektik der Aufklärung* werden diese Begriffe oft wechselhaft benutzt, kritisiert und in Konstellation mit dem Begriff der Herrschaft gebracht. So sind z. B. die Leistungen der Zivilisation für Horkheimer und Adorno „das Produkt der Sublimierung, jener erworbenen Haßliebe gegen Körper und Erde, von denen die Herrschaft alle Menschen losriß“ (DA, 268).

Nach der Hypothese des Mythos lebt die Menschheit in einer vorkulturellen Frühzeit als Urhorde unter der Herrschaft des gefährlichen Urvaters, eines starken Menschen und Tyrannen, welcher alle seine Söhne entweder getötet oder vertrieben hat, um alle Frauen der Horde zu besitzen. Das Ende dieser patriarchalischen Urhorde kommt, wenn sich die lebenden Brüder organisieren, um den Patriarchen zu überwältigen, ermorden und letztendlich zu verzehren. Freud bezeichnet diesen Mord als den Anfang des Ödipuskomplexes. Da die Söhne den Vater nicht nur gehasst, sondern auch geliebt haben, entsteht bei ihnen nach dieser Tat Reue und Schuldgefühl. Sie entwickeln aus diesem Gefühl heraus die moralischen Befehle und das Ideal der Güte. So tritt bei den Brüdern ein psychischer Mechanismus zutage, der eine erneute Machtübernahme eines einzelnen Bruders verhindern soll. Als Resultat von Schuldgefühlen und gegenseitigen Konflikten kommt es zu einer neuen Organisation der Beziehungen und der Regierung wie auch zu einer Verinnerlichung der früheren Verbote des Vaters. Diese Internalisierung des Vaters und seiner Bestellungen spiegelt sich vor allem in der Entstehung der religiösen Bilder und der moralischen Vorstellungen über das Verbot des Inzests. In einer Reorganisation der Machtbeziehungen wird das Inzestverbot geschaffen und in einem psychischen Akt die gute Seite des Vaters verinnerlicht (vgl. GW 9, S. 171ff).⁷⁰

Totem und Tabu zufolge verdankt also die Zivilisation ihre Anfänge der *doppelten* Herrschaft und Gewalt, zunächst einer *äußeren* und darauf einer *inneren* Form der Herrschaft. Die erste besteht in der Tatsache, dass der patriarchale, schreckliche Urvater aus seiner Eifersucht die dominierende Haltung gegenüber seinen Kinder und Frauen vorgegeben hat. Die zweite spricht vom Akt der Rebellion der Söhne gegen den Vater, vom Watermord und vom Schuldgefühl, welches bei den Brüdern nach dieser Tat angekommen ist. Der Mythos der Urhorde weist demnach auf die grundlegende Sünde in der Entstehung der Zivilisation hin, nämlich auf die Herrschaft in ihren zwei Gestalten: zuerst in Form der Unterwerfung aller äußeren Natur zur Sicherung der Subsistenz und zweitens in der Form der Domestizierung der inneren Natur, um diese sozial zu organi-

⁷⁰ Ob die Urszene aus *Totem und Tabu* als reales Ereignis aufzufassen ist, bleibt allerdings umstritten. Während die Plausibilität von Freuds Ursprungsmythos oft in Zweifel gezogen wird, wird die Frage der historischen Realität dieses Urverbrechens für die Theorie Freuds oft als unwesentlich eingestuft. Freud relativiert selber den historischen Gehalt des „wissenschaftlichen Mythos“ (Freud, GW 13/b, 151) und behauptet, es sei nicht entscheidend, ob so etwas passiert, weil schon solch ein Wunsch konstitutiv für das Schuldbewusstsein ist. Der Ursprung aller Kulturentwicklung ist für ihn spekulativ und nirgends der Gegenstand der Beobachtung: „Die Feststellung des ursprünglichen Zustandes bleibt also jedesmal eine Sache der Konstruktion.“ (Freud, GW 9, S. 125) Deswegen ist dieses Modell Freuds eher als ein theoretisches Konstrukt anzusehen, das ein Herrschaftsmodell begründen soll.

sieren oder sie zu beherrschen. Oder wie das an einer anderen Stelle bei Freud angedeutet wird:

„Die menschliche Kultur ruht auf zwei Stützen, die eine ist die Beherrschung der Naturkräfte, die andere die Beschränkung unserer Triebe.“ (Freud, GW 14/a, S. 106)

Die beiden Formen der Beherrschung sind, so Freud, aus dem Zwang der Schaffung oder Aufrechterhaltung einer Zivilisation abgeleitet. Beide Formen, sowohl die äußere, physische als auch die innere, psychische oder moralische, haben bei Freud denselben Charakter, Herrschaft, und denselben Zweck: Aufrechterhaltung der Zivilisation. Die beiden erkennt Freud auch als grundlegende Formen im Verlauf des Zivilisationsprozesses an. Allerdings sieht er, dass in diesen zwei Naturbeherrschungsformen eine *ursprünglicher* ist. Freud stellt fest, dass die Herrschaft über *alle* Naturkräfte nur als Produkt eines *äußeren* Zwangs möglich ist. Nur, wenn der äußere Zwang stark genug ist, entsteht die Motivation, Herrschaft über die innere Natur zu erlangen. Um die Naturkräfte in sich selbst beherrschen zu lernen, benötigen die Menschen zuerst den Zwang einer äußeren, will sagen, *sozialen* Herrschaft. Freud behauptet:

„Der äußere Faktor ist der Zwang der Erziehung, welche die Ansprüche der kulturellen Umgebung vertritt und die dann durch die direkte Einwirkung des Kulturmilieus fortgesetzt wird [...] Man darf endlich annehmen, daß aller innere Zwang, der sich in der Entwicklung des Menschen geltend macht, ursprünglich, d.h. in der *Menschheitsgeschichte* nur äußerer Zwang war.“ (Freud, GW 10/b, S. 333)

In diesem Sinne hebt die Freudsche Phylogenese zwischen den Zeilen Folgendes hervor: Nicht nur die Naturbeherrschung hält die Zivilisation zusammen, sondern die Errichtung einer sozialen Herrschaft bzw. des äußerlichen Zwangs über andere Menschen (der Erziehung usw.) ist die Voraussetzung jeglicher Naturbeherrschung. Ohne Zweifel kann die Gesellschaft mit allen ihren Verboten nur dann funktionieren, wenn diese im Individuum verinnerlicht und zum inneren Gewissen gemacht worden sind. Die soziale Herrschaft muss laut Freud in den Individuen (re)produziert werden, falls die Gesellschaft existieren soll. In diesem Sinne spielt die Selbstbeherrschung eine wichtige Rolle bei der Aufrechterhaltung der Zivilisation, jedoch würde ohne die Beherrschung der äußeren Natur und damit auch der anderen Menschen die Selbstbeherrschung nie fortgesetzt. Die Hypothese über die menschliche Urhorde enthüllt somit nicht nur eine Ver-

schlungenheit von Naturbeherrschung und Selbstbeherrschung, sondern bringt diese beiden Formen der Herrschaft über die Natur mit sozialer Herrschaft zusammen.

Die entscheidende Frage hier ist aber: Wie versteht Freud den „äußeren Zwang“ tatsächlich? Lässt sich im Freudschen „Zwang der Erziehung“ wirklich das Problem einer *bestimmten* sozialen Herrschaft dechiffrieren? Denn vor dem Hintergrund, dass dieser als *ursprünglicher*, als „aller innerer Zwang“ verstanden wird, kann bei Freud womöglich die soziale Herrschaft als Hauptproblem aller Herrschaft entziffert werden. In dem Falle nämlich, in welchem sich die soziale Realität im Lichte eines primären gesellschaftlichen Herrschaftsprozesses ergibt, lässt sich daraus eventuell eine kritische Gesellschafts- und Herrschaftstheorie ableiten. Allerdings existiert in Freuds gesellschaftstheoretischem Wahrnehmungsbereich ein Hindernis, welches diese höchstmöglich kritische Perspektive seiner Zivilisationstheorie letztendlich ausschließt. Dieses hängt eng mit der Tatsache zusammen, dass Freud eigentlich mit einem abstrakten Begriff der Gesellschaft operiert und die „soziale Leidensquelle“ letzten Endes auf eine „äonenalte Repression“ (Adorno, GS 8/d, S. 88) zurückführt. Zwar bedeutet der „äußere Zwang“, von welchem bei Freud die Rede ist, nichts anderes als der Zwang der gesellschaftlichen Realität, dennoch enthüllt sich diese letzten Endes als eine Abstraktion. Im folgenden Kapitel möchte ich dieses Problem näher verdeutlichen.

7. 1. 2 Problem des Sozialen bei Freud

Freud sieht die gesellschaftliche Realität als eine Erziehung zur Rationalität und bietet eine rein rationale Begründung aller gesellschaftlichen Normen an. Er geht etwa davon aus, dass es eine objektive, rationale Interessenidentität zwischen Gesellschaft und Individuum gibt, die im allgemeinen Interesse besteht, sowohl gegen die äußere als auch gegen die innere menschliche Natur kämpfen zu müssen. Eine rationale Funktion der Gesellschaft offenbart sich daher in der Notwendigkeit der Naturbeherrschung.⁷¹

Dass der Zivilisationsprozess auf rationalistischen Elementen gründet, ist für Freud selbstverständlich, weil die einzige Alternative der wilde Krieg „alle gegen alle“ ist.

⁷¹ Die Überhöhung der Rationalität ist in allen Schriften Freuds zu erkennen. In allen Vorstellungen, in denen über das Unbewusste und in denen über die Kultur, bleibt er der rationalistischen Tradition ganz treu. In seinem Brief an Albert Einstein *Warum Krieg?* redet Freud sogar von einer „Diktatur der Vernunft“, der die Menschen ihr Triebleben unterwerfen sollen. Diese nennt er den „ideale[n] Zustand“ (Freud, GW 16, S. 24).

Weil Freud auf der anderen Seite der Herrschaft des Realitätsprinzips und vernünftiger gesellschaftlicher Organisation nur die wilde Macht der menschlichen irrationalen Triebe, Affekte und Eigeninteressen sieht, zeigt sich für ihn notwendigerweise die Gesellschaft wie auch die Realität allgemein nur im Licht der Rationalität. Es handelt sich also bei Freud um eine rationalistische Wahrnehmung, in welcher die Gesellschaft, von ihrer spezifischen Struktur und Art der Organisation abstrahiert, wesentlich als rational verstanden wird, nämlich als Vertreterin rationaler individueller Interessen. Innerhalb eines solches rationalistischen Gesellschaftskonzepts wird unterstellt,

„dass ‚die‘ Gesellschaft niemals partikulare Interessen, sondern immer nur die aller in den sozialen Assoziationen vorhandenen vertreten kann. Die Gesellschaft an sich ist neutral und repräsentiert in der Regelung des Sozialen die objektiven Interessen jedes Einzelnen, auch wenn sie im Einzelnen diesem Anspruch oft nicht genügt, ist sie doch allgemein der Rationalität verpflichtet.“
(Schüle 2007, S. 113)

In solcher rationalistischer Wahrnehmung taucht jedoch selbstverständlich der institutionelle Rahmen der Gesellschaft als ein *abstrakter* Vertreter eines *abstrakten* Selbsterhaltungsinteresses (sowohl das der Individuen als auch der Gesellschaft) auf. Da die Gesellschaft bei Freud vor allem als eine notwendige rationale Formation der individuellen und kollektiven Selbsterhaltung verstanden wird, wird sie immer in ihrer angeblichen Neutralität als „die“ Gesellschaft und nie als Sklaven-, als Feudal-, als bürgerliche oder als Klassengesellschaft erkannt. In diesem Sinne erscheint sie bei Freud tatsächlich als ein *Abstraktum*, als eine abstrakte Form der Vergesellschaftung und nicht in ihrer *konkret-historischen* Form.

So unterstellt Freud einen abstrakten Begriff der Gesellschaft, in dem die Gesellschaft nur im Licht ihrer *rationalen* Funktion der Selbsterhaltung gesehen wird und deswegen ahistorisch bleibt. Ihm scheint die soziale Welt als eine quasi natürliche und nicht als historische Welt. Mit allen ihren Institutionen (wie zum Beispiel Familie, Schule etc.) zeigt sich der gesellschaftliche Zusammenhang mit dem Schein einer Notwendigkeit und Natürlichkeit, nämlich als die „zweite“ Natur. Die Familie und die anderen Institutionen der Gesellschaft werden von Freud in ihrer angeblichen „Neutralität“ analysiert, aus ihrer spezifischen gesellschaftlichen Bedingtheit und aus besonderen geschichtlichen Zusammenhängen völlig herausgenommen. Vor diesem Hintergrund steht notwendigerweise die soziale Realität selbst außer Frage. Es entsteht eine Art Ontologie

des Sozialen, eine Verabsolutierung des gesellschaftlichen Ganzen, durch die man nicht mehr in der Lage ist, dieses vorausgesetzte Soziale selbst als Problem zu betrachten.

Am deutlichsten zeigt sich das in der Tatsache, dass Freud die *bürgerliche* Gesellschaft mit ihren spezifischen Herrschaftsformen allgemein nie problematisch erscheint. Sie ist nie zum Problem des Denkens Freuds geworden. Es scheint auch evident zu sein, dass weder die Freudsche „Unterdrückung“ noch seine „Sublimierung“ etwas mit der bürgerlichen Gesellschaft zu tun haben, sie sind das Produkt der (abstrakten) äußerlichen Realität und sobald sie rational verinnerlicht werden, beziehen sie sich bloß auf die innerliche Realität des Individuums.⁷² Allerdings sind eben *diese* Gesellschaft und *ihre* Dynamik die Voraussetzung aller psychoanalytischen Forschungen des Individuums und eben sein unbewusster „neutraler“ sozialer Hintergrund. Der tatsächliche Ausgangspunkt von Freuds gesellschaftlichem Wahrnehmungsbereich ist keine abstrakte Gesellschaft und kein abstraktes bzw. naturgegebenes Individuum, sondern deren bestimmte historische Form.

Obwohl Freud seine ontogenetischen Forschungsergebnisse auf die phylogenetischen Untersuchungen überträgt, um eine universale Theorie der Gattung zu erfinden, beschäftigt er sich nämlich bereits in seinen ursprünglichen psychoanalytischen Forschungen nicht mit der ewig-gleichen Form der Individualität (die seit jeher, d. h. in jeder Gesellschaft zu finden ist), sondern tatsächlich mit einer besonderen Gestalt der Individualisierung, die nur innerhalb einer besonderen gesellschaftlichen Konstellation entstehen kann, nämlich in der bürgerlichen Gesellschaft. Das Individuum, das Freud erforscht, ist ein erwachsenes *bürgerliches* Individuum, seine Vergesellschaftungsform ist die der bürgerlichen Gesellschaft. Das Gegenstand der Freudschen Theorie ist ein innerhalb der Klassengesellschaft vergesellschaftetes Individuum, „ein Produziertes [...], das Individuum in seiner bürgerlichen Gestalt“ (Adorno, GS 8/c, S. 57).⁷³

Allerdings erklärt die Psychoanalyse gerade dieses (bürgerliche) Individuum zu einem natürlichen Faktum. Die psychoanalytische Triebtheorie impliziert eine Auffassung von Individuen, die fast naiv als Naturgeschöpfe auftreten. Für sie ergibt sich der Einzelne

⁷² Dies scheint für Konstantinos Rantis evident zu sein. Der Autor meint, dass die Freudsche „Unterdrückung“ aus dem Zusammenhang mit der sozialen Herrschaft herausgenommen wird, was allerdings in der Dialektik der Aufklärung nicht der Fall ist (vgl. Rantis 2001, S. 77). Für Rantis gehört die Psychoanalyse gerade zu den Mechanismen der sozialen Herrschaft, weil sie selber durch die Schöpfung der bürgerlichen Klasse und Entwicklung des bürgerlichen Individuums entstanden sei (vgl. ebd., S. 79). Der Autor geht noch weiter und behauptet, dass die Libido für die Freudsche Theorie tatsächlich etwas Vorgesellschaftliches ist und dass das soziale Prinzip der Herrschaft mit dem psychologischen Prinzip der Triebunterdrückung bei Freud nicht koinzidiert (vgl. ebd., S. 82).

⁷³ Weiter im Text schreibt Adorno, dass das Individuum etwas Gewordenes sei (vgl. Adorno, GS 8/d, S. 91).

in Form einer naturwüchsigen Tatsache und nicht als Produkt der Gesellschaft, sie ist blind für die Tatsache, dass das Individuum „nur ein Schauplatz“ (Prot. S. 440)⁷⁴ ist. Der Theorie Freuds gilt das moderne bürgerliche Individuum als eine Naturkategorie, nicht als eine soziale. Ihr erscheint das Individuum in seiner historischen Gestalt, nämlich in der der bürgerlichen Gesellschaft, als eine „anthropologische Bestimmung“ (Adorno, GS 8/c, S. 61).⁷⁵

Insofern, als diese Theorie weder Gesellschaft noch Individuum als etwas *Historisches* begreift, verwandelt sie schließlich *alle sozialen* Erscheinungen in Quasi-Natur. Weil sie eben die eigenen Voraussetzungen nicht zum Objekt der historischen Reflexion macht, zeigt die Freudsche Theorie die allen bürgerlichen Theorien gemeinsame Tendenz, eine universelle Erklärung sozialer Phänomene zu geben, wie zum Beispiel des Kriegs, der Klassenunterschiede usw. Alle historisch kontingenten Formen gesellschaftlicher Ordnung und sozialer Herrschaft werden – ebenso wie das Individuum und die bürgerliche Gesellschaft in der Psychoanalyse – mit (einem Schein von) Notwendigkeit ausgestattet und als *naturgegebene* „soziale Unterschiede“, als „seit dem Beginn der Geschichte“ (Freud, GW 15, S. 192) anwesende Kämpfe der Menschheit dargestellt. An einer Stelle, an der sich Freud über Marx polemisch äußert, behauptet er das Folgende:

„Ich weiß nicht, wie ich von meiner Laienmeinung frei werden kann, die gewohnt ist, die Klassenbildung in der Gesellschaft auf Kämpfe zurückzuführen, die sich seit dem Beginn der Geschichte zwischen den um ein Geringes verschiedenen Menschenhorden abspielten. Die sozialen Unterschiede, meinte ich, waren ursprünglich Stammes- oder Rassenunterschiede [...]“ (Freud, GW 15, S. 192)

Obwohl Freud hier kein „Naturgesetz“ entdeckt, so negiert er doch ausdrücklich die geschichtlichen Bedingungen seines Gegenstandes. Seine Psychoanalyse hat „mit Daten und Zusammenhängen einer Pseudonatur zu tun, die durch Selbstabdankung der Subjekte unter dem Druck familial vermittelter, gesellschaftlicher Herrschaft erst entsteht“

⁷⁴ Weiter im Text bezeichnet Adorno das Individuum „als Schauplatz des unbewußten Konflikts zwischen Triebregung und Verbot“ (Adorno, GS 8/c, S. 84ff).

⁷⁵ Vgl. dazu die Argumentation von Helmut Dahmer: „Freuds Theorie der ›Realität‹ reproduziert diesen Mythos als den der bürgerlichen Gesellschaft [...], so bleiben die Voraussetzungen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse [...] Naturtatsachen, eine theoretisch wie praktisch nicht hintergehbare Wirklichkeit. Die bürgerliche Welt wird, wenn schon nicht zur besten, so doch zur einzig realen, in der man sich einrichten muss.“ (Dahmer 1973, S. 236; vgl. auch S. 200, S. 214) In *Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart* behauptet Dahmer etwas ähnliches: „Freuds Theorie beschäftigt sich nicht mit dem von Marx analysierten Lebensprozeß der bürgerlichen Gesellschaft, sondern mit den Neurose-Narben, die die Individuen (bestimmter sozialer Schichten) davontragen, wenn sie den Erfordernissen des arbeitsteilig organisierten Systems der Selbsterhaltung und Herrschaft sich anpassen. Sie lehrt nichts über den Kapitalismus, viel aber darüber, was er aus den Menschen macht.“ (Dahmer, 1994, S. 102)

(Dahmer 1971, S. 85). Folglich behandelt sie selbst die Formen dieser gesellschaftlichen Herrschaft als einen abstrakten und notwendigen „äußeren“ Zwang und nicht als einen kontingenten, historisch-produzierten. Gerade weil Freud den spezifisch historisch-gesellschaftlichen Hintergrund der Triebunterdrückung nicht berücksichtigt, nimmt er das Grundproblem der Vergesellschaftung als etwas Zeitloses. Weil Freud die historische Dialektik zwischen Triebstruktur und Sozialstruktur außer Acht lässt, kommt diese bei ihm nur in archaischen Bildern, als Schicksal vor, in Adornos Worten: als „äonenalte Repression“ (Adorno, GS 8/d, S. 88). So ist auch das Problem der Zivilisation *Totem und Tabu* zufolge eigentlich nicht in einer bestimmten Form der sozialen Herrschaft zu sehen, sondern in der Tatsache, dass die Mordwollust, die mit dem Mord des Urvaters in der Zeit der Urhorde ausgelöst wird, nie völlig überwunden ist, sondern durch die Kultur verdrängt immer noch fortlebt. Der Aggressionstrieb ist im wissenschaftlichen Ursprungsmythos ein Faktum, dem die Zivilisation und die Einzelnen nie entkommen können. Die Triebrepression und die Unterdrückung der Natur werden so als statisches Verhältnis von „Natur“ und „Kultur“ dargestellt. Sie erscheinen in Form einer Gegenüberstellung ewiger Opponenten, welche nie zu überwinden ist.

7. 1. 3 Herrschaftskritische Perspektiven der Psychoanalyse

Unter Berücksichtigung des oben Gesagten stellt sich die Frage, inwiefern eine konkrete, d. h. historisch-kontingente Gesellschaftsstruktur (wie die der bürgerlichen Gesellschaft) wie auch die mit ihr verbundene soziale Herrschaft im Rahmen der Freudschen Theorie des Vätermordes und der Triebrepression wirklich betroffen ist.

Insofern, da die Freudsche Theorie sowohl Gesellschaft als auch Individuum außerhalb ihrer spezifischen historischen Konstellation betrachtet, stellt sie – wie jede bürgerliche Theorie in diesem Sinne – einen Kompromiss dar. Sie enthält einerseits eine historische Wahrheit über das Individuum und ist demzufolge eine kritische Theorie des Subjekts. Andererseits verleugnet sie jedoch die historischen Bedingungen dieser Wahrheit und reproduziert dementsprechend den zentralen Konflikt der bürgerlichen Gesellschaft als einen quasi natürlichen Konflikt. Auf der einen Seite erkennt die Freudsche Psychoanalyse, dass sich der Konflikt zwischen der Gesellschaft und dem Individuum im Individuum selbst abspielt und formuliert damit eine Kritik dieses Konfliktes. Auf der ande-

ren Seite behandelt sie diesen Konflikt als einen quasi naturhaften und fördert somit seine Reproduktion.

In Adornos Rezeption wird die Freudsche Psychoanalyse in Bezug auf ihr Wahrheitsmoment bzw. auf „das historische Verdikt über das Individuum“ (Adorno, GS 8/d, S. 91) anerkannt und gelobt. Adorno sieht die Freudsche Methode, „in die archaischen Tiefen des Individuums einzudringen und es als ein Absolutes zu nehmen“ (Adorno, GS 8/b, S. 35) insofern gerechtfertigt, da sie in diesen archaischen Tiefen des Individuums eben die gesellschaftliche Totalität selbst aufdeckt. Indem Freud „gerade bei der atomistischen Existenz des Individuums beharrlich verweilt“ (Adorno, GS 8/b, S. 24), weist er auf das Wesen der Vergesellschaftung hin. Indem sich die Psychoanalyse „auf Libido als ein Vorgesellschaftliches richtet“ (Adorno, GS 8/b, S. 27), erreicht sie jene Punkte, „wo das gesellschaftliche Prinzip der Herrschaft mit dem psychologischen der Triebunterdrückung koinzidiert“ (Adorno, GS 8/b, S. 27). Für Adorno zählt deshalb zu den „größten Verdiensten“ Freuds, dass er

„den Mythos von der organischen Struktur der Psyche zerstört hat [...] Er hat dadurch vom Wesen der gesellschaftlichen Verstümmelung mehr erkannt, als irgendein direkter Parallelismus von Charakter und sozialen Einflüssen es könnte.“ (Adorno, GS 8/b, S. 25)

Indem die Theorie Freuds zeigt, inwiefern der dauerhafte und permanente Konflikt zwischen dem Realitätsprinzip und dem Lustprinzip für das Individuum entscheidend ist, verweist sie, so Adorno, gleichzeitig auf die Widersprüche der Gesellschaft. Da diese Widersprüche in der Praxis bestehen, sind sie auch in der Theorie unumgänglich. Indem Freud dieser Widersprüchlichkeit treu bleibt, enthüllt er den antagonistischen Charakter der Gesellschaft. Daher kann seine Theorie als Anklage einer missglückten Zivilisation gelesen werden:

„Die Größe Freuds besteht wie die aller radikalen bürgerlichen Denker darin, daß er solche Widersprüche unaufgelöst stehen läßt und es verschmäht, systematische Harmonie zu präbendieren, wo die Sache selber in sich zerrissen ist. Er macht den antagonistischen Charakter der gesellschaftlichen Realität offenbar, soweit innerhalb der vorgezeichneten Arbeitsteilung seine Theorie und Praxis reicht. Die Unsicherheit des eigentlichen Zwecks der Anpassung, die Unvernunft vernünftigen Handelns also, die die Psychoanalyse aufdeckt, spiegelt etwas von objektiver Unvernunft wider. Sie wird zur Anklage der Zivilisation.“ (Adorno, GS 8/b, S. 40; vgl. dazu auch Bonß 1982, S. 401)

Zwar macht Freud „den antagonistischen Charakter der gesellschaftlichen Realität“ offenbar, allerdings nimmt der „radikale bürgerliche Denker“ diesen als unauflösbar hin. Während für das *kritische* Denken die bürgerliche Gesellschaft nur eine bestimmte historische Form der Vergesellschaftung darstellt, setzt das *bürgerliche* Denken eben *diese* Gesellschaft stillschweigend als etwas Natürliches voraus und begreift daher die Konflikte, welche diese produziert, als einen *seit jeher* präsenten Antagonismus zwischen Gesellschaft und Individuum, Kultur und Natur usw. Weil die Vergesellschaftung dem bürgerlichen Individuum unbewusst bleibt, begegnet ihm die Gesellschaft notwendigerweise als das Andere von ihm, als ein feindliches Gegenüber. „Selbst bei Freud erscheint dies gesellschaftliche Moment nur einigermaßen abstrakt, als ein der Psychologie Äußerliches, die ›Lebensnot‹.“ (Adorno, GS 8/d, S. 88) Für Freud verdeutlicht sich so die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft im Voraus als ein antagonistisches Konfliktverhältnis. Sowohl die Gesellschaft als auch ihre Kultur offenbaren sich hier nämlich immer als ein abstrakter „äußerlicher“ Zwang und der grundlegende Konflikt als Antagonismus zwischen menschlicher Natur und immer schon versagender Gesellschaft.⁷⁶

Nach Adorno ist dennoch „die Divergenz von Individuum und Gesellschaft [...] wesentlich gesellschaftlichen Ursprungs, wird gesellschaftlich perpetuiert, und ihre Äußerungen sind vorab gesellschaftlich zu erklären“ (Adorno, GS 8/c, S. 50). Dementsprechend ist es notwendig, den äußeren Zwang der Realität bzw. das Realitätsprinzip selbst einer rationalen Prüfung zu unterziehen. „Im Namen des Realitätsprinzips rechtfertigt sie [die Psychoanalyse; Erg. d. V.] die seelischen Opfer des Individuums, ohne das Realitätsprinzip selber einer rationalen Prüfung auszusetzen“ (Adorno, GS 8/b, S. 39). Im Anschluss an diese Idee bringt Adorno eine Freudkritik, die wie folgend lautet:

„Freud ist nicht vorzuwerfen, daß er das konkret Gesellschaftliche vernachlässigt, sondern daß er sich allzu leicht beim gesellschaftlichen Ursprung jener Abstraktheit beruhigt, bei der Starrheit des Unbewußten, die er mit der Unbestechlichkeit des Naturforschers erkennt. Die Verarmung durch endlose Tradition des Negativen hatte er als eine anthropologische Bestimmung hypostasiert. Geschichtliches wird invariant, Seelisches dafür zur historischen Begebenheit.

⁷⁶ Diese Gegenüberstellung von Natur und Gesellschaft geht immer mit einer ideologischen Dichotomie von Natur und Vernunft einher, in welcher die Natur für alle irrationalen Bedürfnisse und Leidenschaften steht, die vom Standpunkt der Gesellschaft aus – welche die Vernunft repräsentiert – als irrational bestimmt sind. Aus dieser dichotomischen Sicht scheint allerdings der Konflikt zwischen Individuum und Gesellschaft unlösbar zu sein. Die Bedürfnisse müssen immer wieder geopfert werden und die Menschen sind durch die sozialen Formen der Herrschaft gezwungen, sich und ihre innere „irrationale“ Natur der Vernunft unterzuordnen. Durch die Tatsache, dass die Natur etwas Unvernünftiges repräsentiert, ist sie angeblich immer als Feind der Kultur zu verstehen.

Beim Übergang von den psychologischen imagines zur geschichtlichen Realität vergißt er die von ihm selbst entdeckte Modifikation alles Realen im Unbewußten und schließt darum irrig auf faktische Begebenheiten wie den Vaternmord durch die Urhorde. Der Kurzschluß zwischen Unbewußtem und Realität verleiht der Psychoanalyse ihre apokryphen Züge.“ (Adorno, GS 8/c, S. 61)

Aus Adornos Sicht scheint somit die Freudsche „Anklage der Zivilisation“ – wenn es um ihre gesellschafts- und herrschaftskritischen Potenziale geht – in letzter Konsequenz zu kurz zu greifen. Obwohl Freud in einer Erweiterung seiner zivilisationstheoretischen Perspektive auch gesellschaftskritische Konsequenzen zieht (wie nämlich das Gefühl des Unbehagens in der Kultur) und damit eine kulturkritische Besorgnis artikuliert, bleibt seine Position bezüglich ihrer gesellschaftspraktischen Implikationen restringiert. Eine Übertragung der Ontogenese auf die Phylogenese, die Freud in seiner Kulturtheorie versucht, bleibt für eine mögliche Gesellschafts- und Herrschaftskritik beschränkt, insofern, da ihr *geschichtlicher* Sinn in einem *psychischen* Naturmechanismus untergeht. Vom Standpunkt einer Gesellschaftskritik aus weisen solche Konstruktionen auf Freuds Mängel in der Wahrnehmung von sozialen Strukturen.⁷⁷

Auf die Überwindung dieser Mängel in den gesellschaftspraktischen Implikationen der Psychoanalyse richtet sich bereits die Kritik der Herrschaft in der *Dialektik der Aufklärung*. Anders als Freud in seiner Zivilisationstheorie macht das Buch darauf aufmerksam, dass stets eine historisch-spezifische Herrschaftsform verantwortlich für Triebrepression und soziales Leiden ist:

„Zur Überwindung der eigenen Schwere, zur Produktion materieller und geistiger Werke sind die Menschen durch *äußeren Druck* gekommen. Darin haben die Denker von Demokrit bis Freud nicht unrecht. Der Widerstand der äußeren Natur, auf den der Druck letztlich zurückgeht, setzt sich innerhalb der Gesellschaft *durch die Klassen* fort und wirkt auf jedes Individuum von Kindheit an als Härte der Mitmenschen.“ (DA, S. 245; Hervorh. d. Verf.)

Hieraus ist ersichtlich, dass in der *Dialektik der Aufklärung* in Bezug auf Freud eine Akzentverschiebung stattfindet. Es handelt sich um einen gewissen Wandel der eben skizzierten Freudschen These, der „äußere Zwang“ sei der Zwang der Realität und der Gesellschaft in einem abstrakten Sinne, zum Gedanken, dass sich der „äußere Druck“ vielmehr „innerhalb der Gesellschaft durch die Klassen“ vollzieht (DA, S. 245). Die

⁷⁷ Vgl. Düver 1978, S. 149: „Durch die Transponierung der Psychoanalyse auf ein ihr eigentlich fremdes Aufgabengebiet – die Gesellschaft –, kommt es zu einer nicht zu rechtfertigenden Überstrapazierung der Psychoanalyse.“

Freudsche These über „den äußeren Zwang“ der Realität und Kultur wird aufgegriffen, aber modifiziert zu einem „sozialen Zwang“ (DA, S. 29, S. 117) im Sinne eines „wirtschaftlichen Zwangs“ (DA, S. 190) oder eines „Zwangs der Herrschaft“ (DA, S. 49) bzw. der „Herrschaft von Privilegierten“ (DA, S. 38) und eines Zwangs, welcher „in der Klassengeschichte“ (DA, S. 72) stattfindet und auf ökonomischen Produktionsverhältnissen beruht. Gestützt wird dies durch die Berufung auf die Marxsche Lehre von Individuum, Arbeit und Klassenverhältnis.

7. 2 Marx' historisch-materialistische Ansicht

7. 2. 1 Das Individuum als ein „historisches Resultat“

Das Individuum steht für Marx wie auch für Freud im Zentrum des wissenschaftlichen Interesses. Während es jedoch von Freud aus psychologischer Perspektive angegangen wird, erforscht Marx es in seinem historisch-gesellschaftlichen Zusammenhang. Man findet bei Marx keine ausgearbeitete Psychologie des bürgerlichen Individuums, sondern eine umfassende Kritik der Abstraktionen des bürgerlichen Denkens, wie der des Individuums. Während Freud das Individuum der bürgerlichen kapitalistischen Gesellschaft als naturgegeben betrachtet, sagt Marx diesem den Kampf an:

„Sowenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurteilen, sondern muß vielmehr dies Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären.“ (MEW 13/a, S. 9)

Die ersten Abstraktionen über das Individuum erkennt Marx etwa bei den „Propheten des XVIII Jahrhunderts“ (MEW 42/a, S. 19), nämlich den Philosophen des „Contract social“ wie zum Beispiel in Hobbes' Lehre vom *bellum omnium contra omnes*, Rousseaus Gesellschaftsvertrag (durch den Menschen als unabhängige Subjekte in Beziehung treten), in der darwinistischen Lehre vom Kampf ums Dasein sowie in den ökonomischen „Robinsonaden“ von Smith und Ricardo (in denen das Individuum als unabhän-

giger Produzent existiert). Diese Ansichten stellen laut Marx seit dem 16. Jahrhundert vorbereitete „phantasielose“ ideologische Einbildungen über das Individuum dar (vgl. MEW 42/a, S. 19). Ihnen ist eins gemeinsam – sie bestimmen das Individuum als ein *Abstraktum*, d. h. als *das* Individuum und sehen nicht, dass ihr analysierter Gegenstand „selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und dass das abstrakte Individuum [...] einer bestimmten Gesellschaftsform angehört“ (MEW 3/a, S. 7). Sie unterstellen, dass der Einzelne und die Tätigkeit seiner Reproduktion unabhängig von der gesellschaftlichen Reproduktion und demzufolge auch unabhängig zu analysieren ist. In solchen Konstruktionen erscheint das Individuum nicht nur von den Naturbanden losgelöst, sondern auch vom gesamten gesellschaftlichen Zusammenhang. Alle diese „kleine[n] und große[n] Robinsonaden“ (MEW 42/a, S. 19) betrachten das Individuum als ein von der Gesellschaft unabhängiges, getrenntes Subjekt und abstrahieren es vom gesellschaftlichen Zusammenhang.

Insofern, als diese Vorstellungen das Individuum als ein Naturwüchsiges bzw. als ewig gleiches Individuum betrachten, machen sie nach Marx ein und denselben Fehler: Sie analysieren das *bestimmte* Individuum, nämlich das der bürgerlichen Gesellschaft und setzen gerade *dieses* Individuum als neutralen Ausgangspunkt der menschlichen Geschichte. Ihnen

„schwebt dieses Individuum des XVIII Jahrhunderts – das Produkt einerseits der Auflösung der feudalen Gesellschaftsformen, andererseits der seit dem XVI Jahrhundert neuentwickelten Produktivkräfte – als Ideal vor, dessen Existenz eine vergangene sei.“ (MEW 42/a, S. 19)

Um diese ideologischen Vorstellungen über das Individuum zu bekämpfen, erforscht Marx etwa die Beziehung zwischen den gesellschaftlich-ökonomischen Bedingungen und der historischen Gestalt des Individuums. Er zeigt, dass die ideologischen Einbildungen über das Individuum als „vereinzelt Jäger und Fischer“ (MEW 42/a, S. 19) nur als *Ergebnis* der historischen Umstände und der gesellschaftlichen Erziehung betrachtet werden können. Die Vorstellung eines von der Gesellschaft unabhängigen Individuums ist nämlich selbst ein Produkt der Gesellschaft bzw. nur ein Reflex der aktuellen gesellschaftlichen Konstellation. Die Erzeugung dieser Vorstellung kommt nach Marx etwa zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert auf, als die religiösen und stammnaturwüchsigen Beziehungen zwischen den Menschen zugunsten der freien Konkurrenz getauscht wurden und als sich die *bürgerliche* Gesellschaft ausbreitete. Erst im bürger-

lichen Gesellschaftszusammenhang scheint das Individuum von allen Naturbanden befreit zu sein. Erst die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft bringt den Schein des vereinzelt Individuums hervor. Auf einmal „treten die verschiedenen Formen des gesellschaftlichen Zusammenhangs dem einzelnen als bloßes Mittel für seine Privatzwecke entgegen, als äußerliche Notwendigkeit“ (MEW 42/a, S. 20) und jeder Einzelne zeigt sich als für sich selbst existierendes und von den anderen unabhängiges Individuum, als individualisierter Konkurrent:

„In dieser Gesellschaft der freien Konkurrenz erscheint der Einzelne losgelöst von den Naturbanden usw., die ihn in früheren Geschichtsepochen zum Zubehör eines bestimmten, begrenzten menschlichen Konglomerats machen.“ (MEW 42/a, S. 19)

Im Gegensatz zu solchen ideologischen Vorstellungen setzt Marx in seinen Überlegungen zum Individuum kein „isoliertes“ Individuum voraus. Einer ideologischen Mystifizierung und einer falschen Romantik des Individuums stellt er das Individuum als ein „historisches Resultat“ (MEW 42/a, S. 19) gegenüber. Er argumentiert, dass ein „geschichtlich entstehende[s]“ Individuum (MEW 42/a, S. 19) als solches nicht den „Ausgangspunkt der Geschichte“ darstellen kann. Der Mensch vereinzelt sich erst durch den historischen Prozess. Ursprünglich ist er bloß ein Gattungswesen oder ein Stammwesen:

„Die universal entwickelten Individuen, deren gesellschaftliche Verhältnisse als ihre eigenen gemeinschaftlichen Beziehungen auch ihrer eigenen gemeinschaftlichen Kontrolle unterworfen sind, sind kein Produkt der Natur, sondern der Geschichte. Der Grad und die Universalität der Entwicklung der Vermögen, worin diese Individualität möglich wird, setzt eben die Produktion auf der Basis der Tauschwerte voraus, die [...] die Allgemeinheit und Allseitigkeit der Beziehungen und Fähigkeiten des Individuums erst produziert.“ (MEW 42/b, S. 95)

„Die Setzung des Individuums als eines *Arbeiters* in dieser Nacktheit ist selbst *historisches* Produkt.“ (MEW 42/b, S. 384)

Worauf es hier ankommt, ist Folgendes: Der Ausgangspunkt der Marxschen Analyse sind die Individuen als *produzierende* Individuen bzw. die *gesellschaftliche Produktion* dieser Individuen. Es ist in der Tat nie *das* Individuum, sondern immer die bestimmten Individuen, mit denen wir zu tun haben, d. h. der Sklave, der Lohnarbeiter, der Besitzer, der Arbeitslose usw.: „Die *Reproduktion des Individuums* [...] ist [immer; Erg. d. V.] vorhanden.“ (MEW 42/b, S. 393) Deshalb schreibt Marx in der Einleitung der *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, seine Ausgangspunkte sind „in Gesellschaft

produzierende Individuen – daher gesellschaftliche bestimmte Produktion der Individuen“ und nicht etwa „das naturmäßige Individuum“ (MEW 42/a, S. 19). In der *Deutschen Ideologie* heißt es:

„Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre Aktion erzeugten.“ (MEW 3/b, S. 20)

„Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, was sie produzieren, als auch damit, wie sie produzieren. Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion.“ (MEW 3/b, S. 21)

„Die Tatsache ist also die: bestimmte Individuen, die auf bestimmte Weise produktiv tätig sind, gehen diese bestimmten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ein.“ (MEW 3/b, S. 25)

* * *

Zu einem besseren Verständnis, inwiefern die Setzung des Individuums als historisches Produkt die gesellschaftliche Produktion der Individuen bedeutet, tragen die Marxschen Überlegungen zur menschlichen Natur bei, denn selbst diese versteht Marx nicht als Naturprodukt, sondern als geschichtliches Resultat. Sowohl in seinen frühen als auch in den späteren Schriften weist Marx auf die menschliche Natur in ihrer historischen Prägung hin. Für ihn ist das Verhältnis zwischen Mensch und Natur keinesfalls statisch, sondern in Bewegung. Die Menschen verändern die äußere Natur und schaffen damit die Bedingungen für die Entwicklung ihrer eigenen Natur. Marx erkennt die Veränderungen, welche die Arbeit der äußeren der inneren Natur zufügt. Er sieht auch, dass diese veränderte Natur wieder auf den Menschen zurückwirkt. In den *Grundrissen* verdeutlicht er dies folgendermaßen:

„In dem Akt der Reproduktion selbst ändern sich nicht nur die objektiven Bedingungen, z. B. aus dem Dorf wird Stadt, aus der Wildnis gelichteter Acker etc., sondern die Produzenten ändern sich, indem sie neue Qualitäten aus sich heraus setzen, sich selbst durch die Produktion entwickeln, umgestalten, neue Kräfte und neue Vorstellungen bilden, neue Verkehrsweisen, neue Bedürfnisse und neue Sprache.“ (MEW 42/b, S. 402)

Im *Kapital* wird behauptet, dass der Mensch im Arbeitsprozess dem Naturstoff gegenüber selbst als eine Naturmacht auftritt und damit zugleich seine eigene Natur verändert: Indem der Mensch „durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur“ (MEW 23, S. 192). Dadurch, dass die Produzenten produzieren, reproduzieren sie nämlich ihr eigenes Leben. Durch die Produktion verwirklicht man nicht nur in der äußerlichen Natur seinen Zweck, sondern bewirkt auch eine Veränderung seiner eigenen inneren Natur. In diesem Prozess produzieren die Menschen also nicht nur ihre Arbeits- und Lebensbedingungen, sondern schaffen neue Erkenntnisse und entwickeln zugleich ihre eigenen Fähigkeiten. Sie ändern die Qualitäten ihrer „ursprünglichen“ Natur, entwickeln „die in ihr schlummernden Potenzen“ und unterwerfen „das Spiel ihrer Kräfte ihrer eigenen Botmäßigkeit“ (MEW 23, S. 192). So werden nicht nur die vorausgehenden Potenzen der Menschen weiterentwickelt, sondern gleichzeitig neue Kräfte, neue Vorstellungen und letztendlich neue Bedürfnisse geschaffen:

„Das Bedürfnis [...] ist durch die Wahrnehmung desselben geschaffen [...] Die Produktion produziert daher nicht nur einen Gegenstand für das Subjekt, sondern auch ein Subjekt für den Gegenstand.“ (MEW 13/b, S. 624)

Marx definiert ziemlich früh die erste „natürliche“ Voraussetzung aller menschlichen Existenz als eine *geschichtliche* Tat: Die erste geschichtliche Tat der Menschen ist die *Produktion* des materiellen Lebens, d. h. die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung der primären Bedürfnisse (vgl. MEW 3/b, S. 28). Die Menschen müssen zwar essen und trinken und sich durch Kleidung schützen, um sich am Leben zu erhalten, jedoch offenbaren sich selbst diese angeblich ersten, natürlichen und ursprünglichen Bedürfnisse als Dialektik der Produktion und Reproduktion. Jede Befriedigung „natürlicher“ Bedürfnisse führt nämlich weiter zur Reproduktion derselben und die angebliche „Unmittelbarkeit“ der natürlichen Triebe zeigt sich tatsächlich als vermittelt durch die menschliche Arbeit. Zum einen liefert die Produktion dem Bedürfnis das Material seiner Befriedigung, aber zum anderen wird in diesem Prozess durch die spezifische Art und Weise dieser Befriedigung das Bedürfnis selbst bestimmt. So sind selbst die natürlichen Triebe immer durch die Produktion ihrer Befriedigung vermittelt. Die menschlichen Bedürfnisse sind daher nirgendwo in ihrer ersten Naturroheit und Unmittelbarkeit zu finden. Sie zeigen sich nicht als „natürliche“ Produkte, sondern immer durch die gesellschaftliche Produktion vermittelt und dadurch selbst als ein Resultat dieser Produktion:

„Unsere Bedürfnisse und Genüsse entspringen aus der Gesellschaft; wir messen sie daher an der Gesellschaft; wir messen sie nicht an den Gegenständen ihrer Befriedigung. Weil sie gesellschaftlicher Natur sind, sind sie relativer Natur.“ (MEW 6, S. 412)

„Hunger ist Hunger, aber Hunger, der sich durch gekochtes, mit Gabel und Messer gegessenes Fleisch befriedigt, ist ein anderer Hunger, als der rohes Fleisch mit Hilfe von Hand, Nagel und Zahn verschlingt. Nicht nur der Gegenstand der Konsumption, sondern auch die Weise der Konsumption wird daher durch die Produktion produziert, nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv. Die Produktion schafft also den Konsumenten.“ (MEW 13/b, S. 624)

Demnach erleben selbst die Sinne durch die Geschichte Veränderungen. Die Sinnesorgane sind nämlich auch präformiert. Sie werden zu einem Arbeitsgegenstand, sobald sie eine durch diese Arbeit vermittelte Veränderung erfahren. Die Sinnlichkeit, heißt es bereits in den *Thesen über Feuerbach*, ist immer die „praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit“ (MEW 3/a, S. 6). In der *Deutschen Ideologie* steht: „Selbst wenn die Sinnlichkeit, wie beim heiligen Bruno, auf einen Stock, auf das Minimum reduziert ist, setzt sie die Tätigkeit der Produktion dieses Stockes voraus.“ (MEW 3/b, S. 28) Die Sinnlichkeit ist genauso wie alle anderen natürlichen Grundlagen im Lauf der Geschichte und durch die menschliche Arbeit modifiziert. Die Sinnesorgane sind, so Marx später in den *Grundrissen*, „auch im Lebensprozeß reproduziert und entwickelt“ (MEW 42/b, S. 393).

Im Grunde genommen ist die menschliche Natur also für Marx immer das Resultat der Geschichte als Resultat der gesellschaftlichen Produktion. Durch die Tatsache, dass sie sich in der Arbeit umwandelt, offenbart sich die menschliche Natur in ihrer historischen Existenz und ist daher immer in ihrer kontinuierlichen Veränderung zu betrachten. Was in dieser permanenten historischen Veränderung der menschlichen Natur als Objektivität bleibt, ist daher kein hypostasiertes menschliches *Wesen*, sondern ein „mehr oder minder modifizierte[s] Dasein des Individuums als *Mitglied einer Gemeinde* – sein naturwüchsiges Dasein als Glied eines Stammes etc.“ (MEW 42/b, S. 393). Marx redet zwar über „natürliches Dasein“ (MEW 40, S. 538) der Menschen bzw. über „sein naturwüchsiges Dasein“ (MEW 42/b, S. 393), dennoch stellt dieses für Marx kein unveränderliches Substrat, sondern eben ein durch die Arbeit Veränderbares, „ein historisch geschaffenes Verhältnis zur Natur“ (MEW 3/b, S. 38) dar. Im materiellen Resultat ist

immer ein natürliches Substrat vorausgesetzt, allerdings immer schon als ein durch die Produktion modifiziertes.⁷⁸

7. 2. 2 Die Produktion und die sozialen Verhältnisse

Mit der Bestimmung des Individuums als ein „in der Gesellschaft produzierende[s]“ (MEW 42/a, S. 19) ist die Bekämpfung der bürgerlichen „Abstraktionen“ für Marx allerdings noch längst nicht abgeschlossen. Denn die Vorstellungen einer gesellschaftlich bestimmten Produktion der Individuen hängt mit der Vorstellung der *Produktion im Allgemeinen* zusammen und diese unterliegt ebenso wie die über das Individuum den ideologischen Verzerrungen. Daher setzt sich Marx in seiner ausführlichen Kritik der bürgerlichen politischen Ökonomie, im *Kapital* wie auch in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie*, mit der Kategorie der Arbeit der bürgerlichen Ökonomie auseinander und versucht, diese historisch zu deuten. Es zeigt sich dabei, dass nicht allein die bürgerliche Kategorie des Individuums eine Abstraktion ist, sondern ebenso die der *Produktion im Allgemeinen*. Im *Kapital* analysiert Marx die Kategorie der Arbeit wie folgt:

„Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert.“ (MEW 23, S. 192)

⁷⁸ Bereits in seinen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* verweist Marx auf die historische und gesellschaftliche Prägung des natürlichen Daseins des Individuums. Schon damals deutet er das Wesen der Menschen als ein durch die Gesellschaft vermitteltes und daher als etwas Geschichtliches: Das Individuum sei „das gesellschaftliche Wesen“, seine Lebensäußerung eine Äußerung und Bestätigung seines „gesellschaftlichen Lebens“ (MEW 40, S. 538f). Dieses „gesellschaftliche Wesen“ des Individuum versteht Marx schon in seinen frühen Schriften als kein dem einzelnen Individuum „innewohnendes Abstraktum“, sondern vielmehr als eins, das dem „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (MEW 3/a, S. 6) entspricht. Denn der Einzelne ist immer auf die Bedingungen seiner gesellschaftlichen Reproduktion angewiesen und immer im Voraus diesen Bedingungen unterworfen: „Diese Weise der Produktion ist nicht bloß nach der Seite hin zu betrachten, daß sie die Reproduktion der psychischen Existenz der Individuen ist. Sie ist vielmehr schon eine bestimmte Art der Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art ihr Leben zu äußern, eine bestimmte Lebensweise derselben. Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt also zusammen mit ihrer Produktion, sowohl damit, was sie produzieren, als auch damit, wie sie produzieren. Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion.“ (MEW 3/b, S. 21)

Die Arbeit ist also „zunächst“ (will sagen: abstrakt) als ein von den spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen abstrahierter Prozess zwischen Mensch und Natur zu verstehen. Sie zeigt sich abstrakt als eine tätige Vermittlung, als eine abstrakte Beziehung zwischen Menschen und Natur, als Naturbeherrschung. Sie ist ein „Stoffwechsel“, in dem die Natur „vermittelt, geregelt und kontrolliert“, d. h. beherrscht wird. In ihren einfachen und abstrakten Momenten dargestellt, ist sie einfach die menschliche Aktion, eine

„allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam.“ (MEW 23, S. 198)

Es wäre allerdings verfehlt, die oben genannte Bestimmung der Arbeit für absolut zu halten. Denn die menschliche Arbeit ist tatsächlich immer die *gesellschaftliche* Arbeit. Marx geht oben gezielt auf die menschliche Arbeit als solche ein und abstrahiert absichtlich davon, dass jede Produktion gleichzeitig eine gesellschaftliche Produktion ist. In diesem ersten Schritt zeigt sich deswegen die Arbeit in ihren so genannten allgemeinen Bedingungen als eine abstrakte Naturbeherrschung.⁷⁹ Demzufolge muss man die oben gegebene abstrakte Beschreibung der Arbeit – als ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens, die „unabhängig von jeder Form dieses Lebens“ betrachtet wird – nur als eine heuristische Abstraktion annehmen. Denn im nächsten Schritt der Analyse enthüllt sich die Arbeit in der Tat als ein Produktionsprozess, der auf der bestimmten Entwicklungsstufe der Produktivkräfte und innerhalb bestimmter Produktionsverhältnisse durchgeführt wird – sie ist also keine Abstraktion mehr. Sie zeigt sich nicht mehr einfach als ein Stoffwechsel mit der Natur, sondern als spezifische gesellschaftliche Form der Produktion, als eine reiche Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen. Sie ist daher immer als eine bestimmte menschliche Tätigkeit unter anderen Tätigkeiten und nie als Tätigkeit allgemein anzusehen. Die Arbeit ist nämlich nie *nur* die abstrakte Arbeit, sondern immer *auch* eine konkrete, d. h. durch gesellschaftliche Produktionsverhältnisse bestimmte Arbeit. In den *Grundrissen* findet man die folgende Erklärung:

⁷⁹ In den *Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik* weisen Horkheimer und Adorno darauf hin, dass es bei Marx tatsächlich keinen Ausdruck „Naturbeherrschung“ gibt, sondern nur „Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur“. Jedoch stellt dies kein Hindernis für die Rede über die Naturbeherrschung bei Marx dar (vgl. Prot. S. 510).

„Wenn also von Produktion die Rede ist, ist immer die Rede von Produktion auf einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe – von der Produktion gesellschaftlicher Individuen [...] Die *Produktion im allgemeinen* ist eine Abstraktion, aber eine verständige Abstraktion, sofern sie wirklich das Gemeinsame hervorhebt, fixiert und uns daher die Wiederholung erspart.“ (MEW 42/a, S. 20f)

Obwohl es möglich ist, die gemeinsamen Bestimmungen der Arbeit zu „allgemeinen Bedingungen“ (MEW 42/a, S. 24) aller Produktion zu erklären, bleiben für Marx trotzdem solche Verallgemeinerungen nichts anderes als *abstrakte* Momente. Mit ihnen wird das *Allgemeine* jeder Arbeit fixiert, aber man kommt nicht viel weiter in der Analyse. Sie sorgen nur dafür, dass ein wichtiges Motiv verdeutlicht wird. Fangen wir nämlich mit der Abstraktion vom vorgestellten Konkreten an, kommen wir immer auf einfachere Begriffe, auf „immer dünnere Abstrakta“ (MEW 42/a, S. 35) wie auf die der Arbeit. Die allgemeinen Charakteristika begreifen noch lange nicht den Reichtum der Unterschiede der menschlichen Arbeit. Die Kategorie der *Produktion im Allgemeinen* genügt nicht, um die wirklich *konkrete*, geschichtliche Produktionsstufe zu begreifen.

Daher muss die Abstraktion der Arbeit – obwohl „das geistige Resultat einer konkreten Totalität der Arbeiten“ (MEW 42/a, S. 38) – um die Analyse des Spezifischen der Arbeit erweitert werden. Die Arbeit muss immer auch in „besonderer Form gedacht werden“ (MEW 42/a, S. 38). Denn wie es nirgendwo die *Produktion im Allgemeinen* gibt, so existiert auch keine *allgemeine Produktion* bzw. nicht „die Arbeit“, sondern immer nur eine *konkrete* Arbeit. Wenn von der Produktion die Rede ist, dann ist immer die Rede „von Produktion auf einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe“ (MEW 42/a, S. 20), von einem „besonderen Produktionszweig“ (MEW 42/a, S. 21), von Agrikultur, Viehzucht, Manufaktur etc. Die Produktion ist immer eine bestimmte und konkrete: „Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen.“ (MEW 42/a, S. 35) Wenn wir dieses Mannigfaltige an der Arbeit und die verschiedenen Bestimmungen, auf denen die Arbeit beruht, auslassen, zeigt sich die Kategorie der Arbeit als eine chaotische Vorstellung des vielfältigen Ganzen. Als solche kann sie nie die „Einheit des Mannigfaltigen“ im Begriff erreichen. Bei näherer Betrachtung ist sie also falsch.

Infolgedessen sind die ökonomischen Systeme – indem sie die Arbeit als immer-gleiche Einheit annehmen – für Marx ebenso falsch. Denn sie bleiben bei der Abstraktion der Produktion, bei der Produktion im Allgemeinen. Für die Marxsche „wissenschaftlich richtige Methode“ (MEW 42/a, S. 35) bleibt die Methode der politischen Ökonomie nur

bei „einigen „abstrakte[n], allgemeine[n] Beziehungen, wie Teilung der Arbeit, Geld, Wert etc.“ (MEW 42/a, S. 35). Auch wenn sie die besonderen Produktionsformen betrachtet, fixiert und abstrahiert sie die einzelnen Momente der Arbeit und überführt damit die volle Vorstellung der Arbeit in abstrakte Bestimmung.

Indem die modernen Ökonomen bei der Abstraktion der Arbeit bleiben und diese für ihre absolute Bestimmung halten, erkennen sie nach Marx nicht, dass ihre Kategorie selbst das Resultat der bestimmten Produktionsweise ist (vgl. MEW 42/a, S. 39). Sie betrachten ihre eigene Vorstellung von Arbeit nicht als ein Produkt der Geschichte, sondern vom Standpunkt der Natur aus und nehmen somit an, dass diese ihre Vollgültigkeit nicht nur innerhalb der bestimmten Produktionsweise, sondern für die Ewigkeit besitzt (vgl. MEW 42/a, S. 39). Hiermit unterstellen die modernen Ökonomen letzten Endes die Ewigkeit der Produktionsverhältnisse, die diese Vorstellung erzeugen. „Ein historisches Produkt“ fassen sie als etwas „Naturwüchsiges“ (MEW 42/b, S. 95) auf. Folglich erscheint ihnen nicht nur die Arbeit immer nur in ihrer abstrakten Form – nämlich als „Arbeit überhaupt“ (MEW 42/a, S. 38) –, sondern ebenso das soziale Herrschaftsverhältnis bzw. das Kapitalverhältnis als ewiges Naturverhältnis:

„Also ist das Kapital ein allgemeines, ewiges Naturverhältnis; d.h., wenn ich grade das Spezifische weglasse, was ‚Produktionsinstrument‘, ‚aufgehäuften Arbeit‘ erst zum Kapital macht.“ (MEW 42/a, S. 21)

Im Gegensatz zur politischen Ökonomie geht es Marx in seiner Kritik derselben darum, ihre Redeweise von einer Produktion im Allgemeinen zu problematisieren bzw. die Gesellschaftlichkeit dieser grundlegenden ökonomischen Kategorie hervorzuheben. Obwohl die Produktion als eine „ganz einfache“ (MEW 42/a, S. 38), uralte Kategorie erscheint, nämlich als „Arbeit überhaupt“ (MEW 42/a, S. 38) und die Mensch-Natur-Beziehung als „ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens“ (MEW 23/b, S. 198), als ewig gleiche Naturbeherrschung, demaskiert Marx sie (ebenso wie die Kategorie des Individuums) als eine moderne Kategorie, die mit den bestimmten bzw. modernen *kapitalistischen* Produktionsverhältnissen geschaffen wird. Arbeit scheint nur eine „einfache“ Kategorie zu sein, ist aber „ökonomisch in dieser Einfachheit gefaßt, [...] eine ebenso moderne Kategorie wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen“ (MEW 42/a, S. 38).

In seiner Kritik der politischen Ökonomie scheint mir entscheidend, dass Marx auf der Historizität ihres Gegenstandes beharrt, denn er bietet somit nicht nur eine historische

Deutung der modernen Kategorien von Arbeit und Individuum an, sondern zugleich eine historische Erklärung der Produktionsverhältnisse. Während für die politische Ökonomie die Arbeit als „Arbeit überhaupt“ (MEW 42/a, S. 38) und das vereinzelte Individuum als „Produkt der Natur“ (MEW 42/b, S. 95) erscheinen und die kapitalistische Produktionsweise eine ewige Naturform gesellschaftlicher Produktion darstellt, ist diese für die Marxsche Kritik keineswegs ein dauerhaftes, „allgemeines, ewiges Naturverhältnis“ (MEW 42/a, S. 21). Sie ist in der Tat selbst ein historisch bedingtes Resultat, das einen *vergänglichen* Charakter hat. Anstelle von *Naturalisierung* des Kapitalverhältnisses und der kapitalistischen Produktionsweise kommt in der Marxschen Lehre ihre historische Existenz zum Vorschein:

„Die wissenschaftliche Analyse der kapitalistischen Produktionsweise beweist dagegen umgekehrt, daß sie eine Produktionsweise von besonderer Art, von spezifischer historischer Bestimmtheit ist; daß sie, wie jede andre bestimmte Produktionsweise, eine gegebene Stufe der gesellschaftlichen Produktivkräfte und ihrer Entwicklungsformen als ihre geschichtliche Bedingung voraussetzt: eine Bedingung, die selbst das geschichtliche Resultat und Produkt eines vorhergegangenen Prozesses ist und wovon die neue Produktionsweise als von ihrer gegebenen Grundlage ausgeht; daß die dieser spezifischen, historisch bestimmten Produktionsweise entsprechenden Produktionsverhältnisse – Verhältnisse, welche die Menschen in ihrem gesellschaftlichen Lebensprozeß, in der Erzeugung ihres gesellschaftlichen Lebens eingehen – einen spezifischen, historischen und vorübergehenden Charakter haben; und daß endlich die Verteilungsverhältnisse wesentlich identisch mit diesen Produktionsverhältnissen, eine Kehrseite derselben sind, so daß beide denselben historisch vorübergehenden Charakter teilen.“ (MEW 25, S. 885)

Worauf es bei der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie schließlich ankommt, ist dies: Durch Ausblendung der Geschichte wird die politische Ökonomie zum Legitimationsinstrument sowohl der bestehenden Produktionsweise als auch der ihr zugehörigen sozialen Verhältnisse. Dadurch, dass die politische Ökonomie die Historizität ihres Gegenstandes nicht zum Thema ihrer eigenen Untersuchung macht, verbirgt sie nicht nur den historischen Charakter der Produktion (und ihrer Kategorie derselben), sondern ebenso den historischen Charakter der gesellschaftlichen Verhältnisse. Durch Missachtung „von spezifischer historischer Bestimmtheit“ der Produktion verdunkelt sie die Tatsache, dass die herrschenden Produktionsverhältnisse – welche der Produktion ihren spezifischen gesellschaftlichen Charakter geben – veränderbar sind. Indem die politische Ökonomie die „wesentliche Verschiedenheit“ der Produktion weglässt und „die Bestimmungen, die für die Produktion überhaupt gelten“ (MEW 42/a, S. 21), vergisst,

beweist sie letzten Endes „die Ewigkeit und Harmonie der bestehenden sozialen Verhältnisse“ (MEW 42/a, S. 21).

Dadurch, dass sie ihre Kategorien und ihre Denkweise nicht in den Kontext lebendiger gesellschaftlicher Produktionsprozesse einbezieht, bekommt sie den Status überhistorischer, gleichsam ontologischer Gesetze. Damit tragen diese ökonomische Gesetze zur Ontologisierung der vorhandenen sozialen Beziehungen bei. So kommt es zustande, dass der soziale Zusammenhang, obwohl selbst ein „historisches Produkt“ (MEW 42/b, S. 95), den Individuen schließlich nur als „eine über ihnen stehende, fremde gesellschaftliche Macht“ (MEW 42/b, S. 127) erscheint. Die gesellschaftlichen Verhältnisse zeigen sich in diesem Zusammenhang als eine „verselbstständigte Macht über die Individuen“ (MEW 42/b, S. 127). Ebenso, wie die Produktion auf der einen Seite ihren historischen Charakter verliert, so verselbstständigen sich die herrschenden gesellschaftlichen Strukturen und kommen den Individuen wie eine über ihnen stehende Naturmacht vor:

„Sosehr nun das Ganze dieser Bewegung als gesellschaftlicher Prozeß erscheint, und sosehr die einzelnen Momente dieser Bewegung vom bewußten Willen und besonderen Zwecken der Individuen ausgehen, sosehr erscheint die Totalität des Prozesses als ein objektiver Zusammenhang, der naturwüchsig entsteht; zwar aus dem Aufeinanderwirken der bewußten Individuen hervorgeht, aber weder in ihrem Bewußtsein liegt, noch als Ganzes unter sie subsumiert wird. Ihr eigenes Aufeinanderstoßen produziert ihnen eine über ihnen stehende, *fremde* gesellschaftliche Macht; ihre Wechselwirkung als von ihnen unabhängigen Prozeß und Gewalt [...] Die gesellschaftliche Beziehung der Individuen auf einander als verselbstständigte Macht über den Individuen, werde sie nun vorgestellt als Naturmacht, Zufall oder in sonst beliebiger Form, ist notwendiges Resultat dessen, daß der Ausgangspunkt nicht das freie gesellschaftliche Individuum ist.“ (MEW 42/b, S. 127)

Während die politische Ökonomie die sozialen Verhältnisse naturalisiert, führt sie die Marxsche „wissenschaftlich richtige Methode“ auf ihre materielle Basis, d. h. auf den gesellschaftlichen Produktionsprozess zurück. Die Beziehung zwischen den Individuen in der Gesellschaft sind demzufolge wesentlich durch die gesellschaftliche Produktion und die Bedingungen der Arbeit bestimmt. Durch die Art und Weise, in welcher die Produktionsverhältnisse der Produktion ihren gesellschaftlichen Charakter geben, gestalten sie auch den Charakter der sozialen Beziehungen. Es handelt sich Marx zufolge beim Zusammenhang der gesellschaftlichen Verhältnisse tatsächlich um den der *gesell-*

schaftlichen Verhältnisse der Produktion. Diese bestimmen den sozialen Zusammenhang und institutionalisieren die Formen, in den die Individuen in soziale Beziehungen eintreten:

„Aber es abgeschmacket, jenen nur sachlichen Zusammenhang als den naturwüchsigen, von der Natur der Individualität (im Gegensatz zum reflektierten Wissen und Wollen) unzertrennlichen und ihr immanenten, aufzufassen. Er ist ihr Produkt. Er ist ein historisches Produkt. [...] Es ist der Zusammenhang, der naturwüchsige, von Individuen innerhalb bestimmter, bornierter Produktionsverhältnisse. Die universal entwickelten Individuen, deren gesellschaftliche Verhältnisse als ihre eigenen, gemeinschaftlichen Beziehungen auch ihrer eigenen Kontrolle unterworfen sind, sind kein Produkt der Natur, sondern der Geschichte.“ (MEW 42/b, S. 95)

7. 2. 3 Herrschaftskritische Perspektiven der Marxschen Theorie

Ohne nun die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie in ihren Details zu entfalten, ging es im vorherigen Kapitel darum, näher auf die Problematik der gesellschaftlichen Verhältnisse bei Marx einzugehen und das herrschaftskritische Potenzial seiner Position zu erforschen. Was nun die Frage dieses Potenzials betrifft, so scheint der Marxsche historisch-materialistische Standpunkt im Vergleich zu den bürgerlichen Formen des Denkens (zur politischen Ökonomie oder bürgerlichen Soziologie und Psychologie) eine höhere gesellschaftskritische Kraft zu besitzen. Während sich diese schließlich als ein Kompromiss mit den bestehenden sozialen Verhältnissen beweisen (vgl. Kapitel 7. 1. 3), gestattet Marx eine entschiedene Kritik derselben.

Indem die Marxsche Lehre die materiellen Bedingungen der bestehenden Formen des Individuums und der Verhältnisse der Individuen aufeinander bezieht, demaskiert sie ihren scheinbar *naturhaften* Charakter und zeigt ihre *historische* Existenz auf. Dadurch, dass sie auf konkrete Produktion verweist, stellt sie die historische Voraussetzung der gesellschaftlichen Antagonismen fest und entkleidet jedes soziale Verhältnis als ein historisches und vergängliches. Während bei Freud die sozialen Unterschiede auf von der Natur ausgehende bzw. als ursprünglich existierende „Stammes- oder Rassenunterschiede“ (Freud, GW 15, S. 192) und die Klassenbildung in der Gesellschaft auf Kämpfe, „die sich seit dem Beginn der Geschichte zwischen den um ein Geringes verschiedenen Menschenhorden abspielten“ (Freud, GW 15, S. 192), zurückgeführt werden, of-

fenbart die Marxsche Lehre den *historischen* Ursprung der Klassenbildung. Die sozialen Klassen werden aus ihrer quasi-natürlichen Bestimmung herausgenommen und auf ihre historisch-materielle bzw. auf ihre ökonomischen Grundlagen zurückgeführt. Anders als in der bürgerlichen Soziologie oder Psychologie werden hier die Klassen und die Klassenherrschaft als zu überwindende historische Zustände betrachtet.

Wenn man jetzt die Herrschaftskritik aus dem Konzept der Dialektik der Aufklärung in Betracht zieht, dann fallen einem zuerst die entscheidenden Übereinstimmungen mit der Marxschen Position auf. Zunächst einmal ist die historisch-materialistische Deutung des Individuums und der Beziehung der Individuen untereinander nicht nur für Marx, sondern ebenso für Adorno wichtig. So wie Marx in seiner Betrachtung des Individuums seine Historizität erkennt und die konkrete Produktion bzw. die kapitalistische Produktionsweise in den Vordergrund rückt, erkennt auch Adorno, dass das Individuum kein „Urphänomen“ (ND, S. 260) ist, „nicht bloß das biologische Substrat, sondern zugleich die Reflexionsform des gesellschaftlichen Prozesses“ (MM, S. 261). Auch Adorno sieht in der „Zusammensetzung des Kapitals“ (MM, S. 261) den springenden Punkt für das Verständnis sowohl des Individuums an sich als auch seiner gesellschaftlichen Rolle. Überdies macht Adorno in seiner Konstruktion der „Urgeschichte der Subjektivität“ bzw. in seiner Interpretation des Odysseus als „urbürgerliches Individuum“ die Klassengesellschaft zum Gegenstand seiner Kritik. Genauso, wie Marx die Klassenverhältnisse kritisiert, rückt auch für Adorno die Klassenherrschaft in den Fokus der Kritik. Auch bei ihm wird das Auseinandertreten von Arbeit und Herrschaft oder die gesellschaftliche Arbeitsteilung als eine historische Vorbedingung der Klassenbildung erkannt und kritisiert. In seiner Interpretation der *Odyssee* benutzt Adorno die Kategorie der Arbeit vom heutigen Standpunkt aus und begreift, dass das Problem der Herrschaft gerade in der Klassengeschichte auftritt (vgl. DA, S. 72). In diesem Sinne sind die Begriffe „Klasse“ und „Klassengeschichte“ – welche ohne Zweifel auf Marx zurückzuführen sind – zentral für Adornos Deutung der sozialen Herrschaft.

Des Weiteren benutzt Adorno sowohl in der *Dialektik der Aufklärung* als auch in seinen späteren Schriften gerade die Kategorien der politischen Ökonomie wie die des ökonomischen Tausches, um die „objektive Ungleichheit, die der Klassen“ (Adorno, GS, 8, S. 307) aufzuzeigen und zu kritisieren. Im Anschluss an Marx wird für Adorno die soziale Herrschaft bzw. Klassenherrschaft gerade durch die gesellschaftliche Produktionsweise hindurch ausgeübt. Die zwischenmenschlichen Beziehungen werden im Sinne von Herrschaftsverhältnissen durch den Tausch geregelt und wiederum nur durch die Ab-

schaffung des Tauschprinzips selbst einer Abschaffung fähig. Das Gesetz des Äquivalenzttausches mit seinen rechtlichen und politischen Reflexionsformen regelt nach Adorno die Beziehung zwischen der herrschenden und der untergeordneten Klasse „stillschweigend im Sinne von Machtverhältnissen“ (Adorno, GS 8/n, S. 378). Der ökonomische Tausch wie auch die Arbeitsteilung sind die „Herrschaftsformen in ihrer Organisation“ (NS IV/12, S. 40). Daher bleibt auch für Adorno das Problem der gesellschaftlichen Verhältnisse selbstverständlich von der ökonomischen Grundlage, d. h. von der Produktionsweise abhängig.

Adorno sucht wie auch Marx nach dem *historischen* Ursprung der Klassenherrschaft und erachtet ihren *ökonomischen* Hintergrund als wesentlich für die Herrschaftskritik, aber zugleich erscheint ihm eine rein ökonomische Erklärung der Herrschaftsverhältnisse zu beschränkt. Was die Kriterien des Herrschaftsverhältnisses betrifft, beruht die Marxsche Theorie laut Adorno „auf der Stellung von Unternehmern und Arbeitern im Produktionsprozeß, letztlich der Verfügung über die Produktionsmittel“ (Adorno, GS 8/m, S. 355). Das Kernstück der Marxschen Theorie „sollte das Klassenverhältnis und das Anwachsen des Klassenantagonismus objektiv-ökonomisch erklären“ (Adorno, GS 8/m, S. 359). Hier sieht Adorno noch den vermeintlich überwundenen Idealismus versteckt:

„Es ging um die Vergottung der Geschichte, auch bei den atheistischen Hegelianern Marx und Engels. Der Primat der Ökonomie soll mit historischer Stringenz das glückliche Ende als ihr immanent begründen; der Wirtschaftsprozess erzeuge die politischen Herrschaftsverhältnisse und wälze sie um bis zur zwangsläufigen Befreiung vom Zwang der Wirtschaft.“ (ND, S. 315f)⁸⁰

Gerade die These, „Ökonomie habe den Primat vor der Herrschaft, die nicht anders denn ökonomisch abgeleitet werden dürfe“ (ND, S. 315) bzw. die These, die Herrschaft sei ihrerseits eine Funktion der Ökonomie, des Lebensprozesses, nennt Adorno auch in seinen Vorlesungen *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* mit pejorativem Akzent „idealistisch“ (vgl. NS IV/13, S. 78).

Seine Erklärung dafür ist die Folgende: Falls die Geschichte „von vornherein ihren antagonistischen Charakter auf Grund der Ökonomie“ (NS IV/13, S. 78) besitzt, dann ist

⁸⁰ In diesem Zusammenhang schreibt Reinhard Kager Folgendes: „Der zentrale Vorwurf Adornos gegen Marx richtet sich gegen dessen am Modell der Hegelschen Philosophie orientierte, affirmativen Geschichtskonstruktion, die jene außerökonomischen Momente der Herrschaft mißachtet, welche schließlich die Gesellschaft zu einem Bild totaler Statik verfestigen und die Welt in eine ›verwaltete‹ verwandeln wollen.“ (Kager 1988, S. 100)

dieser gesellschaftliche Antagonismus in selbem Sinne gerechtfertigt, wie die historische Negativität durch die hegelsche Logik gerechtfertigt ist. Wenn aber umgekehrt – und das ist Adornos Hypothese – „die ökonomischen Verhältnisse und damit die ökonomischen Antagonismen selber das Produkt ursprünglicher Herrschaft wären“ (NS IV/13, S. 78)⁸¹, d. h. die Ausführung gewisser „Urverhältnisse“ (NS IV/13, S. 79), dann liegt auch die Notwendigkeit in „eine[r] der geschichtlichen Totalität, dem Lebensprozeß der Gesellschaft äußerliche[n]“ (NS IV/13, S. 78). Sie muss sich konsequent als eine historische Koinzidenz bzw. als ein „Unglücksfall“ (NS IV/13, S. 80) oder als „eine irrationale Katastrophe in den Anfängen“ (ND, S. 317) enthüllen. In diesem Zusammenhang schließt Adorno in der *Negativen Dialektik* Folgendes an:

„Nicht müßig sind Spekulationen, ob der Antagonismus im Ursprung menschlicher Gesellschaft, ein Stück prolongierter Naturgeschichte, als Prinzip homo homini lupus ererbt oder erst *tesei* geworden sei; und ob er, wäre er schon entsprungen, aus den Notwendigkeiten des Überlebens der Gattung folgte und nicht gleichsam kontingent, aus archaischen Willkürakten von Machtergreifung.“ (ND, S. 315)

Somit wird in Adornos Rezeption der Beitrag der Marxschen Theorie zur Herrschaftskritik gleichzeitig anerkannt und geleugnet. Was Adorno in der Marxschen Auffassung der gesellschaftlichen Antagonismen schließlich erkennt, ist eine „Kontroverse“, die „mit Fakten kaum zu schlichten“ (ND, S. 315) ist. Auf der einen Seite sieht er Marx' Misstrauen gegenüber aller Anthropologie – „den Antagonismus ins Menschenwesen oder in die Urzeit zu verlegen“ (ND, S. 315) – als gerechtfertigt, ist aber auf der anderen Seite selber misstrauisch gegenüber Marx' Beharren auf seiner historischen Notwendigkeit. Einerseits sind auch für Adorno das „Profitinteresse, und damit das Klassenverhältnis sind objektiv der Motor des Produktionsvorgangs, an dem das Leben aller hängt und dessen Primat seinen Fluchtpunkt hat im Tod aller“ (ND, S. 314). Andererseits erscheint ihm „die Idee der geschichtlichen Totalität als einer von kalkulierbarer ökonomischer Notwendigkeit“ (ND, S. 317) äußerst problematisch.⁸²

⁸¹ An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass das Wort „Produkt“ möglicherweise zu Verwirrung führen kann, denn Adorno insistiert im selben Text, nur zwei Seiten weiter, darauf, dass das Verhältnis zwischen den Herrschafts- und Produktionsverhältnisse keines des Ursprungs ist (vgl. NS IV/13, S. 80). Ich würde daher behaupten, dass dieses Wort hier nicht wörtlich zu nehmen ist, d. h. nicht im Sinne der Kausalität oder eines Ursprungs. Darauf wird allerdings später im Text noch ausführlich einzugehen sein (vgl. Kapitel 9. 6).

⁸² Bereits in der *Dialektik der Aufklärung* wird dieselbe Skepsis gegenüber solcher Notwendigkeit ausgesprochen, denn diese ist „keine endgültige. Sie bleibt an die Herrschaft gefesselt, als deren Abglanz und Werkzeug zugleich“ (DA, S. 54).

Nichtsdestotrotz finden aber die Ökonomie bzw. die ökonomische Kategorie des Tausches und die Tauschverhältnisse in Adornos Herrschaftsproblematik einen wichtigen Platz. Obwohl Adorno in der Analyse der gesellschaftlichen Antagonismen diese wesentlich unter dem Aspekt der Herrschaft und „ohne ›explizite Ökonomie‹“ (Hafner 2005, S. 141f)⁸³ betrachtet, bleibt möglicherweise die Ökonomie „das ausgesparte Zentrum“ (Rolf 1995, S. 60; vgl. auch Adorno NS IV/13, S. 78) seiner Herrschaftsanalyse.

„Weiter wird Herrschaft über Menschen ausgeübt durch den ökonomischen Prozeß hindurch [...] Jener [ökonomische; Erg. d. V.] Prozeß produziert und reproduziert nach wie vor, wenn schon nicht die Klassen so, wie sie in Zolas *Germinal* dargestellt sind, zumindest eine Struktur, welche der Antisozialist Nietzsche mit der Formel *Kein Hirt und eine Herde* vorwegnahm. In ihr aber birgt sich, was er nicht sehen wollte: die alte, nur anonym gewordene gesellschaftliche Unterdrückung.“ (Adorno, GS 8/m, S. 360)

Im Folgenden wird ein Versuch unternommen, an einer Rekonstruktion der „Urgeschichte der Subjektivität“ (DA, S. 73) die soziale Herrschaft aufzuzeigen und dieses „ausgesparte Zentrum“ (Rolf 1995, S. 60) in Adornos Herrschaftstheorie zu erläutern.

⁸³ Vgl. auch Backhaus 2004. Der Autor betont, dass Adornos Verzicht auf eine „explizite“ Ökonomie in der *Negativen Dialektik* kein Verschwinden der Ökonomie bedeutet: „Die Rede von der ›expliziten‹ Ökonomie verweist allerdings darauf, daß das Werk eine implizite enthält, deren Grundzüge meist ignoriert worden sind, ungeachtet solch provokanter Begriffe wie ›Ausbeutung‹ (6/255).“ (Backhaus 2004, S. 29. Der Autor zitiert hier ND, S. 255)

8 „Urgeschichte der Subjektivität“ und Herrschaft

„In einer homerischen Erzählung ist die Verschlingung von Mythos, Herrschaft und Arbeit aufbewahrt.“ (DA, S. 49)

8.1 Das Entstehung des Subjekts

8.1.1 Paradigmenwechsel: Odysseus versus Ödipus

In *allen* griechischen Epen erkennt die *Dialektik der Aufklärung* eine aufklärerische Bearbeitung der Mythen bzw. einen rationalen Umgang mit den mythischen Darstellungen (vgl. DA, S. 23ff). In ihnen artikuliert sich der Übergang vom mythischen zum rationalen Denken, welches das griechische Epos künstlerisch entfaltet. Überdies ist der Übergang vom Mythos zur Aufklärung selbst in den Ritualen des Mythos, d. h. in der Auseinandersetzung seiner Protagonisten mit den Naturgottheiten der mythischen Welt zu erkennen. Ebenso, wie die frühesten Epen die Mythen durch das „fortschreitende Denken“ organisieren, behandeln in der Regel die mythischen Helden mit ihrem souveränen Geist die lebensfeindlichen natürlichen Mächte des Mythos. Wie das Epos eine rationale Rede über die Mythen darstellt, so vermögen diese ebenso eine rationale Beherrschung der Naturgottheiten.

Dies ist besonders deutlich beim „aufklärenden Charakter Homers“ (DA, S. 63), bei dem „die gepriesenen Ursprungsmächte selbst bereits eine Stufe von Aufklärung darstellen“ (DA, S. 63). Adorno – der laut vielfacher Ansicht als der Autor des *Odysseus*-Exkurses der *Dialektik der Aufklärung* gilt – wählt daher eine seiner mythischen Figuren, nämlich die des Odysseus, um den rationalen Umgang mit der Natur bzw. das „Erwachen des Subjekts“ (DA, S. 25) darzustellen. In diesem Zusammenhang begreift er die homerische *Odyssee* als „de(n) Grundtext der europäischen Zivilisation“ (DA, S. 63)

und die Erzählung über Odysseus' Abenteuer als „die Beschreibung der Fluchtbahn des Subjekts vor den mythischen Mächten“ (DA, S. 64).

Allerdings soll an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass Horkheimer und Adorno zuvor in den *Diskussionsprotokollen* gerade eine andere mythische Figur auswählten, um die Entstehung des *Ichs* zu illustrieren.⁸⁴ So diskutierten sie im Januar 1939 über die erste historische Erfahrung des Individuums, über den Ursprung und das Ende des Individuums. Auf die Frage, wo zum ersten Mal die Erfahrung des Individuums entscheidend aufscheint, einigten sie sich auf *Ödipus* und nicht auf *Odysseus* wie später in der *Dialektik der Aufklärung* (vgl. Prot., S. 439).⁸⁵

Adorno improvisiert in der Diskussion eine geschichtsphilosophische Theorie des Individuums: Das Individuum erscheine zum ersten Mal „auf der Schwelle des Mythos zum historischen Zeitalter im ›Mündigwerden‹“ (Prot., S. 453).⁸⁶ Ödipus sei derjenige, der auf seinem Weg zum Wissen mündig wird, und in seinem Mündigwerden konstituiere sich das menschliche Individuum: „Vor dem Mündigwerden gibt es kein Individuum“ (Prot., S. 454), so Adorno in diesem Gespräch. Auf Horkheimers Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Mythos und dem Ursprung des Individuums stellt sich heraus, dass das Objekt des Mythos das Subjekt des Mündigwerdens ist. Beide sind identisch und zugleich nicht identisch. „Die Identität des Subjekts selber konstituiert sich überhaupt erst in diesem „Übergang““ (Prot., S. 454). Ödipus' Antwort auf das Rätsel der Sphinx verkündigt die menschliche Macht über die Natur und konstituiert daher die

⁸⁴ Es handelt sich hier um die *Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik* (1939), aus deren Überlegungen später die 1944 abgeschlossene *Dialektik der Aufklärung* entstand (vgl. Prot., S. 437ff).

⁸⁵ Manchmal ziehen die Autoren jedoch auch andere Figuren als Prototypen der menschlichen Subjektivität heran. So wird mehrfach daran angeknüpft, dass Hamlet derjenige ist, der die Individualität verkörpert (vgl. NS IV/10, S. 167ff und KiV, S. 143). In den *Soziologischen Exkursen* (aus den Jahren 1953/54) behaupten Horkheimer und Adorno, dass der Begriff des „Individuums“ als Bezeichnung des Einzelmenschen vor dem 18. Jahrhundert kaum auftaucht (vgl. Adorno/Horkheimer 1972, S. 46 und S. 52). In dieser gemeinsamen Arbeit wird der Versuch unternommen, den historischen Ursprung des Terminus „Individualismus“ zu erläutern. Dieser sei zum ersten Mal „von den St. Simonisten eingeführt zur Kennzeichnung der Konkurrenzwirtschaft im Gegensatz zum ›Sozialismus‹“ (ebd., S. 52), während die „Sache selbst [...] kaum viel älter als die Frührenaissance“ (ebd., S. 46) sei. Francesco Petrarca sei der Autor, bei dem die Erfahrung der Individualität erstmals das Licht der Welt erblickt.

Über den Begriff der Natur in der den *Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik* Interesse am Individuum „im Sinn der *questio facti*“ (Prot., S. 439). Sie beschäftigen sich hier weder mit dem Begriff des Individuums noch mit der bürgerlichen Form des Individuums, sondern mit der „Sache selbst“. Sie diskutieren über die erste Erfahrung der Individualität überhaupt und erkennen diese bereits im alten Griechenland. Im weiteren Verlauf der Arbeit werde ich mich auf diese erste Erfahrung bzw. auf die Entstehung des Individuums konzentrieren und die Unterschiede zwischen den philosophischen Begriffen der Subjektivität und des Individuums beiseitelassen.

⁸⁶ In der Assoziation mit dem „Mündigwerden“ erwähnt Adorno Walter Benjamin und Franz Rosenzweig. Man kann aber genauso auf Immanuel Kant verweisen, nämlich auf seine Bestimmung der Aufklärung als Ausgang aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit.

menschliche Identität. Indem Ödipus das Rätsel der Sphinx löst, wird der Bann der Natur gebrochen und die unaufhaltsame Herrschaft der Menschen über die Natur in die Wege geleitet. Demnach steht Ödipus hier am Übergang des Mythos zur Aufklärung.⁸⁷ So wird in der Tat sowohl das Motiv des Übergangs zur Aufklärung als auch das mit ihm verbundene Motiv der Naturbeherrschung bereits früh von Adorno und Horkheimer als wichtig für die Konstituierung des Subjekts anerkannt. Und nicht nur dies: Auch die Art und Weise, durch die sich das Selbst der mythischen Vorzeiten der Natur entzieht bzw. die Rolle der List wird bereits bei Ödipus festgestellt. Die Bedeutung der mythischen Kategorie der List haben Adorno und Horkheimer nämlich schon in den *Diskussionsprotokollen* exponiert. Die Deutung der Listkategorie bleibt in diesen zwei Texten grundsätzlich unverändert, obwohl die mythische Figur, an der sie demonstriert wird, eine andere ist:

„Es gibt eine mythische Kategorie, die man genau zu analysieren hätte: die List. Die Menschen entziehen sich durch List der Natur. Ödipus beseitigt etwa durch einen Trick das Rätsel der Sphinx, er löst es nicht eigentlich.“ (Prot., S. 461)

Ebenso wie Odysseus befreit sich Ödipus vom Mythos durch seine List, welche als eine Metapher für selbstständiges Denken steht. Genau wie Odysseus ist Ödipus demnach auch ein Held, der sein Selbst im listigen Kampf mit der Natur gewinnt. Sowohl der Held aus der *Dialektik der Aufklärung* als auch der Held aus den *Diskussionsprotokollen* benutzen ihre List, um sich der Natur zu entziehen und sie zu beherrschen. Gemäß der *Dialektik der Aufklärung* geschieht „die Transformation des Opfers in Subjektivität“ (DA, S. 74) im Zeichen der List. Als eine Form des Denkens, die stark genug ist, die Mythen zu zerstören, als Vorvater der instrumentellen Vernunft und der technischen

⁸⁷ Zum Sphinx-Rätsel siehe Dahmer 1994, S. 22ff: Der Autor verweist hier auf Friedrich Nietzsche und seine Deutung der Sphinx als ein Symbol des Verhältnisses zwischen Kultur und Sklaverei. Bereits Nietzsche habe die Sphinx-Figur als Symbol der Natur erkannt.

Was die Rolle des Sphinx-Rätsels in der *Dialektik der Aufklärung* selbst betrifft, so scheint ihre Bedeutung „aufgehoben“ zu sein. Zwar tritt dieses Motiv auf, und dies sogar in einem Zusammenhang mit der Kritik an anthropomorphen Tendenzen der Aufklärung und Projektionen von Subjektivem auf die Natur, dennoch spielt Ödipus' Name für die Erklärung der Subjektentstehung keine wichtige Rolle mehr. In der *Dialektik der Aufklärung* wird Folgendes über Ödipus behauptet: „Die vielen mythischen Gestalten lassen sich der Aufklärung zufolge alle auf den gleichen Nenner bringen, sie reduzieren sich auf das Subjekt. Die Antwort des Ödipus auf das Rätsel der Sphinx: ›Es ist der Mensch‹ wird als stereotype Auskunft der Aufklärung unterschiedslos wiederholt, gleichgültig ob dieser ein Stück objektiven Sinnes, die Umriss einer Ordnung, die Angst vor bösen Mächten oder die Hoffnung auf Erlösung vor Augen steht.“ (DA, S. 22f) Demnach wird die Rätsellösung des Ödipus zur Metapher für die Aufklärung und die Geschichte von Odysseus' Vorbeifahrt an den Sirenen zur „Allegorie der Dialektik der Aufklärung“ (DA, S. 52). Statt Ödipus' Abenteuer werden Odysseus' Abenteuer ausgewählt, um „die Beschreibung der Fluchtbahn des Subjekts vor den mythischen Mächten“ (DA, S. 64) zu geben und „das Erwachen des Subjekts“ (DA, S. 25) zu erklären.

Beherrschung der Natur, wird hier die List als Organ des Selbst betrachtet: „Das Organ des Selbst, Abenteuer zu bestehen, sich wegzuwerfen, um sich zu behalten, ist die List.“ (DA, S. 66) Odysseus ist ein Mann solcher List. Er betrügt die Natur bzw. die Naturgottheiten, indem er sich seines Denkens bedient. Die List dient objektiv dem Zweck seiner Selbsterhaltung durch die Praxis eines vollzogenen Betrugs an der Natur.

An einer Stelle wird Ödipus und an einer anderen wird Odysseus als Urbild des Individuums herangezogen, um etwas Wichtiges zu betonen. Es handelt sich bei beiden mythischen Erzählungen erstens um die Geschichte der Naturbeherrschung. Beide Helden verkörpern die Emanzipation des Menschen von der wilden und gefährlichen Natur, durch die sie überhaupt erst zum Menschen werden. Indem sie die Natur unter ihre Kontrolle bringen, konstituieren sie sich zuallererst selbst. Ihr Selbst entsteht tatsächlich erst in einer erfolgreichen Naturbeherrschung. Zweitens kann man in beiden mythischen Geschichten Schemata für den Ursprung des Individuums im listigen Betrug der Naturgottheiten erblicken. Sie bezeichnen in mythischer Verdichtung den Prozess der Zivilisation als Herstellung des Herrschaftsprinzips. Bereits in den *Diskussionsprotokollen* wird nämlich erkannt, dass die wesentliche „Verkündigung der Macht des Menschen durch Denken“ die „gesuchte Schwelle gegen den Mythos“ darstellt (Prot., S. 457). Schon hier wird die Macht des Denkens als entscheidendes Moment der Herrschaftsproblematik hervorgehoben und als Leitmotiv der *Dialektik der Aufklärung* offenbart.⁸⁸

⁸⁸ Auch Michel Foucault weist darauf hin, dass es bei Ödipus tatsächlich nur um die Macht geht. So analysiert er das Stück von Sophokles im Grunde in Bezug auf das Problem der Macht. Für ihn deutet schon der Titel *König Ödipus* an, dass die Herrschaft des Ödipus eine wichtige Rolle spielt. Der Autor erkennt ein und dasselbe Muster in vielen Szenen des Dramas wieder. In der Szene, in welcher sich die Bürger von Theben an ihren Herrscher wenden, um von der Pest befreit zu werden, antwortet Ödipus, dass er daran Interesse hätte, sie vor der Pest zu retten, weil diese seine Herrschaft gefährdet. In der darauffolgenden Szene, in welcher Ödipus sich von dem Orakel und dem Seher bedroht fühlt – weil sie ihn als den Schuldigen bezeichnen –, geht es vor allem um seine Angst, die Macht zu verlieren. Als sich abzeichnet, dass er vielleicht der Sohn eines Sklaven sein könnte, behauptet Ödipus, dass sogar diese Tatsache seine Herrschaftsausübung nicht verhindern kann, weil er ein König wie die anderen ist (vgl. Foucault, 2002, S. 697ff). Foucault beschäftigt sich mit der Ödipus-Figur, um zu zeigen, dass die Gestalt der Herrschaft durch eine bestimmte Art von Wissen gekennzeichnet ist. Ihn interessiert vor allem der Zusammenhang von Wissen und Macht. So sei Ödipus derjenige, der die Macht ergreift, weil er ein bestimmtes Wissen besitzt bzw. zur Anwendung bringen kann: „Genau das tat Ödipus. Ihm gelang es dank seines Verstandes und seines Wissens, das berühmte Rätsel der Sphinx zu lösen [...] Als Träger der politischen Macht besaßen der König und seine Umgebung ein Wissen, das den übrigen gesellschaftlichen Gruppen nicht vermittelt werden konnte und durfte. Wissen und Macht entsprachen einander genauestens, standen in Wechselbeziehung, waren übereinander gelegt. Keine Macht ohne Wissen. Und keine politische Macht ohne ein ganz spezielles Wissen.“ (Ebd., S. 701ff)

* * *

„Die *Dialektik der Aufklärung* vergißt jedoch die Erinnerung an Ödipus, die in ihrer Entstehungsgeschichte einmal wichtig gewesen zu sein scheint [...].“ (Menke 2003, S. 66)⁸⁹ Warum? Wenn die beiden Mythen das gleiche Motiv enthalten und beide Helden gleiche Charakteristika, warum ändert dann Adorno seine erste Wahl? Ist die Wahl des Odysseus (anstatt Ödipus) als Prototyp der Subjektivität bloß ein Zufall oder bietet die Odysseus-Figur als Ausgangspunkt für die Erklärung der Entstehung der Subjektivität möglicherweise etwas grundsätzlich Neues? Worum geht es tatsächlich in der Bevorzugung des Odysseus? In Bezug auf die Tatsache, dass die ehemaligen „Ödipusnotizen“⁹⁰ Adornos – welche möglicherweise eine Erklärung seiner Wahl erhalten haben – verloren gegangen sind, gerät die Suche nach einer expliziten Antwort selbstverständlich an ihre Grenzen. Allerdings lässt sich die mögliche Antwort aus Adornos in verschiedenen Texten verstreuten Freudkritik rekonstruieren. Was zuvor allgemein erläutert wurde (vgl. Kapitel 7. 1. 3), möchte ich hier exemplarisch in Bezug auf Ödipus darlegen.

Die offensichtliche Beliebtheit des Ödipus-Mythos bei vielen Autoren über viele Jahre hinweg lässt möglicherweise vermuten, dass es sich bei dem „gute[n] alte[n] Ödipuskomplex“ (Adorno, 2003a, S. 62) um einen für unsere Zivilisation fundamentalen und unausweichlichen Konflikt handelt. Dieser Konflikt wird spätestens seit Freuds zivilisationstheoretischen Überlegungen weithin als Paradigma unserer Individualität betrachtet (vgl. Kurnitzky 1981, S. 7ff). Laut Freud drückt er das Schicksal jedes Einzelnen aus, nämlich die Notwendigkeit, zwischen individuellem Triebwunsch und gesellschaftlich geforderter Triebunterdrückung zerrissen zu sein. Ihm können Freuds Theorie zufolge weder Ödipus noch Odysseus entgehen. Zwar wird „die Divergenz von Individuum und Gesellschaft“ (Adorno, GS 8/c, S. 50) auch bei Adorno als eine für die Subjektivität wesentliche begriffen, doch anders als bei Freud als ein *gesellschaftlich* perpetuierter Widerspruch angesehen (vgl. Kapitel 7. 1. 3). Für Adorno ist der permanente Konflikt zwischen Lust- und Realitätsprinzip tatsächlich überwindbar. So sei er „wesentlich ge-

⁸⁹ Der Zusammenhang, in welchem Christoph Menke auf „die untergründig-abgedrängte Präsenz von Ödipus in der *Dialektik der Aufklärung*“ (Menke 2003, S. 68) verweist, ist allerdings ein negativer. Der Autor erkennt in der Vergessenheit an Ödipus ein Defizit der *Dialektik der Aufklärung*. Ihm zufolge geht somit „eine entscheidende Dimension der aufklärerischen Reduktion auf Subjekt“ (ebd., S. 66) verloren; vgl. auch Hullot-Kentor 1989, S. 18f)

⁹⁰ In einem Brief an seine Eltern von 30. Oktober 1942 weist Adorno auf diese Notizen hin (vgl. Adorno 2003g, S. 169).

sellschaftlichen Ursprungs, wird gesellschaftlich perpetuiert“ (Adorno, GS 8/c, S. 50). Seine Äußerungen sind daher „vorab gesellschaftlich zu erklären“ (Adorno, GS 8/c, S. 50). In diesem Zusammenhang versteht Adorno die Freudsche „Lebensnot“ (Adorno, GS 8/d, S. 88) ebenfalls als einen „gesellschaftlichen Druck“ (Adorno, GS 20/b, S. 647) und behauptet an einer Stelle kritisch, dass es bei Freud immer wieder auf den Ödipuskomplex hinauslaufe, während doch in Wahrheit der „gesellschaftliche Gehalt“ für unsere Subjektivität tatsächlich „entscheidend“ (Prot., S. 511) sei.⁹¹

Wenn man nun den Austausch der Figur des Ödipus mit der des Odysseus unter diesem für die Subjektivität „entscheidenden“ Aspekt betrachtet, dann ergibt sich die folgende Vermutung: Der „gesellschaftliche Gehalt“ – welcher für Adorno die Subjektivität bestimmt – hätte eine wichtige Rolle für die Bevorzugung der Odysseus-Figur spielen können. Um diese Annahme zu stützen, ziehe ich einen Text Adornos heran, in welchem er die Ödipus-Figur in Bezug auf ihre „Ungültigkeit“ (Adorno 2003d, S. 75) für die neue dialektische bzw. materialistische Anthropologie diskutiert.

In seinen Entwürfen und Skizzen für die neue Anthropologie umkreist Adorno Fragen nach der Invarianz der Menschennatur, „wie sie wahrscheinlich nur in einer auf Ausbeutung basierenden Gesellschaft gilt“ (Adorno 2003d, S. 61ff) und deutet an, dass die „realen Veränderungen“ (Adorno 2003d, S. 61ff) an den Menschen überdacht werden müssen. In der neuen Anthropologie soll man von einem „unter den Bedingungen des Monopol- und Staatskapitalismus sich bildenden Menschentypus“ (Adorno 2003d, S. 69) ausgehen. Zu diesem Zwecke zeigt sich die Ödipus-Figur für Adorno allerdings inadäquat. Im Lichte der sozialen Veränderungen wie die Zersetzung der Familienautorität oder die Veränderung der Arbeitsprozesse hat „die Gesellschaft [...] das Individuum gewissermaßen unmittelbar in die Hand genommen“ (Adorno 2003d, S. 64). Dadurch, dass ihm „die Schutzhülle der Familie entzogen wird, wird es nicht mehr zum Individuum im alten Sinne“ (Adorno 2003d, S. 64). Die Grenzen zwischen Individuum und Gesellschaft, die man bei Freud noch erkennt, gibt es bei Adorno also nicht mehr. Sie gehen für ihn durch eine grundlegende gesellschaftliche Vermittlung verloren. Aus diesen Gründen insistiert Adorno darauf, dass der psychologische Begriff des Individu-

⁹¹ Dass Freud letztendlich immer auf den Ödipuskomplex hinaus will, ist für Adorno am deutlichsten in der Freudschen Traumdeutung. Die Analyse des Traums bei Freud konzentrierte sich vor allem auf die latente Dimension der Träume und richte zu wenig Aufmerksamkeit auf ihre manifeste Dimension. Es wäre jedoch wichtig, den manifesten Trauminhalt genauso ernst zu nehmen wie den latenten Traumgedanken, denn „der entscheidende gesellschaftliche Gehalt liegt gerade im Manifesten“ (Prot., S. 511). Über die „historisch-materialistische Reformulierung des psychoanalytischen Begriffs des Individuums“ vgl. Schmid Noerr 1987, S. 435ff.

ums im Sinne einer selbstständigen biologischen Einheit nicht mehr existiert. Und da es kein „Ich“ im traditionellen Sinn mehr gibt, ist auch „der gute alte Ödipuskomplex“ (Adorno 2003d, S. 62) in der Realität kaum mehr anzutreffen. Letztlich resümiert er:

„Die ganze Frage der Ordnung der Generationen muß in der neuen Anthropologie aufgerollt werden. Das Ödipusproblem als eines der Ordnung des Besitzes zwischen den Generationen. Ungültigkeit des Ödipusproblems für die neue Anthropologie.“ (Adorno 2003d, S. 75)⁹²

In diesem Zusammenhang ist zunächst bemerkenswert, dass mit der „Ungültigkeit des Ödipusproblems für die neue Anthropologie“ die Figur des Ödipus für die Subjektivitätsgeschichte verloren gegangen ist. Durch den Ersatz der Ödipus-Figur hat das ganze Bündel psychoanalytischer Begriffe in der geschichtsphilosophischen Rekonstruktion der menschlichen Subjektivität wie selbstverständlich an Bedeutung verloren, denn die Psychoanalyse hat sowohl die Urgeschichte der Subjektivität als auch jede individuelle Entwicklung gerade mit der Figur des Ödipus bzw. mit dem Ödipus-Komplex gedeutet.⁹³ Zwar bezieht sich Adorno in seiner Analyse der Subjektivität (sowohl in der damaligen Diskussion mit Horkheimer als auch in der *Dialektik der Aufklärung*) auf Ödipus, doch „lediglich auf den Ödipus des Mythos, nicht den der Tragödie“ (Menke 2003, S. 65). Daher ist die Entstehung des Subjekts bei ihm ohne den Bezug auf das Inzestverbot und Exogamie konzipiert. In seiner Beschreibung der Schöpfungsgeschichte der Subjektivität werden die psychoanalytischen Kategorien aufgelöst und Begriffe wie „Naturbeherrschung“ oder „gesellschaftliche Herrschaft“ mit viel mehr Bedeutung versehen. Seit dem *Odysseus*-Exkurs wird die Subjektivität hauptsächlich in Bezug auf die Naturbeherrschung und allgemein in Bezug auf die Herrschaftsproblematik diskutiert.⁹⁴

⁹² An dieser Stelle möchte ich kurz darauf hinweisen, dass Adorno im Lichte der sozialen Veränderungen ebenso über die Ungültigkeit der Kategorien der politischen Ökonomie diskutiert (darüber mehr im Kapitel 9. 6).

⁹³ Über dem Umgang der Psychoanalyse mit dem Ödipus-Mythos vgl. Rutschky 1983, S. 217ff.

⁹⁴ Vgl. dazu Rantis 2001, S. 49ff. Der Autor behauptet, dass die *Dialektik der Aufklärung* die historische Entwicklung der menschlichen Subjektivität viel dynamischer und dialektischer als die Psychoanalyse beschreibt. Die historische Deutung der Subjektivität, welche nicht mehr auf Freuds Vorstellungen von Inzest, Exogamie usw. rekurriert, sei vielseitiger. Rantis sieht in der Wahl des Odysseus eine Stärke der *Dialektik der Aufklärung*. Es könne nämlich erst im Falle des Odysseus und nicht dem des Ödipus das Opfer als äquivalenter Tausch gesehen werden. Nur Odysseus denkt in Äquivalenten. Er sei der Archetyp der Warenwirtschaft. Mit diesem Paradigmenwechsel sei die Subjektivitätsgeschichte dialektischer interpretiert.

8. 1. 2 Odysseus und die Ruderer

In seinem *Odysseus*-Exkurs deutet Adorno die Figur des Odysseus unter dem Gesichtspunkt der Subjektbildung. Seiner Interpretation nach wird in dem Epos nicht bloß vom Schicksal des Königs Odysseus nach Beendigung des Trojanischen Krieges und von seinen Irrfahrten und Abenteuern auf dem Weg zurück in sein Königsreich berichtet, sondern auch von einer „Urgeschichte der Subjektivität“ (DA, S. 73). Indem das homerische Epos – noch mehr als die *Ilias* – die Form eines Abenteuerromans hat und den abenteuerlichen Weg eines „überlebenden Ichs“ (DA, S. 64) erzählt, stellt es für Adorno einen literarischen Ausdruck der Bildungsgeschichte menschlicher Subjektivität dar. Die Rückkehr nach Ithaka wird bei ihm zu einer „Beschreibung der Fluchtbahn des Subjekts vor den mythischen Mächten“ (DA, S. 63f) bzw. zur Beschreibung einer Naturbeherrschung, in der sich das Selbst *zuallererst* bildet.

Auf die Frage, was dieses Subjekt charakterisiert, bekommt man in der *Dialektik der Aufklärung* keine eindeutige Antwort. Was sich allerdings aus allen Beschreibungen seiner Urgeschichte ableitet, steht unter dem gemeinsamen Nenner der *Herrschaft*. Das Geheimnis im Prozess der Entstehung des Subjekts liegt gewiss in der Herrschaft. In der *Dialektik der Aufklärung* wird behauptet, dass „das identisch beharrende Selbst [...] in der Überwindung des Opfers entspringt“ (DA, S. 72) bzw. dass „die Herrschaft des Menschen über sich selbst [...] sein Selbst begründet“ (DA, S. 73). Andererseits wird aber ebenso betont, dass „das Erwachen des Subjekts [...] durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips *aller* Beziehungen“ (DA, S. 25; Hervorh. d. V.) erkaufte wird. Die Darstellung der Schöpfung des Subjekts wird zwar unter der „Beschreibung der Fluchtbahn des Subjekts vor den mythischen Mächten“ (DA, S. 64) subsumiert, allerdings auch mit „durch Befehl vermittelte Arbeit von Unfreien“ (DA, S. 24) durchgeführt. Es sind darum beide, „die naturbeherrschende Souveränität und ihre gesellschaftliche Gestalt, Herrschaft über Menschen“ (ND, S. 219), welche hier zusammen untersucht werden müssen.

* * *

Auf der homerischen Stufe ist die Identität des Selbst immer noch schwach und stellt laut Adorno mehr die Funktion des Nicht-Identischen, der Mythen und der Natur dar. Am Anfang ist das Selbst noch nicht in sich fest oder noch nicht *identisch* mit sich. Um seine *Identität* zu gewinnen und zu bewahren, muss das Selbst immer wieder mit allem *Anderen* in den Kampf treten. Um zu überleben, muss Odysseus stets die Natur unterjochen bzw. die Naturgottheiten überwinden. Er ist gezwungen, andauernd die ganze Natur zu bekämpfen.⁹⁵ So benutzt Odysseus sein „Wissen, in dem seine Identität besteht und das ihm zu überleben ermöglicht [...]“ (DA, S. 65). In diesem verharret für Adorno die Identität des Subjekts. Es bedient sich seines Wissens und Denkens zum Zwecke der Selbsterhaltung. Durch die Erfahrung und Kenntnisse über das „Vielfältige“, „Ablenkende“, „Auflösende“ wird das Selbst „zum Leben hart und stark.“ (DA, 65). „Die Leistung wird vollbracht von der selbsterhaltenden Vernunft.“ (DA, S. 65)

Letztlich mag es der Vernunft gelingen, die Natur zu beherrschen, doch zu welchem Preis? Der *Dialektik der Aufklärung* zufolge ist „nur solches Denken [...] hart genug, die Mythen zu zerbrechen, das sich selbst Gewalt antut“ (DA, S. 20). Die Leistung der „selbsterhaltenden Vernunft“ (DA, S. 65) folgt einer spezifischen und ungewöhnlichen Logik: der Logik der Selbstzerstörung. Das starke Selbst bildet sich erst durch den „Gegensatz“ von Bedrohlichem und Gefährdendem, also zuerst und gerade in den Auseinandersetzungen mit den mannigfaltigen Bedrohungen: „Das Selbst macht nicht den starren Gegensatz zum Abenteuer aus, sondern formt sich in seiner Starrheit erst durch diesen Gegensatz“ (DA, S. 65). Doch selbst im Selbst herrscht die Natur, die zu bewältigen ist, um zu überleben. Verschiedene Kräfte wie Affekte, Mut und Herz stellen ebenso eine Bedrohung für das Selbst dar, eine Gefahr für die Selbsterhaltung. Daher

⁹⁵ Über den Begriff der Natur in der *Dialektik der Aufklärung* vgl. Guzzoni 2004, S. 59: „Der Mensch setzte sich der Natur gegenüber und entgegen, machte sie zu seinem Anderen seiner selbst, indem er sie zu begreifen, in Besitz zu nehmen, zu beherrschen unternahm.“ Die Autorin entwickelt in diesem Text eine Kritik an Adornos Begriff der Natur. Sie behauptet, es gäbe in der *Dialektik der Aufklärung* keinen Platz für ein anderes Konzept der Natur, nämlich das von „ursprünglicher gesellschaftlich-natürlichen Einstimmigkeit“ (ebd., S. 66), weil Adorno einen anderen Begriff von Natur ausgearbeitet hat. Ihr zufolge findet die Dialektik der Beherrschung der Natur und Selbstbeherrschung nur zu dem Zweck statt, damit die Natur als Antagonist des Geistes verstanden werden kann. Die Natur in der *Dialektik der Aufklärung* bleibt nur „Grauen und Verlockung“ (ebd., S. 71) des Geistes und wird immer wieder nur aus der Perspektive ihrer Überwindung betrachtet. In den Figuren aus der Odysseusgeschichte wie zum Beispiel den Sirenen oder Lotophagen kann man dennoch auch eine andere Natur erkennen, nämlich eine des „tiefen Wissens“ und des „freundlichen naturhaften Zusammenseins“ (ebd., S. 71). Laut Guzzoni kann Adorno diese Natur allerdings nicht zulassen.

muss das Selbst nicht nur die Natur *außer* ihm, sondern ebenso die Natur *in ihm* dem Zweck der Selbsterhaltung unterwerfen. Um sich selbst zu gewinnen, wendet sich das rettende Selbst nicht nur gegen die Natur *außerhalb*, sondern auch gegen seine eigene *innwendige* Natur. Um sich zu retten, muss das Selbst tatsächlich in sich aufgespalten werden: „Das Subjekt, aufgespalten noch und zur Gewalt gegen die Natur in sich gezwungen wie gegen die draußen, ›strafft‹ das Herz“ (DA, S. 65). Adorno weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass in der *Odyssee* die Rede vom „Selbst“ (*autos*) erst dann aufkommt, nachdem die Bändigung der innerlichen Triebe durch die Vernunft gelungen ist:

„Mißt man der Wahl und Folge der Worte Beweiskraft zu, so wäre das identische Ich von Homer erst als das Resultat der innermenschlichen Naturbeherrschung angesehen. Dies neue Selbst erzittert in sich, ein Ding, der Körper, nachdem das Herz in ihm gestraft ward.“ (DA, S. 65)

Mit anderen Worten: Das Subjekt entsteht um den Preis seiner eigenen Natur. Zunächst im Akt der Herrschaft über sich selbst, nämlich in der Gewalt, die es sich antun muss, wird das Selbst mit sich *identisch*. Ohne den Herrschaftsakt, in dem sich das Subjekt als eine Einheit konstituiert, gibt es überhaupt kein mit sich identisches Ich. Das Subjekt ist – vor dieser Spaltung in sich – kein Selbst im engen Sinne. Erst im Prozess der Selbstbeherrschung formiert sich ein starkes „überlebendes Ich“ (DA, S. 64). Das Ich gewinnt sich in einem Sieg über sich selbst: „Damit gerät das Selbst in eben den zwangshaften Zirkel des Naturzusammenhanges, dem es durch Angleichung zu enttrinnen trachtet.“ (DA, S. 87) Adorno schreibt weiterhin:

„Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes als das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll.“ (DA, S. 73)

Adorno betrachtet die Abenteuer des Odysseus als Episoden eines überlebenden „Ichs“. In allen Episoden lernt das Selbst des Odysseus, die Gefahr zu beherrschen und die Gottheiten zu überlisten und erringt dadurch erst seine eigene, gehärtete Identität:

„Die Irrfahrt von Troja nach Ithaka ist der Weg des leibhaft gegenüber der Naturgewalt unendlich schwachen und im Selbstbewußtsein erst sich bildenden Selbst durch die Mythen.“ (DA, S. 64)

In der Episode mit den Sirenen verfolgt Odysseus laut Adorno nur den Weg an den Sirenen vorbei. Er hat die archaische Übermacht des Liedes anerkannt und folgt hartnäckig seinem vorbestimmten fatalen Kurs. Für ihn ist es möglich, das Lied der Sirenen zu hören und ihnen trotzdem nicht zu verfallen. Odysseus hat „eine Lücke im Vertrag aufgespürt“ (DA, S. 78), durch die er sich dem Gesetz der mythischen Welt entzieht. Denn im urzeitlichen Vertrag ist nicht vorgeschrieben, ob der Vorbeifahrende das Lied gefesselt hören darf oder nicht. So lässt sich der „technisch aufgeklärte“ (DA, S. 78) Odysseus am Mastbaum fesseln, damit er das Lied der Sirenen ohne tödliche Konsequenzen hören kann. Was hier passiert, ist Folgendes: Odysseus stirbt nicht und schafft es trotzdem, den Sirenen „das Ihre“ (DA, S. 78) zu geben. Im Akt der Selbstfesselung opfert Odysseus nicht sein Leben – welches als tatsächliches Opfer des Hörens in der urzeitlichen Welt noch vorgeschrieben war –, sondern betrügt die Halbgöttinnen, indem er sein Opfer *verinnerlicht*. Odysseus „wirft sich weg gleichsam, um sich zu gewinnen“ (DA, S. 66). Er opfert nicht das, was eigentlich erwartet wird, sondern nur die Erfüllung seines Wunsches, Kurs auf die Sirenen zu nehmen und sich ihnen hinzugeben. Sein Opfer richtet sich in der Tat *nach innen*.

* * *

So ist es für den Argumentationszusammenhang über die Entstehung des Subjekts von zentraler Bedeutung, dass diese in eine ursächliche Verbindung mit der *Verinnerlichung* des Opfers und daher gerade mit dem Opfer des *Odysseus* gebracht wird. Das Subjekt tritt in die Geschichte mit der „Introversion des Opfers“ (DA, S. 73f) ein, so die Hauptthese Adornos. Im Zeichen der odysseischen List findet „die Transformation des Opfers in Subjektivität“ (DA, S. 74) statt.

In diesem Sinne ist Odysseus' Opfer einzigartig. In *seinem* Opfer spiegelt sich die Geschichte der ganzen abendländischen Zivilisation. Als der erste sich selbst bestimmende und nicht bloß dem Schicksal unterworfenen Mensch wird Odysseus für Adorno zum ersten Bürger. Der listige Odysseus ist derjenige, dessen introvertiertes Opfer als das Prinzip aller nachfolgenden Opferungen gilt. Seine Selbsterhaltung ist das Prinzip der ganzen (selbsterhaltenden) Zivilisation, die das Opfer benötigt. Er ist ein Held prototy-

pisch für jedes Opfer seit jeher, der Prototyp für das Selbst, welches sich selbst opfert. Laut Adorno repräsentiert *seine* Figur das Urbild der Selbsterhaltung durch Selbstbeherrschung. Odysseus ist derjenige, der in seinem Kampf mit der Natur die „Urgeschichte der Subjektivität“ (DA, S. 74, S. 96) zu erkennen gibt. Allerdings ist hier von entscheidender Bedeutung, dass in der Vorbeifahrt an den Sirenen Odysseus nicht der einzige ist, der sich opfert. Zum einen Odysseus, zum anderen seine Sklaven – beide Seiten opfern sich, um zu überleben. Sie geben *alle* etwas von sich ab, um die Fahrt vorbei an den Sirenen zu überstehen. Daher stellt sich die Frage, in welcher Beziehung diese zwei Opfer stehen. Ist es überhaupt möglich, Odysseus’ Opfer getrennt von dem seiner Ruderer zu betrachten?

Die Antwort lautet meiner Ansicht nach: nein. Meines Erachtens dient Adornos Rückgriff auf Odysseus bzw. auf seine Episode mit den Sirenen gerade dem Zweck, die Entstehung der menschlichen Subjektivität durch ein *dreiteiliges* herrschaftliches Verhältnis zu charakterisieren. Am Beispiel des Odysseus lässt sich nämlich exemplarisch zeigen, dass die Entstehung des Selbst eine Naturbeherrschung im *dreifachen* Sinne voraussetzt. Denn was dem „starken“ Ich des Odysseus im Wege steht, ist die bedrohliche Natur in dreierlei Gestalt: zum einen die *äußere* Natur und zum zweiten seine eigene *innere* Natur, zum dritten aber droht dem Selbst ebenso eine Gefahr von den *anderen Menschen* und deren Natur. Das überlebende Ich muss daher nicht nur eine Beherrschung der äußeren und der inneren Natur, sondern notwendigerweise auch eine Herrschaft über die anderen mit einschließen. Die anderen Menschen, mit denen Odysseus auf seiner Irrfahrt zu tun hat, sind in der Tat die Voraussetzung seines Lernens, dem Objekt gegenüber zu bestehen und seine Herrschaft durchzusetzen.

In der *Dialektik der Aufklärung* findet sich die folgende Behauptung: Zwar bildet sich das Subjekt in „fortschreitender Distanz zum Objekt“ (DA, S. 27), jedoch gründet seine Distanz zur Natur in seiner *gesellschaftlichen* Herrschaft:

„Die Distanz des Subjekts zum Objekt, Voraussetzung der Abstraktion, gründet in der Distanz zur Sache, die der Herr durch den Beherrschten gewinnt. Die Gesänge Homers [...] stammen aus der Zeit der Grundherrschaft und der festen Plätze, in der ein kriegerisches Herrenvolk über der Masse besiegtter Autochthonen sich seßhaft macht [...] Mit dem Ende des Nomadentums ist die gesellschaftliche Ordnung auf der Basis festen Eigentums hergestellt. Herrschaft und Arbeit treten auseinander. Ein Eigentümer wie Odysseus ›leitet aus der Ferne ein zahlreiches, peinlich gegliedertes Personal von Ochsenhirten, Schäfern, Schweinehirten und Dienern [...]‹.“ (DA, S. 29f)

Somit wird hier etwas Wichtiges hervorgehoben: Die gesellschaftliche Konstitution von Subjektivität bzw. „die im Individuum vollendete Arbeitsteilung“ (MM, S. 263) und seine „Klassenlage, die es zu dem verdammt hat, was es ist“ (Adorno, GS 10/d, S. 285). Der *Dialektik der Aufklärung* zufolge ist Odysseus „der Grundherr, der die anderen für sich arbeiten läßt“ (DA, S. 40). Odysseus ist ein Herrscher und Eigentümer, er ist ein Herr, welcher sich aus der Ferne seiner Arbeiter bedient und über fremde Arbeit verfügt. Er begegnet den anderen Menschen genauso wie der ganzen bedrohlichen Natur „bloß in entfremdeter Gestalt, als Feinde oder als Stützpunkte, stets als Instrumente, Dinge“ (DA, S. 81). Als Herrscher über die anderen bedient er sich ihrer Arbeit, um Natur zu zähmen und sich am Leben zu erhalten. Er kennt keinen anderen Modus, die Natur zu beherrschen, als den, in welchem er seine Diener für sich arbeiten lässt. Was er benötigt, um die Götter zu überlisten und sein Selbsterhaltungsziel zu verfolgen, ist nichts anderes, als die lebendige Arbeit seiner Gefährten, die fremde Arbeit unter seinem Kommando. Zwischen ihm und der bedrohlichen Natur stehen seine Arbeiter, welche „frisch und konzentriert [...] nach vorwärts blicken“ bzw. „praktisch sein müssen“ (DA, S. 51). „Der listige“ (DA, S. 80) sichert zwar seine Existenz durch die Herrschaft über die Natur, allerdings vermöge einer durch die Arbeitsteilung vermittelten: „durch Befehl vermittelte Arbeit von Unfreien“ (DA, S. 24). Nicht umsonst wird in der *Dialektik der Aufklärung* die Herr-Knecht-Problematik aus der *Phänomenologie des Geistes* angeführt:

„Der Primitive erfuhr das Naturding bloß als sich entziehenden Gegenstand der Begierde, ›der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbständigkeit des Dinges zusammen und genießt es rein; die Seite der Selbständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet‹. Odysseus wird in der Arbeit vertreten.“ (DA, S. 52)⁹⁶

In der Sirenengeschichte kommt diese gesellschaftliche bzw. herrschaftliche Position des Odysseus überwältigend zum Vorschein. Während er sich bei der Vorbeifahrt an den Sirenen am Mast fesseln lässt, muss zugleich jemand das Schiff sicher an der Gefahr vorbeiführen. Während Odysseus ohnmächtig den Gesang der Sirenen genießt, rudern seine Gefährten weiter. Sie haben ihre Ohren mit Wachs verstopft und sind sowohl für den verzweifelten Schrei des Befehlshabers als auch für das Lied der Sirenen taub. Mit ihrer Arbeit

⁹⁶ Adorno und Horkheimer zitieren hier Hegels *Phänomenologie des Geistes* aus: G. W. F. Hegel, Werke 2, Berlin 1832, 146 (hier: Hegel, Werke 3, S. 151).

„reproduzieren [sie; Erg. d. V.] das Leben des Unterdrückers in eins mit dem eigenen, und jener vermag nicht mehr aus seiner gesellschaftlichen Rolle her auszutreten [...] So treten Kunstgenuß und Handarbeit im Abschied von der Vorwelt auseinander. Das Epos enthält bereits die richtige Theorie. Das Kulturgut steht zur kommandierten Arbeit in genauer Korrelation, und beide gründen im unentrinnbaren Zwang zur gesellschaftlichen Herrschaft über die Natur.“ (DA, S. 51f)

Unter diesen Umständen ist es nicht nur die Entsagung des Odysseus, die sowohl die eigene wie auch die Selbsterhaltung seiner Ruderer ermöglicht, sondern auch ein *doppelter* Verzicht, der das Überleben gestattet. Der listige Odysseus muss im Prozess der Selbsterhaltung nicht nur sein Selbst zum Opfer bringen, sondern die gesamte Schiffsbesatzung seiner Herrschaft unterordnen. Bestrebt zu überleben, richtet sich Odysseus nicht nur gegen die Natur außer ihm und in ihm, sondern ebenso gegen seine Mitmenschen, deren rohes, ungezähmtes Verlangen gelegnet wird. In der Sirenen-Geschichte tritt die „Verleugnung der Natur in Menschen [...] um der Herrschaft über die außermenschliche Natur und über andere Menschen willen“ (DA, S. 72) auf.

Es ist somit die *gesellschaftliche* Herrschaft, welche die Selbstbildung ermöglicht. Zwar konstituiert sich das Subjekt zuallererst im Akt der Naturbeherrschung, jedoch erfordert die Herrschaft über die Natur ebenso eine soziale Herrschaft. Die entfaltete Dialektik zwischen Selbsterhaltung und Selbstbeherrschung realisiert sich zwar im Selbst, aber *immer auch* gesellschaftlich, d. h. innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse: als „gesellschaftliche Herrschaft über die Natur“ (DA, S. 206) und als „Gewalt der Gesellschaft über die Natur“ (DA, S. 15). Die Entstehung des Selbst vollzieht sich im Zeichen einer bestimmten sozialen Herrschaft:

„In der Klassengeschichte schloß die Feindschaft des Selbst gegen Opfer ein Opfer des Selbst ein, weil sie mit der Verleugnung der Natur im Menschen bezahlt ward um der Herrschaft über die außermenschliche Natur und über andere Menschen willen.“ (DA, S. 72)

So fällt die Entstehung der Subjektivität Adornos Deutung der *Odysee* zufolge tatsächlich mit der Klassengeschichte zusammen. Die Urgeschichte der Subjektivität entfaltet sich in der Klassengeschichte.⁹⁷ Dementsprechend ist Odysseus' Naturbeherrschung

⁹⁷ In diesem Sinne ist die Entstehung des Selbst Adornos Deutung der *Odysee* zufolge in der Tat keine „vorgängige urhistorische Selbstwerdung“ (Gangl/Raulet 1998, S. 12), sondern gerade eine historische. Die Subjektbildung geschieht für Adorno in der Klassengeschichte.

dieser gesellschaftlichen Herrschaft untergeordnet, nämlich der seiner *Klasse* (vgl. Rantis 2001, S. 84ff). Im Selbst reflektiert sich keine abstrakte Selbstunterjochung, sondern eine durch die Klassenherrschaft vermittelte. Hier entfaltet sich die Verinnerlichung von sozialer Herrschaft in der inneren Herrschaft um der Herrschaft willen und es kommt zu einem dialektischen Umschlag des Prinzips der Herrschaft: Das Subjekt ist Herr und Opfer gleichzeitig. Am Beispiel von Odysseus' Umgang mit den Sirenen offenbart sich nicht nur die Bedeutung der Selbstopferung für die Entstehung der Subjektivität, sondern auch der Zusammenhang zwischen der Naturbeherrschung, der Selbstbeherrschung und gesellschaftlicher bzw. Klassenherrschaft. In *Odysseus'* Opfer-Geschichte (und nicht in der seiner Ruderer) enthüllt sich, dass die Herrschaft über die Natur auch die Beherrschung der anderen Menschen einschließt.⁹⁸

8. 2 Zusammenhang von Opfer und Tausch

Im vorherigen Abschnitt wurde eine allgemeine Bestimmung der Subjektentstehung gegeben. Es wurde erklärt, warum Odysseus bzw. sein Opfer als wichtige Gebilde für die Beschreibung der Subjektivitätsgeschichte fungieren können. Zum einen wurde argumentiert, dass die Auswahl der Odysseus- anstatt der Ödipus-Figur etwas mit der spezifischen gesellschaftlichen Dimension der Subjektivität zu tun hat, für deren Analyse der Odysseus-Mythos geeigneter erscheint. Zum anderen wurde hervorgehoben, dass gerade Odysseus' Opfer und nicht das der Ruderer paradigmatisch für die Subjektbildung ist, weil das „Erwachen des Subjekts“ in einem gesellschaftlichen Herrschaftszu-

⁹⁸ Auch Horkheimers Analyse aus dem Buch *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* führt zu der Feststellung, dass die Naturbeherrschung – in der sich die menschliche Subjektivität konstituiert – wesentlich eine Herrschaft der Menschen über Menschen impliziert und eine soziale Herrschaft voraussetzt: „Der Mensch teilt im Prozeß seiner Emanzipation das Schicksal seiner übrigen Welt. Naturbeherrschung schließt Menschenbeherrschung ein.“ (KiV, S. 106). Die Geschichte jeder Naturbeherrschung ist gleichzeitig die Geschichte der Unterjochung äußerer nichtmenschlicher Natur wie auch die Beherrschung anderer Menschen. Sie ist nicht nur durch menschliche Bemühungen, die Natur zu unterwerfen, geprägt, sondern auch durch die konstante Beherrschung der Menschen durch die Gesellschaft und andere Menschen: „Die Geschichte der Anstrengungen des Menschen, die Natur zu unterjochen, ist auch die Geschichte der Unterjochung des Menschen durch den Menschen. Die Entwicklung des Ichbegriffs reflektiert diese doppelte Geschichte.“ (KiV, S. 116) Es sei schwer, so Horkheimer an dieser Stelle, genau zu beschreiben, was unter dem Begriff des Ichs in der abendländischen Zivilisation zu verstehen ist. Jedoch ist für ihn etwas sicher: Das Ich wird als das Prinzip der Sorge um Selbsterhaltung entwickelt und ist durch das Herrschaftsprinzip gekennzeichnet. Das Ich wird „als etwas empfunden, das mit den Funktionen von Herrschaft, Kommando und Organisation verbunden ist. Das Ichprinzip scheint sich im ausgestreckten Arm des Herrschers zu manifestieren, der seinen Männern zu marschieren befiehlt“ (KiV, S. 116).

sammenhang geschieht bzw. mit der Klassengeschichte zusammenfällt. Im Allgemeinen wurden „die naturbeherrschende Souveränität und ihre gesellschaftliche Gestalt, Herrschaft über Menschen“ (ND, S. 219) diskutiert. Was dennoch weiterhin zu verdeutlichen bleibt, ist das Spezifikum oder der „gesellschaftliche Gehalt“ (Prot., S. 511) des Odysseus-Opfers. Denn Adorno erkennt gerade in seinem Opfer die gesellschaftliche Dimension, welche ermöglicht, die Figur des Odysseus schließlich als „das Urbild des bürgerlichen Individuums“ (DA, S. 61) zu verstehen.

In der *Dialektik der Aufklärung* deutet Adorno Odysseus' Opfer hauptsächlich als eine *Tauschhandlung*, welche der listige Odysseus den Göttern vorschlägt. Das homerische Gastgeschenk ist die „Mitte zwischen Tausch und Opfer“ (DA, S. 67) und die Opfergabe die erste manifeste Form des Äquivalents. Da die bürgerliche Gesellschaft „vom Äquivalent“ (DA, S. 23) beherrscht ist, repräsentieren für Adorno bereits odysseische Opferpraxen die Vorgänge der bürgerlichen Ökonomik. Odysseus' abenteuerliche Unternehmungen haben mit der entwickelten Tauschgesellschaft etwas Wesentliches gemeinsam. Weil Odysseus schon derjenige ist, der in Äquivalenzbegriffen denkt und das Ungleichnamige komparabel macht (vgl. DA, S. 23), repräsentiert er das „Urbild eben des bürgerlichen Individuums“ (DA, S. 61). Odysseus tauscht und lebt „nach dem Urprinzip, das einmal die bürgerliche Gesellschaft konstituierte“ (DA, S. 80). Daher konstatieren Adorno und Horkheimer: „Solche Vernunft ist am Tausch gebildet.“ (DA, S. 235)

Meines Erachtens liegt das Spezifikum von Adornos Opferinterpretation gerade in dieser Verbindung des mythischen Opfers mit der Kategorie des Tausches. Der Begriff des Tausches spielt eine entscheidende Rolle in der Interpretation von Odysseus als erstes bürgerliches Individuum. Überdies stellt die Tauschkategorie, wie es mir scheint, den Schlüsselbegriff für die Erklärung der gesellschaftlichen Dimension an der Subjektbildung dar bzw. für die Erklärung der gesellschaftlichen Herrschaft, denn „der Tausch ist jene Instanz, in der sich das Identitätsdenken die Herrschaft im gesellschaftlichen Bereich zu installieren vermag“ (Kager 1988, S. 113). Aus diesem Grunde befasse ich mich im Folgenden mit dem Zusammenhang von Opfer und Tausch in Adornos Deutung des Opfers und stelle mir die Aufgabe, Odysseus' Opfer unter dem Rückgriff auf das Konzept der gesellschaftlichen Herrschaft zu analysieren.

Bevor ich mich jedoch dieser Aufgabe widme, möchte ich kurz auf einige Thesen von Marcel Mauss, Friedrich Nietzsche und Alfred Sohn-Rethel zurückblicken. Denn bereits in ihnen findet man den Versuch, den Tausch in archaischen Gesellschaften zu erfor-

schen (Mauss) bzw. den Ursprung dieser Denkform im Tausch zu suchen (Nietzsche, Sohn-Rethel). Alle drei Autoren spielen für Adornos Identifikation des Odysseus-Opfers mit dem bürgerlichen Tausch eine wichtige Rolle. Daher ist es an dieser Stelle notwendig, sie näher zu erläutern.

8. 2. 1 Opfer und Rache als mythische Urbilder des Tausches – das „Gleich um Gleich“ Prinzip (Mauss und Nietzsche)

In der Studie über die Gabe erforscht Mauss das komplexe Phänomen der Gabe, vor allem in seiner ältesten Form der „totalen Leistung“, nämlich als *Potlatsch* (Mauss 1990, S. 23ff). In einer systematischen Darstellung des in verschiedenen archaischen Gesellschaften weit verbreiteten Potlatsch-Systems beschäftigt er sich mit zahlreichen Formen von „Geben und Erwidern“ (Mauss 1990, S. 46) und zeigt, dass es letztendlich in *allen* Gesellschaften um eine Tauschordnung geht. Archaische Stämme kamen zusammen, haben gemeinsam Feste gefeiert, sich Gaben gegeben, sich dabei zu überbieten versucht und so wurde der Frieden zwischen den Stämmen gewahrt.

In der Analyse nimmt Mauss das Potlatsch-System – trotz allen seinen Variationen – als Wirtschaftsordnung, die der unseren vorausgegangen ist. Er findet viele Unterschiede zwischen der archaischen und der modernen Form des Tausches. Erstens sind nicht die Individuen, sondern die Kollektive verpflichtet zu kontrahieren. Zweitens werden nicht unbedingt die Güter ausgetauscht, sondern vor allem Höflichkeiten, Festessen, Rituale, Frauen usw. (vgl. Mauss 1990, S. 21f). Allerdings gibt es doch etwas, was diesen ursprünglichen und den modernen Formen des Austauschs ähnlich bleibt: die Pflicht von Geben, Nehmen und Erwidern. Das Wesen des Potlatschs ist, so Mauss, „die Verpflichtung des Gebens“ und ebenso „die Pflicht des Erwiderns“ (Mauss 1990, S. 91ff). Der Autor sieht in allen Gemeinschaften, Zivilisationen und Ländern „die archaische Form des Austausches: die Gabe und die Gegengabe“ (Mauss 1990, S. 119). In allen Kulturen findet Austausch „in Form von Geschenken statt, die theoretisch freiwillig sind, in Wirklichkeit jedoch immer gegeben und erwidert werden müssen“ (Mauss 1990, S. 17). Demzufolge kommt Mauss zu dem Schluss, es gebe die volle Berechtigung, eine „Gesellschaftsordnung vorzustellen, die einen sehr großen Teil der Menschheit während einer langen Übergangsphase umfaßte, und die auch heute noch weiterlebt“ (Mauss

1990, S. 119). Er vertritt die Ansicht, dass das Prinzip des Geschenkaustauschs für jene Gesellschaften charakteristisch gewesen sein muss.

Dabei ist ein Punkt seiner Studie über die Gabe für Adornos Analyse des Tausches entscheidend: Insofern Mauss die Phänomene der Opferpraxis mit dem Potlatsch-System von „Geben, Nehmen und Erwidern“ deutet, verbindet er genauso wie Adorno das Opferphänomen mit dem des Tausches. Ebenso wie Adorno findet nämlich schon Mauss die Formen des Tausches in der mythischen Vorzeit. Beide Autoren entdecken eine Vermischung der Prinzipien von Opfer und Gabe und binden dadurch die Erscheinungen des Opfers und Tausches (vgl. Mauss 1990, S. 90).

Mauss untersucht die historischen Gesellschaften des nordöstlichen Sibiriens sowie die der in Westalaska lebenden Eskimos und entdeckt, dass der Potlatsch „nicht nur eine Wirkung auf die Menschen [...] oder auf die Sachen [...], sondern auch auf die Natur“ (Mauss 1990, S. 40) hat. Er diskutiert hier die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen „Geschenken an Menschen“ und „Geschenken an Götter“ (vgl. Mauss 1990, S. 39) und stellt fest, dass eine ähnliche Ökonomie des Geschenkes in Hinblick auf die Götter und die Natur entstanden ist. Der Austausch von Geschenken zwischen Menschen und Göttern „erhellte eine wichtige Seite der Theorie des Opfers“ (Mauss 1990, S. 42). Diese wichtige Seite übernimmt Adorno in seiner Untersuchung, wenn er im Opfer dasselbe Prinzip des Tausches erkennt. Wie Adorno in allen Opferhandlungen der Menschen eine Versicherung vor ihnen erkennt – „als Opfer an Elementargottheiten ist das Gastgeschenk zugleich eine rudimentäre Versicherung vor ihnen“ (DA, S. 67) – erkennt auch Mauss im Opfer diese Ziele. Das Opfer sei deutlich ein Vertrag, welcher zwischen Menschen und Göttern den Frieden erkaufen soll:

„Die Gaben an die Menschen und an die Götter haben auch den Zweck, den Frieden zu erkaufen. Auf diese Weise vertreibt man die bösen Geister, allgemeiner die bösen Einflüsse [...].“ (Mauss 1990, S. 45)

Für Mauss sind gerade die Götter bzw. die Geister von Toten „die erste[n] Gruppen von Wesen, mit denen die Menschen Verträge schließen mußten“ (Mauss 1990, S. 43). Bevor Menschen überhaupt Verträge miteinander geschlossen haben, mussten sie diese zuerst mit den Naturgottheiten vereinbaren. In beiden Formen des Vertrags bleibt allerdings eine Sache gleich: Etwas wurde gegeben, um etwas zurückzubekommen. So betont Mauss, es sei kein Zufall, dass in den beiden feierlichen Vertragsformen – im Potlatsch als Tauschvertrag zwischen Menschen und Menschen sowie im Opfer als

Tauschvertrag zwischen Menschen – der Grundsatz *do ut des* („Ich gebe, damit du gibst“) erhalten bleibt (vgl. Mauss 1990, S. 46).

Somit erkennt nicht nur Adorno, sondern vor ihm bereits Mauss die Bedeutung des Äquivalenzprinzips in den archaischen Formen des Austauschs. Mauss weist darauf hin, dass schon in den archaischen Formen des Tausches „ein Maß“ und „die Vorstellung der Zahl“ vorhanden waren (vgl. Mauss 1990, S. 58). Die übergebene Sache brachte dem Geber „automatisch ein Äquivalent“ (Mauss 1990, S. 140). In den archaischen Gesellschaften wurden verschiedene Dinge (wie Gold, Bronze, Silber usw) als Zahlungsmittel verwendet. Und zwar unterschieden sich diese „kostbaren Dinge“ (Mauss 1990, S. 57) von unserem heutigen Kaufmittel (dem Geld) insofern, als dass sie an die Persönlichkeit gebunden waren oder ein moralisches Wesen ausgedrückt haben – dennoch erfüllten sie tatsächlich denselben Zweck. Obwohl ihr Wert noch subjektiv und persönlich war, haben diese „kostbaren Dinge“ für Mauss „in zweierlei Hinsicht die gleichen Funktionen wie das Geld in unseren Gesellschaften [...] Sie besitzen eine Kaufkraft, und diese Kraft ist beziffert.“ (Mauss 1990, S. 58)

Wie Mauss im *Opfer* des Äquivalenzprinzips einen Tauschvertrag zwischen Menschen und Göttern sieht, erkennt er an anderer Stelle im Phänomen der *Rache* das Urbild des Tauschens zwischen Menschen. Er vergleicht nämlich nicht nur die Opferpraxen, sondern genauso die Rache mit den menschlichen Tauschhandlungen. In ähnlichem Sinne, in dem er das Opferphänomen mit dem Tausch verbindet, führt er auch die Phänomene von Tausch und Rache zusammen. In einer der alten Spruchdichtungen, der skandinavischen *Edda*, identifiziert er das Motiv der Rache mit dem Vergelten des Gleichen mit dem Gleichen:

„Noch mehr von dem Mann, der dein Mißtrauen weckt, / dessen Denkart verdächtig dir scheint: / sprich lächelnd ihn an, verleugne den Argwohn, / Gleiches mit Gleichem vergilt.“ (*Edda*, zit. nach Mauss 1990, S. 16)

Dieses „Gleiches mit Gleichem vergilt“ deutet Mauss als Form des Tausches, der dem Prinzip „Gabe mit Gabe vergilt“ entspricht (vgl. Mauss 1990, S. 15ff). Er erklärt, dass in allen archaischen Gesellschaften der Austausch von Geschenken nur scheinbar in einer freiwilligen Form stattfindet. Er ist dennoch „im Grunde streng obligatorisch [...], bei Strafe des privaten oder öffentlichen Kriegs“ (Mauss 1990, S. 22). Die Gabe ist immer verbindlich und fordert immer eine Rückgabe, muss also erwidert werden: „Sie wird erwartet und muß der ersten Gabe gleichwertig sein.“ (Mauss 1990, S. 64) Wird

die Gabe nicht erwidert, folgt eine Sanktion bzw. die Rache. Ist jemand also nicht in der Lage, die Gabe zu erwidern, darf man sich durch Magie oder auch auf andere Art und Weise „rächen“ (Mauss 1990, S. 64f). Obwohl wir diese Sanktionen laut Mauss nicht kennen und obwohl wir nicht wissen, ob sie nur moralischer oder magischer Natur sind, sind sie allerdings für das Potlatsch-System typisch und tragen die Spur einer Praxis des Geschenkaustauschs.

Die Verbindung zwischen Rache und Tausch wird ebenso bei Adorno in seiner achtzehnten Vorlesung *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* betont, allerdings nicht in Bezug auf Mauss, sondern in einer expliziten Berufung auf Nietzsches *Zarathustra*:

„Zarathustra postuliert, daß der Mensch erlöst werde von der Rache. Die Rache ist das mythische Urbild des Tausches; solange durch den Tausch geherrscht wird, solange herrscht auch der Mythos.“ (NS IV/13, S. 238)⁹⁹

So gibt es neben Mauss noch einen Autor vor Adorno, der die Rache mit dem Phänomen des Tausches in Verbindung setzt. In der *Genealogie der Moral* versucht auch Nietzsche, die Rache als die Idee einer Äquivalenz von Schaden und Schmerz zu entziffern. Er fragt sich, wo die Idee der Äquivalenz entsteht und stellt fest: „in dem Vertragsverhältnis zwischen *Gläubiger* und *Schuldner*“ (Nietzsche 1968, S. 314). Nietzsche erkennt auch den Ursprung des moralischen Begriffs der „Schuld“ im Begriff der materiellen „Schulden“ und versteht, dass die Schuld und die Rache tatsächlich einen ökonomischen Grund haben:

„Das Gefühl der Schuld [...] hat, wie wir sahen, seinen Ursprung in dem ältesten und ursprünglichsten Personen-Verhältnis, das es giebt, gehabt, in dem Verhältnis zwischen Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner: hier trat zuerst Person gegen Person, hier *mass sich* zuerst Person an Person.“ (Nietzsche 1968, S. 321f)

Nietzsche führt die Phänomene von „Schuld“ und „Rache“ auf die Grundformen von Kauf, Verkauf, Tausch, Handel und Wandel zurück. Man habe, so Nietzsche hier, noch nie einen noch so niedrigen Grad an Zivilisation gefunden, an dem solche Verhältnisse nicht existierten. Das Tauschverhältnis sei so geprägt, dass das Denken selbst ein Messen von Äquivalenten ist:

⁹⁹ Dasselbe Zitat befindet sich auch in: Adorno, GS 10/h, S. 637. In *Noten zur Literatur* ist allerdings die Wette „ein mythisches Bild des Tauschs“ (Adorno, GS 11/c, S. 136).

„Preise machen, Werte abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen – das hat in einem solchen Maße das allererste Denken des Menschen präokkupiert, daß es in einem gewissen Sinne *das* Denken ist.“ (Nietzsche 1968, S. 322)

In seiner Interpretation des Odysseus-Opfers nimmt Adorno „Nietzsches materialistische Interpretation“ (DA, S. 67) auf und integriert seinen Gedanken. Auch er verbindet Denken und Tausch durch das Äquivalenzprinzip und die Phänomene des Tausches und der Rache. Hier ist die Parallele zwischen Nietzsche und Adorno deutlich erkennbar. Ebenso wie bei Nietzsche geht es nämlich bei Adorno sowohl im Phänomen der Rache als auch in dem des Opfers letztendlich um das gleiche menschliche „Bedürfnis, Gleiches gegen Gleiches zu tauschen“ (NS IV/15, S. 59), um ein Bedürfnis nach Äquivalenz. Wie Nietzsche sucht auch Adorno nach dem Zusammenhang zwischen der Rache (bzw. dem Opfer in der *Dialektik der Aufklärung*) und dem Tausch in der Äquivalenz. Beide Autoren verbinden Rache, Tausch und Denken auf dem Grund des Äquivalenzprinzips, welches letzten Endes in allen drei Phänomenen steckt. In ihren Deutungen dieser Phänomene ist implizit oder explizit eine Kritik am Äquivalenzprinzip, sowohl beim Tauschen als auch im Denken, einbezogen.

Allerdings muss man hier betonen, dass trotz aller Ähnlichkeiten diese zwei Interpretationen unterschiedlich bleiben. Während sie den gleichen Zusammenhang herstellen, gehen Nietzsche und Adorno von verschiedenen Annahmen aus. Nietzsche sucht nach dem ökonomischen Ursprung des Phänomens der Rache und führt dementsprechend das Denken auf den äquivalenten Tausch zurück. Adorno hingegen vermeidet die ewige Frage, was zuerst da war – das Huhn oder das Ei – und bietet schließlich eine Analyse an, der zufolge die Prinzipien des Denkens und des Tausches zu einer „Urverwandtschaft“ (ND, S. 149) gehören.

8. 2. 2 Tausch – Denken – Verhältnis (Sohn-Rethel)

Wenn es um die Frage nach dem Verhältnis zwischen Tausch und Denken geht, gibt es einen weiteren relevanten Sozialphilosophen, der neben Nietzsche ähnliche Gedanken verfolgt, die Bedingungen des abstrakten Denkens in der Tauschstruktur suchte und sich

mit den gesellschaftlichen Voraussetzungen des Denkens auseinandersetzte: Alfred Sohn-Rethel. Obwohl sich seine und Adornos Theorien später zunehmend voneinander entfernt haben, ist es bekannt, dass Sohn-Rethel in Adorno jemanden gesehen hat, „der in seinem Denken und auf seine eigene Weise derselben Wahrheit auf der Spur war“ (Sohn-Rethel 1971, S. 10). Andererseits begeisterte sich ebenso der frühe Adorno für die Arbeit Sohn-Rethels. In Adornos Antwort an Sohn-Rethel (am 17. November 1936), als er dessen *Luzerner Exposé* gelesen hat, beschreibt er seine – seit der Begegnung mit Walter Benjamins Arbeit – „größte geistige Erschütterung“ (Adorno/Sohn-Rethel 1991, S. 32).¹⁰⁰ Er redet hier außerdem über „die Größe und Gewalt“ (Adorno/Sohn-Rethel 1991, S. 32) von Sohn-Rethels Konzeption wie auch über eine weitgehende Übereinstimmung mit seiner eigenen und bestimmt Sohn-Rethels Arbeit als „genial“ (Adorno/Sohn-Rethel 1991, S. 32ff).

Im *Luzerner Exposé* stellt Sohn-Rethel das entscheidende Problem in der Beziehung der Theorie zur Praxis fest und versucht, eine materialistische Theorie der Erkenntnis in diesem Verhältnis zu fassen. Seine These umfasst, „die geschichtliche Genesis der scheinautonomen Theorie“ im bestimmten „Bruch“ in der menschlichen Praxis zu suchen. Dieser „Bruch“ sei, so Sohn-Rethel, der Tatbestand der Ausbeutung im elementaren Sinne, weil „der eine Teil der Gesellschaft von den Produkten der Arbeit des anderen lebt“ (Adorno/Sohn-Rethel 1991, S. 14) Hiermit wird das Problem des Theorie-Praxis-Verhältnisses bei Sohn-Rethel in der *Arbeitsteilung* erkannt:

„Die persönliche Einheit von Hand und Kopf zerbrach und machte ihrer gesellschaftlichen Spaltung Platz. Die Handarbeit wurde zur kooperativen, in wachsenden Maß vergesellschafteten Arbeit, die die ‚Subsumation unter das Kapital‘ erheischte. Die Kopfarbeit machte die Entwicklung zur quantifizierenden Methode der exakten Wissenschaft durch, d. h. die Entwicklung zur Erkenntnisweise eines vergesellschafteten Kopfes. Der kapitalistische Produktionsprozeß der vergesellschafteten Arbeit und die Wissenschaft des vergesellschafteten Denkens entwickelten sich *pari passu* [...].“ (Sohn-Rethel 1971, S. 22)

Allerdings versteht Sohn-Rethel den „Intellekt“ als einen Fetischbegriff und das Denken als ein aus den ganz bestimmten ökonomischen Gesellschaftsformationen *ableitbares* Phänomen (vgl. Sohn-Rethel 1990, S. 13). Er sucht nach dem *Ursprung* oder der *Ursache* der Abstraktion in der Elementarform der Waren, in der Tauschhandlung: „Die Wa-

¹⁰⁰ Die überarbeitete Fassung dieses Briefes an Adorno wurde unter dem Titel *Exposé zur Theorie der funktionalen Vergesellschaftung. Ein Brief an Theodor W. Adorno (1936)* erstmals 1971 veröffentlicht. (hier: Sohn-Rethel, 1978, S. 7-27). Vgl. auch den Brief Adornos an Horkheimer vom 23. 1. 1936, in: Horkheimer, GS 15, S. 735ff.

ren sind nicht gleich, der Tausch setzt sie gleich. Diese Setzung vollzieht eine weitere Abstraktion der zum Tausch stehenden Warenmengen zu abstrakten Qualitäten nur als solchen.“ (Sohn-Rethel 1971, S. 56) An einer Stelle behauptet Sohn-Rethel,

„daß die Abstraktionsformen, die die gesellschaftlich-synthetische Funktion des Geldes ausmachen, sich gesondert ausweisen lassen, und daß sie, wenn das geschieht, sich als die letztthinnigen Organisationsprinzipien der in warenproduzierenden, also geldvermittelten Gesellschaften notwendig werdenden Erkenntnisfunktionen des Denkens erweisen.“ (Sohn-Rethel 1971, S. 17)

Dies bedeutet für ihn, dass das Wesen der Denkabstraktion ihren Ursprung eben nicht im Denken der Menschen, sondern in ihrem Tun hat. Die ganze Tradition des Denkens erweist sich selbst als ein Produkt der Scheidung zwischen Kopf- und Handarbeit (vgl. Sohn-Rethel 1971, S. 33). Demzufolge ist für Sohn-Rethel eine „Aufhebung der Scheidung zwischen Kopf- und Handarbeit“ (Sohn-Rethel 1990, S. 76) notwendig.¹⁰¹

Was Sohn-Rethel in seiner Theorie versucht, ist, die Resultate des Denkprozesses in dem gesellschaftlichen Produktionsprozess zu erkennen und die Denkformen mit der Warenform in Verbindung zu bringen. Er postuliert (ähnlich wie Adorno oder Nietzsche) einen Zusammenhang zwischen den begrifflichen Denkformen und gesellschaftlichen Waren- und Tauschformen. Er spricht davon, dass der Tausch von Äquivalenten in einem engen Zusammenhang mit der Abstraktionsleistung des Denkens steht. Die abstrakten begrifflichen Denkformen haben einen geschichtlichen Ursprung für Sohn-Rethel:

¹⁰¹ Für Adorno ist die Aufhebung von Kopf- und Handarbeit ebenso relevant. An manchen Stellen betrachtet er die „Trennung körperlicher und geistiger Arbeit“ als einen „Sündenfall“ (Adorno, GS 7, S. 411). Er bestimmt die Teilung der menschlichen Arbeit als den „Bruch zwischen physischer und geistiger Arbeit“ bzw. als einen Spalt, welcher „die planende Herrschaft über jene [Arbeit; Erg. d. V.]“ (MM, S. 279) darstellt. In dem Aphorismus „Intellectus sacrificium intellectus“ aus der *Minima Moralia* kritisiert er die gesellschaftliche Arbeitsteilung, denn sie „schlägt auf den Menschen zurück, wie sehr sie auch die anbefohlene Leistung fördern mag“ (MM, S. 138; vgl. auch S. 71, S. 262f, S. 277f). Der *Dialektik der Aufklärung* zufolge gründet sogar die gesamte logische Ordnung, die Kategorien und das abstrakte Denken eben in der Arbeitsteilung: „Noch die deduktive Form der Wissenschaft spiegelt Hierarchie und Zwang. Wie die ersten Kategorien den organisierten Stamm und seine Macht über den Einzelnen repräsentierten, gründet die gesamte logische Ordnung, Abhängigkeit, Verkettung, Umgreifen und Zusammenschluß der Begriffe in den entsprechenden Verhältnissen der sozialen Wirklichkeit, der Arbeitsteilung.“ (DA, S. 38)

Nichtsdestotrotz wird „dieser gesellschaftliche Charakter der Denkform“ in der *Dialektik der Aufklärung* anderes als bei Sohn-Rethel interpretiert. Er ist ein „Zeugnis der undurchdringlichen Einheit von Gesellschaft und Herrschaft. Herrschaft verleiht dem gesellschaftlichen Ganzen, in welchem sie sich festsetzt, erhöhte Konsistenz und Kraft. Die Arbeitsteilung, zu der sich die Herrschaft gesellschaftlich entfaltet, dient dem beherrschten Ganzen zur Selbsterhaltung.“ (DA, S. 38)

„Sie gehören auch nur den geschichtlichen Epochen an, in denen Warenaustausch vorherrscht [...], in den Epochen der Warenproduktion von der griechischen Antike bis zum modernen Kapitalismus in seiner klassischen Gestalt.“ (Sohn-Rethel 1990, S. 17)

Die Realabstraktion des Austausches (das Geld) geschieht mit Begriffen und der erste, der für diese Realabstraktion einen passenden Begriff fand, war Parmenides mit seinem ontologischen Begriff des Seins (vgl. Sohn-Rethel 1990, S. 35). Weiter erscheint der parmenideische Begriff des Seins unter anderen Namen, wie zum Beispiel „Substanz“, „Kategorien a priori“ usw. Das ganze Bewegungsschema der Denkabstraktion geschieht so für Sohn-Rethel nur aufgrund einer Realabstraktion im Produktionsprozess. Erst durch die Verallgemeinerung des Austausches und der Warenform in ein Äquivalent (Geld) tritt die reine Formabstraktion in das reflektierende Denken.¹⁰²

In diesem Sinne ist auch Sohn-Rethels Kritik an Kant und dem Idealismus zu verstehen. Wie Marx Hegel neu denkt, versucht Sohn-Rethel Gleiches mit Kant (vgl. Sohn-Rethel 1990, S. 43). Seine Kritik an Kant zielt darauf ab, die kantischen Kategorien des Verstands, „die reinen Verstandsbegriffe“, aus den „Realabstraktionen“ abzuleiten. (Sohn-Rethel, 1990, S. 30). Seine Erkenntnisbegriffe will er durch geschichtliche ersetzen. „Die Elementarform der Ware“ ist tatsächlich „die Wurzel der Elementarform des Intellekts, die bare Münze des reinen Verstandes.“ (Sohn-Rethel, 1990, S. 15) „Das begriffliche Erkenntnisvermögen wurde aus seiner Genesis in der ersten ausgereiften Form von Warenproduktion erklärt.“ (Sohn-Rethel, 1990, S. 50) Der reine Verstand mit seinen Gesetzen stellt Sohn-Rethel zufolge letztendlich nur eine Denkform dar, der die Warenproduktion und die reinen Äquivalenzgesetze des Austausches zugrunde liegen.

Zwischen Sohn-Rethel und Adorno lassen sich mehrere Parallelen ziehen. Diese sind auf einen gemeinsamen Grund zurückzuführen. Adorno wie Sohn-Rethel haben ein gemeinsames Interesse: die Relation zwischen den gesellschaftlichen Prozessen einerseits und die Prozesse des Denkens andererseits zu erläutern. Was für Adorno in Sohn-Rethels Untersuchungen entscheidend ist, ist die Tatsache, dass er den Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Praxis bzw. Formen der Wirtschaft und Formen des Denkens erkannt hat. Nichtsdestotrotz muss auch erkannt werden (wie im Fall Nietzsches), dass die Autoren später ganz verschiedene Schlüsse aus ihren Forschungen ziehen. Während Sohn-Rethel hauptsächlich die Denkform aus der Warenform *herleiten* will,

¹⁰² In diesem Sinne hat für ihn auch die Münzprägung in Ionien um 680 v. Chr. „eine symptomatische Bedeutung“, indem sie „mit dem geschichtlichen Ursprung des begrifflichen Denkens überhaupt“ zusammenfällt (Sohn-Rethel, 1990, S. 37).

wagt Adorno vor allem in seinen späteren Werken, eine *Parallele* zwischen dem Tausch und dem Denken aufzuzeigen. Zwar sucht Adorno nach den Spuren des Tausches bereits in der menschlichen Opfer-Praxis und verfolgt damit die antagonistische Gestalt der Gesellschaft bis in die „abstraktesten Ideen der Einheit, der Totalität, ja der Vernunft selber hinein“ (NS IV/13, S. 77), allerdings vermeidet er die kausale Bestimmung und verweist auf die „Urverwandtschaft“ zwischen Sohn-Rethels Denkabstraktion und Realabstraktion.¹⁰³

8. 2. 3 „Das magische Schema rationalen Tausches“ und „die Säkularisierung des Opfers“

Im *Odysseus*-Exkurs wird das Opfer wesentlich als Tauschhandlung zwischen Menschen und Göttern verstanden und der Tausch wiederum als Säkularisierung der Opferhandlung:

„Ist der Tausch die Säkularisierung des Opfers, so erscheint dieses selber schon wie das magische Schema rationalen Tausches, eine Veranstaltung der Menschen, die Götter zu beherrschen [...].“ (DA, S. 67)

Eine Übereinstimmung zwischen der Opferpraxis der mythischen Vorzeit und des Tausch-Prinzips der modernen bürgerlichen Gesellschaft ist in dem oben genannten Sinne für Adorno unzweifelhaft. Er erkennt das Opfer als die Urform des Tausches und erblickt zugleich den Tausch als Rationalisierung des Opferrituals. Diesbezüglich sieht er die List des Odysseus als „Mittel eines Tausches“ (DA, S. 79) an bzw. als „Vorform des bürgerlichen Tauschwertes“ (GEO, S. 63).

¹⁰³ Über die Differenzen zwischen Adorno und Sohn-Rethel vgl. auch ihren Briefwechsel aus den Sechzigerjahren des 20. Jahrhunderts (Adorno/Sohn-Rethel 1991). Hier kommen nicht nur wichtige politische Differenzen zwischen diesen beiden Autoren – ihre Unterschiede im Denken in Bezug auf den Status der Kulturrevolution in China, Ernst Bloch und die DDR – zur Geltung, sondern auch strukturelle Differenzen ihrer späteren theoretischen Positionen. Nach dem Adornos *Negative Dialektik* erschienen ist, äußert sich Sohn-Rethel wie folgt: „Soeben traf Ihr Buch ein! Wonderful! What a Xmas gift!“ (Ebd., S. 151) Gleich nachdem er die Schrift gelesen hat, wirft er Adorno dennoch mit Enttäuschung einen Rückschritt zum dialektischen Idealismus vor: „Dann wären also die Denkformen nicht vom gesellschaftlichen Sein bestimmt, und wir wären also zum dialektischen Idealismus zurück gelangt?“ (Ebd., S. 151) Während Sohn-Rethel die Marxistische These über Sein und Bewusstsein rigide weiterverfolgt, versucht Adorno in seinen späteren Schriften solche deterministischen Fallgruben zu vermeiden. In *Prismen* schreibt Adorno: „Heute aber ist die Bestimmung von Bewußtsein durch Sein zu einem Mittel geworden, alles nicht mit dem Dasein einverständene Bewußtsein zu eskamotieren.“ (Adorno, GS 10/a, S. 23)

Allerdings stellt sich hier die Frage, ob es sich in Adornos Interpretation des Opfer als „das magische Schema rationalen Tausches“ und des Tausches als „die Säkularisierung des Opfers“ überhaupt um den Tausch als *ökonomisches* Prinzip im engen Sinne handelt oder ob diese Tauschkategorie eher in einem *meta-ökonomischen* Sinne zu verstehen ist. Ist das Modell des Tausches, welches Adorno für das Musterbild der Opferpraxis benutzt, dasselbe, welches später in den kapitalistischen Formen der Wirtschaft entwickelt wird? Versteht er die Tauschkategorie als eine ökonomische Kategorie – welche die kapitalistische Form des Tausches charakterisiert – oder bestimmt er sie als ein metaökonomisches Prinzip? Wie entfaltet sich überhaupt die Ökonomie des Opfers?

In Bezug auf diese Fragen argumentiert Dirk Braunstein, dass Adorno die Tauschkategorie nicht nur im Marxschen Sinne versteht, sondern auch als ein metaökonomisches Prinzip bestimmt, nämlich als ein Prinzip, „dessen Urgeschichte mit der von Abstraktion, Identität, Begrifflichkeit, d. h. mit der Urgeschichte von Vernunft selbst zusammenfällt.“ (Braunstein 2011, S. 188) Insofern, dass Adorno den Tausch und seine Voraussetzungen im Anspruch auf Äquivalenz erkennt, versteht er die Tauschkategorie tatsächlich nicht nur als eine ökonomische Kategorie. Allerdings besteht Braunstein zufolge zwischen diesen zwei Kategorien ein wichtiger Unterschied. Anders als beim metaökonomischen Tausch wird

„beim Tausch im engeren ökonomischen Sinne [...] Wertgleiches getauscht. Durchgängiges Prinzip ist das der Gerechtigkeit, das selbst das Opfer noch von der Gabe und vom Geschenk, das kein Gegengeschenk erwartete, scheidet.“ (Braunstein 2011, S. 193)

Nach Braunstein bleibt also die Bedeutung von Äquivalenz und Vergleichbarkeit im *Odysseus*-Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* „unter streng ökonomischem Gesichtspunkt [...] auf die unvermittelte Tauschhandlung beschränkt“ (Braunstein 2011, S. 195). Er weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Bestimmung des Tauschprinzips durch die Äquivalenz in der Tat eine Nichtbeachtung der Grenze zwischen vor-kapitalistischem und kapitalistischem Tausch in der *Dialektik der Aufklärung* verursacht. Diese Missachtung ermöglicht Adorno zwar zugleich, „Tausch und rationale Logik beide aus der Äquivalenz und damit aus der Identität zu entwickeln“ (Braunstein 2011, S. 195), dennoch führt sie letztendlich „tatsächlich in die Irre“ (Braunstein 2011, S. 194).

Dass Adorno sowohl in der *Dialektik der Aufklärung* wie auch in anderen Schriften den Tausch nicht strikt „als ökonomisches Phänomen“, sondern auch „als soziales“ (NS IV/12, S. 96) betrachtet, beweist schon die Tatsache, dass er die Formen des Tauschens bereits in der frühen Antike, und zwar im „uralten ›Gelegenheitstausch‹ zwischen geschlossenen Hauswirtschaften“ (DA, S. 79), erkennt. *Überall* und *immer* wird getauscht. Der Tausch spielt nicht nur eine wichtige Rolle für die kapitalistische, sondern auch für die antike und „primitive“ Gesellschaft. Selbstverständlich ist der Tausch in einer Sklaven- oder Feudalgesellschaft ein anderer als der unter den Bedingungen der kapitalistischen Wirtschaft, jedoch bleibt etwas in allen Formen des Tauschens gleich: Etwas wurde gegeben, um etwas zurückzubekommen. In diesem Sinne besteht für Adorno eine geschichtliche Universalität der Tauschkategorie:

„Formen des Tauschs habe es zu allen Zeiten gegeben, wenn auch seine Bedeutung in den einzelnen Perioden der Geschichte jeweils verschieden war [...] Die einzige Invariante, die für die ganze Vorgeschichte gelte, sei die Tauschkategorie!“ (BGE, Protokoll von Laske vom 7. Januar 1958. 6; zit. nach Braunstein 2011, S. 276f)

Zugleich gesteht aber Adorno zu, dass das Opfer gerade im *ökonomischen* Sinne der Tausch ist und sieht die odysseische List eben als „Vorform des bürgerlichen Tauschwertes“ (GEO, S. 63) an. In diesem Sinne deutet er das Opferphänomen nicht nur als unvermittelte Tauschhandlung, als „Gelegenheitstausch“ (DA S. 79, vgl. auch GEO S. 63), sondern auch als Muster der *bürgerlichen* Ökonomik. Die entscheidende Frage wäre daher: Was ermöglicht es Adorno, über das Opfer als Vorform des *bürgerlichen, kapitalistischen* Tausches zu reden? Wie legitimiert sich ein solcher interpretativer Schritt, in dem ein altes Phänomen wie das des Opfers mit einer wesentlich moderneren Kategorie wie der des ökonomischen Tausches gedeutet wird? Dadurch, dass Adorno das Prinzip der Äquivalenz nicht nur im modernen Tausch, sondern auch im Opfer erkennt, kann er zwar das Opfer als Tausch im allgemeinen (meta-ökonomischen) Sinne als „Äquivalenz von Geben und Nehmen“ interpretieren, jedoch nicht als Prinzip der kapitalistischen Wirtschaft. Wie leitet er aus der Opferpraxis im Sinne eines „Gelegenheitstausches“ – wo es tatsächlich noch keinen *Tauschwert* in *strictu sensu* gibt – dieses Prinzip her?¹⁰⁴

¹⁰⁴ Dabei ist es jedoch wichtig zu erwähnen, dass es hier um keine theoretische *Ableitung* der Tausch- aus der Opfer-Kategorie geht, wie dies bei Michael T. Koltan vermutet wird. Denn Adorno betrachtet bereits das Opferphänomen an sich als Tausch (vgl. Koltan 1999, S. 14ff). Siehe auch die Interpretation von Horst Kurnitzky: „Zu vermuten ist also, dass der aus dem Opfer hervorgehende Tausch wohl nur wenig

* * *

Für die Anwendung des Opfer-Tausch-Deutungsmodells bei Adorno existiert, wie es mir scheint, eine wichtige Begründung. Aus seiner Opferanalyse scheinen alle Opferpraxen mit dem Phänomen des Tausches etwas Wesentliches gemeinsam zu haben. Zum ersten erheben die beiden Formen, Opfer und Tausch, einen Anspruch auf *Äquivalenz*. Beide beinhalten nämlich das Prinzip *gleich um gleich*. Zum zweiten ist gleichermaßen bei den beiden Phänomenen, trotz des Äquivalenzanspruchs, eine Asymmetrie bzw. ein *Betrug* involviert, denn selbst das Äquivalenzprinzip stellt ein Betrug dar: Der „Betrug des Gleich um Gleich“ (Adorno, GS 7, S. 350). Der Betrug ist „mitgesetzt im Tauschprinzip“ (Adorno, GS 6/b, S. 482). Es existiert eine „Lüge der Gleichheit“, weil „die Doktrin des Gleich um Gleich Lüge ist“ (Adorno, GS 10/h, S. 636).

Ohne nun auf das Betrügerische im Äquivalenzprinzips näher einzugehen (vgl. dazu Kapitel 9. 1), möchte ich hier nur darauf hinweisen, dass beide Momente für Adorno sowohl beim ökonomischen Tausch als auch beim Phänomen des Opfer zu finden sind. Dass es sich bei der gesellschaftlichen Tauschpraxis um eine vorausgesetzte Äquivalenz beim Tauschen handelt, ist für Adorno selbstverständlich. Bereits in der Vorzeit ging es nämlich um einen Anspruch auf die Reziprozität, um das „Gleiche um Gleiche“ beim Tauschen. Dieses Charakteristikum findet man bei jeder Form des gesellschaftlichen Tausches, sowohl bei dem uralten „Gelegenheitstausch“, d. h. in vorkapitalistischen Gesellschaften, als auch im Warentausch in der späteren kapitalistischen Wirtschaft. Im Allgemeinen betrachtet Adorno den Tauschakt als einen Akt des Handels, in welchem die getauschten Güter auf eine Gleichheit abstrahiert werden. Im Tausch soll laut der *Dialektik der Aufklärung* „die Äquivalenz von Geben und Nehmen innegehalten“ (DA, S. 235) werden.

Zwar wird beim ökonomischen Tausch in engen Sinne ein *objektiver* Wert bestimmt und etwas *Wertgleiches* getauscht und bei den anderen Formen des Tausches (wie Naturaltausch usw.) ein *subjektiver* Gewinn vorausgesetzt, dennoch soll bei beiden Tauschformen jeder das Seine bekommen. Abgesehen davon, dass es beim Tauschen um einen subjektiven Gewinn oder um etwas objektiv Wertgleiches geht, ist tatsächlich in beiden in gleichem Sinne eine Äquivalenz vorausgesetzt. In jedem Tausch besteht ein An-

jünger als das Opfer und beide so alt wie die gesellschaftliche Organisation von Menschen selbst sind.“ (Kurnitzky 1994, S. 30)

spruch auf Reziprozität, im Tausch kündigt sich das Prinzip des Äquivalents an. Diesbezüglich erkennt Adorno in seinen späteren Schriften an, dass der Tausch seine Urgeschichte im Anspruch auf Äquivalenz hat. In seinem Vortrag *Soziologie und empirische Forschung* (1957) behauptet er daher Folgendes:

„[D]er Tauschakt impliziert die Reduktion der gegeneinander zu tauschenden Güter auf ein ihnen Äquivalentes [...].“ (Adorno, GS 8/h, S. 209)

Derselbe Anspruch auf Äquivalenz ist laut Adorno nicht nur in den gesellschaftlichen Formen des Tausches, sondern bereits im Opferphänomen zu finden. Ebenso wie bei allen Formen des Tausches handelt es sich schon bei der Opferpraxis um eine Form der Gabe, bei der gleichzeitig eine äquivalente Gegenleistung, nämlich die Gegengabe, gefordert wird. In allen Opferpraxen geht es um eine spezifische Art des Handels, wobei etwas gegeben und erwidert werden muss. Die Opfergabe an die Götter verlangt die äquivalente Gegengabe, das *gleich um gleich*. Sind die menschlichen Opferungen auch verschieden, so ist die Gegengabe, welche die Menschen von Göttern fordern, doch immer gleich. Sie besteht mutmaßlich in einer gewissen Art der Garantie, dass sie in Ruhe gelassen werden, nämlich in einer Versicherung vor ihnen. So stellt Adorno fest, dass das Schema des rationalen Tausches aufgrund des Äquivalenzprinzips bereits im Opfer enthalten ist. Das Opfer trägt die Spur dieses Schemas, indem es dem Prinzip der Äquivalenz untergeordnet bleibt:

„Zugleich aber kündigt sich im Gastgeschenk das Prinzip des Äquivalents an: der Wirt erhält real oder symbolisch den Gegenwert seiner Leistung, der Gast eine Wegzehrung, die ihn grundsätzlich dazu befähigen soll, nach Hause zu gelangen. Wenn der Wirt auch dafür kein unmittelbares Entgelt empfängt, so kann er doch damit rechnen, daß er selber oder seine Anverwandten einmal ebenso aufgenommen werden: als Opfer an Elementargottheiten ist das Gastgeschenk zugleich eine rudimentäre Versicherung vor ihnen.“ (DA, S. 67)

Dass es beim Opfer-Ritual um ein Bedürfnis nach dem Äquivalent geht, beweist für Adorno selbst den Ursprung der Opferpraxen. Denn die gesamten Opferrituale stammen aus der Tradition des mythischen Denkens, dessen Hauptprinzip eben das Gesetz der Äquivalenz ist. Die Ordnung der mythischen Welt fußt auf der Tatsache, dass im Mythos jedes Moment ein Teil eines Kreislaufs darstellt. Der Kreislauf ist ein strenges Gesetz, nach welchem die mythischen Figuren immer das Gleiche zu vollziehen und die Menschen dem vorbestimmten Schicksal zu gehorchen haben. Wie die Naturgottheiten

der Vorwelt gezwungen sind, immer das Gleiche zu tun, ist im Phänomen des Opfers derselbe Kodex gefasst: „Zug um Zug, Gleich um Gleich“ (Adorno, GS 11/f, S. 508). Das Gesetz des Mythos lautet, „daß nichts unausgeglichen [...] stehenbleiben dürfe“ (Adorno, GS 13, S. 113). In diesem Sinne ist das mythische Hauptprinzip für Adorno tatsächlich eine Reproduktion der *Immer-Gleichheit*: „Die gestaltlose Flut des Mythos ist das Immergleiche [...]“ (GEO, S. 79). Dieses erkennt auch die *Dialektik der Aufklärung*:

„Eine jegliche der mythischen Figuren ist gehalten, immer wieder das Gleiche zu tun. Jede besteht in Wiederholung: deren Mißlingen wäre ihr Ende [...] Mythische Unausweichlichkeit wird definiert durch die Äquivalenz zwischen jenem Fluch, der Untat, die ihn sühnt, und der aus ihr erwachsenden Schuld, die den Fluch reproduziert. Alles Recht in der bisherigen Geschichte trägt die Spur dieses Schemas [...].“ (DA, S. 77)

Aufgrund dieses Äquivalenzprinzips – welches Adorno sowohl beim „Gelegenheitstausch“ als auch beim Oper erkennt – sieht er schließlich im ökonomischen Tausch von Wertgleichem die mythische Wiederkehr des *Immer-Gleichen*: „Der Tausch ist die rationale Gestalt der mythischen Immergleichheit.“ (NS IV/13, S. 237; vgl. auch Adorno, GS 10/h, S. 636) Die mythische Immer-Gleichheit reproduziert sich durch das Äquivalenzprinzip hindurch und das Prinzip *gleich um gleich* des Tausches stellt die säkularisierte Version des herrschenden mythischen Prinzips der Immer-Gleichheit dar. Daher muss Adorno zufolge der Tausch von Wertgleichem als eine rationale Form des Mythos verstanden werden:

„Wohl erheischt Humanität, daß dem Zug um Zug, Gleich um Gleich ein Ende bereitet werde; daß der verruchte Tausch von Äquivalenten aufhöre, in dem der uralte Mythos in der rationalen Ökonomie sich wiederholt.“ (Adorno, GS 11/f, S. 508)

„Solange durch den Tausch geherrscht wird, solange herrscht auch der Mythos.“ (Adorno, GS 10/h, S. 637)¹⁰⁵

¹⁰⁵ Hier wird offenbar, dass die beiden Formen, Opfer und Tausch, im selben analogen Zusammenhang wie Mythos und Aufklärung gedacht sind. Es lässt sich in der These, das Opfer sei das magische Schema rationalen Tausches und der Tausch erscheine selber als Säkularisierung des Opfers, das Hauptmotiv der *Dialektik der Aufklärung* entdecken: die Dialektik von Mythos und Aufklärung. In der Idee, dass der Tausch die Säkularisierung des Opfers darstellt und das Opfer schon das magische Schema rationalen Tausches ist, steckt dieselbe Tendenz: die mythischen Phänomene in ihrer entmythologisierten Gestalt zu betrachten, „um Spuren des einstmals mythischen im nunmehr Säkularen zu entdecken; schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“ (Braunstein 2011, S. 192) Auch Dirk Braunstein erkennt in der Behauptung, der Tausch sei die Säkularisierung des Opfers und das Opfer

Zwar spielt das Äquivalenzprinzip im Vergleich von Opfer und Tausch bzw. Tausch und Mythos eine entscheidende Rolle, allerdings ist dieses Prinzip in Adornos Interpretation des Opfers (als magisches Schema des Tausches) und des Tausches (als säkularisiertes Opfer) ohne das *Betrugselement* überhaupt nicht denkbar. Wie oben schon erwähnt, steckt für Adorno sowohl im Opferphänomen als auch im ökonomischen Tausch neben dem Anspruch auf *Äquivalenz* ebenfalls ein *Betrug* um dieselbe. Daher argumentiert Adorno folgendermaßen:

„Der Seefahrer Odysseus übervorteilt die Naturgottheiten wie einmal der zivilisierte Reisende die Wilden, denen er bunte Glasperlen für Elfenbein bietet.“ (DA, S. 66)

Als die zivilisierten Händler den Wilden ihr kostbares Elfenbein gegen billige Glasperlen anboten, betrogen und übervorteilten sie jene tatsächlich, weil in Wahrheit keine gleichwertigen Äquivalente ausgetauscht wurden. Zwar wurde hier so getauscht, dass „beide Parteien einen *subjektiven* Gewinn erreichen“ (Braunstein 2011, S. 195; Hervorh. d. V.), jedoch findet hier *objektiv* gesehen ein Betrug oder eine Übervorteilung statt, weil nicht das *Wertgleiche* getauscht wurde.¹⁰⁶ Einen ähnlichen Betrug erkennt Adorno auf der magischen Stufe der Opferrituale. Zwar existierte in der Vorzeit noch kein *Tauschwert* im strikten Sinne, dennoch findet man in der Tat verschiedene Nachweise dafür, dass der Betrug um das Äquivalent bereits hier eine entscheidende Rolle gespielt hat. Schon in der frühen Antike ging es um eine Form des Tausches, in der jede Seite des Vertrags einen besseren Teil für sich beanspruchen wollte und wo der Vertragspartner um das Äquivalent beim Tauschen letztendlich getäuscht wurde. Die List des Odysseus entspricht eben einem solchen Tausch, „wo alles mit rechten Dingen zugeht, wo der Vertrag erfüllt und dennoch der Partner betrogen“ (DA, S. 79) wird. Dementsprechend gilt die List des Odysseus für Adorno als „Mittel eines Tausches“ (DA, S. 79) und sogar als „Vorform des bürgerlichen Tauschwertes“ (GEO, S. 63). Im Folgenden soll untersucht werden, wo in Odysseus’ Opfer das Moment des Betrugs steckt und inwiefern sein Opfer dem ökonomischen Tausch ähnelt.

bereits das magische Schema rationalen Tausches, die Hauptthese der *Dialektik der Aufklärung*, nämlich die Dialektik von Mythos und Aufklärung.

¹⁰⁶ Für Dirk Braunstein ist dies allerdings „eine ›Win-win-Situation‹“. Der Autor behauptet, dass gerade in dieser Situation „keine Übervorteilung“ stattfindet und dass dieser Tausch die beiden Seiten „als Gewinner“ zurücklässt (vgl. Braunstein 2011, S.194).

8. 3 Opfer als Betrug – Dreifaltigkeit des Betrugs

8. 3. 1 Dialektik des Opfers – Rationalität und Irrationalität

Für Adorno stehen Betrug, List und Rationalität keineswegs im einfachen Gegensatz zur Archaik des Opfers (vgl. DA, S. 69). Er erkennt, dass in jedem Opfer ein rationales bzw. listiges und betrügerisches Element steckt. Ebenso wie bei der wissenschaftlichen, d. h. rationalen Naturbeherrschung geht es Adorno zufolge beim Opfer um die Überlistung der Naturgottheiten. Insofern, als das Opfer dazu dient, die Götter dem Primat der menschlichen Zwecke zu unterstellen und ihre Macht aufzulösen, ist es tatsächlich *immer schon* ein Betrug gewesen. Dadurch, dass die Götter mittels Opfer den Zwecken menschlicher Selbsterhaltung unterstellt werden, wird ihre Macht zugleich gebrochen. Das planvolle Unternehmen betrügt die Götter und beraubt sie ihrer Macht:

„Überlistet werden die Naturgottheiten wie vom Heros so von den solaren Göttern [...] Alle menschlichen Opferhandlungen, planmäßig betrieben, betrügen den Gott, dem sie gelten: sie unterstellen ihn dem Primat der menschlichen Zwecke, lösen seine Macht auf, und der Betrug an ihm geht bruchlos über in den, welchen die ungläubigen Priester an der gläubigen Gemeinde vollführen. List entspringt im Kultus.“ (DA, S. 68)

Zwar sind die Götter ursprünglich die Adressaten, welche durch die List betrogen werden, dennoch sind sie nicht die einzigen. Vielmehr gibt es einen *doppelten* Betrug, welcher im Opfer *per se* enthalten (DA, S. 68), im Opfer „objektiv mitgesetzt“ ist (DA, S. 69; Hervorh. d. Verf.). Die ganze Opferpraxis erweist sich in doppeltem Sinne als Betrug, denn hier werden nicht nur die Naturgottheiten übervorteilt, sondern auch die Menschen selbst. Zum ersten stellt das Opfer in einem „subjektiven“ Sinne den Betrug dar: insofern, dass die Menschen „subjektive“ Absichten haben, die Naturgottheiten zu betrügen. Zum zweiten ist aber der Betrug am Opfer „objektiv“ mitgesetzt, weil die Menschen dabei auch getäuscht werden. Einerseits dient das Opfer der Selbsterhaltung und soll die Götter übervorteilen, andererseits ist es aber gleichzeitig eine Art des Selbstverzichtes des Individuums zugunsten des Kollektivs. Weil die Opferung einzel-

ner Individuen oder ihrer Vertreter seit jeher die Funktion hatte, das Kollektive gegenüber äußeren Drohungen zu bewahren, ist die Selbstpreisgabe des Individuums in den Opferritualen eine Voraussetzung der Selbsterhaltung des Kollektivs:

„Solange Einzelne geopfert werden, solange das Opfer den Gegensatz von Kollektiv und Individuum einbegreift, solange ist objektiv der Betrug am Opfer mitgesetzt. [...] Die Institution des Opfers selber ist das Mal einer historischen Katastrophe, ein Akt von Gewalt, der Menschen und Natur gleichermaßen widerfährt.“ (DA, S. 69)

Darin besteht die „Unwahrheit des Opfers“ (DA, S. 69), welche in der *Dialektik der Aufklärung* festgestellt wird. Im Opfer steckt ein objektiver Widerspruch, welcher die ganze „symbolische Kommunikation mit der Gottheit durchs Opfer“ als unwahr, als „nicht real“ (DA, S. 69) zeigt. Dieser entsteht zwischen *Rationalität* und *Irrationalität* des Opfers, als zwei Seiten der gleichen Handlung. Während der Betrug an den Göttern die Rationalität des Opfers demonstriert, liegt im individuellen Selbstverzicht bzw. im Selbstopfer zugunsten des Kollektivs seine Irrationalität. Der Widerspruch des Opfers entfaltet sich zwischen der Selbsterhaltung mittels Magie auf der eine Seite und der magischen Selbstpreisgabe des Einzelnen ans Kollektiv auf der anderen (vgl. DA, S. 67).

Die menschliche Erfahrung der Unwahrheit des Opfers muss uralt gewesen sein, so Adorno, sie zeigt sich aber erst im Phänomen der List. Die List ist nichts anderes „als die subjektive Entfaltung solcher Unwahrheit des Opfers, das sie ablöst“ (DA, S. 69). Falls die Irrationalität des Opfers der Ausdruck dafür ist, dass die Opferpraxen länger währen als ihre (unwahre) rationale Notwendigkeit, dann ist die List folglich eine subjektive Enthüllung dieser Irrationalität. Der Widerspruch zwischen dem irrationalen und rationalen Element des Opfers drängt auf die Entfaltung eben dieses rationalen Elements im Opfer. Diese Rationalität der Opferpraxis wird unter dem weiterhin bestehenden magischen Bann zur List. In ihr drückt sich ein rationales Misstrauen gegenüber der Wirksamkeit des Opfers aus. Sie ist die *rationale* Verhaltensweise des Opfernden:

„Es ist dieser Spalt zwischen Rationalität und Irrationalität des Opfers, den die List als Griff benutzt. Alle Entmythologisierung hat die Form der unaufhaltsamen Erfahrung von der Vergeblichkeit und Überflüssigkeit von Opfern. Erweist das Prinzip des Opfers um seiner Irrationalität willen sich als vergänglich, so besteht es zugleich fort kraft seiner Rationalität.“ (DA, S. 71)

Adornos Interpretation zufolge ist jedes Opfer zwar schon immer Betrug an den Göttern gewesen, jedoch wird das betrügerische Moment im Opfer erst mit der odysseischen List zum Selbstbewusstsein erhoben. Odysseus ist ein Mann der List, er erkennt die Opferzeremonien an, folgt ihnen allerdings nur fingiert. Er ist auf der Suche nach dem Weg, die existierenden vorgeschriebenen Opferzeremonien zu respektieren und sie gleichzeitig zur Voraussetzung seiner eigenen vernünftigen Entscheidungen zu machen (vgl. DA, S. 75). Odysseus opfert sich – genauso wie es die Naturgottheiten verlangen – , nur macht er dies betrügerisch. Auf der einen Seite akzeptiert er die Opferrituale und bietet den Göttern sein Opfer an – eben wie sie das von ihm auch begehren –, andererseits fingiert er aber das Opferritual listig und opfert sich tatsächlich nur scheinbar:

„Das Moment des Betrugs im Opfer ist das Urbild der odysseischen List, wie denn viele Listen des Odysseus gleichsam einem Opfer an Naturgottheiten eingelegt sind.“ (DA, S. 67f)

Für Adorno ergibt sich somit in Odysseus' Opfer etwas Spezifisches, was sein listiges Opfer von anderen Opferpraxen der mythischen Vorzeit unterscheidet. Während alle menschlichen Opferungen den Gott, dem sie gelten, betrügen – und gleichzeitig dennoch einen Betrug am Selbst darstellen –, richtet sich die odysseische List gerade auf die Eliminierung des irrationalen Moments des Opfers, nämlich des Selbstbetrugs. Was der Listige erkennt, ist die objektive Unwahrheit und die Irrationalität des Opfers. Er zweifelt an der vorausgesetzten rationalen Seite des Opfers und versucht, sein eigenes rationales und planvolles Wirken durchzusetzen. In diesem sollen die Naturgottheiten nun *vollends* betrogen werden. Odysseus benutzt, anderes gesagt, diesen Spalt zwischen Rationalität und Irrationalität – welcher in dem Opferphänomen zu finden ist – und versucht, den Betrug an den Göttern zu *vollenden*. Durch seine List wird die Verkehrung der rationalen und betrügerischen Konstruktion des Opfers zum System seines Handelns:

„So wird auf der Stufe der odysseischen List die ungeschiedene Einheit, in der beide Momente des Betrugs im Opfer sich verbanden, aufgebrochen: die odysseische List dient objektiv dem Zweck, jenes Moment des Betrugs am Selbst, wie es das Opfer implizierte, zu eliminieren durch die Praxis eines vollendeten Betrugs an Natur.“ (Schmucker 1977, S. 25)

Dies bedeutet für Adorno, dass Odysseus' Opfer eigentlich das Opfer generell infrage stellt. Odysseus ist nämlich nicht jemand, der sein Selbst einfach opfert, sondern je-

mand, der dies in einem Kampf gegen die das Opfer bedingende mythischen Gewalten vollzieht:

„Dennoch ist er zugleich Opfer für die Abschaffung des Opfers. Seine herrschaftliche Entsagung, als Kampf mit dem Mythos, ist stellvertretend für eine Gesellschaft, die der Entsagung und der Herrschaft nicht mehr bedarf: die ihrer selbst mächtig wird, nicht um sich und andern Gewalt anzutun, sondern zur Veröhnung.“ (DA, S. 74)

* * *

An diesem Punkt mag aber zu Recht gefragt werden: Gelingt Odysseus dieser vollendete Betrug an der Natur? Zu fragen ist, ob sein Betrug an den Göttern vollständig ist oder ob sich möglicherweise auch hier immer noch ein Residuum an Selbstopfern findet. Ergibt sich vielleicht aus Odysseus' rationalem Handeln trotzdem etwas Irrationales? Für Adorno geht es im Mythos im Wesentlichen um *mimetische* Versuche der Naturbeherrschung. Der Zauberer oder der Priester will die Schrecken der Natur bannen und die Naturmächte beeindrucken, indem er sich ihnen anzugleichen probiert: „Die Zauberei ist wie die Wissenschaft auf Zwecke aus, aber sie verfolgt sie durch Mimesis, nicht in fortschreitender Distanz zum Objekt.“ (DA, S. 27) Im Unterscheid zur Zauberei bedient sich Odysseus schlechthin seiner List und versucht, die Naturmächte *rational* zu beherrschen. Dennoch erfolgt die Naturbeherrschung im Falle der odysseischen List, genauso wie beim Priester oder Zauberer, durch eine Nachahmung der Natur. Als Organ der Selbsterhaltung findet die List ihr Schema in einer Angleichung:

„Es ist die Formel für die List des Odysseus, daß der abgelöste, instrumentale Geist, indem er der Natur resigniert sich einschmiegt, dieser das Ihre gibt und sie eben dadurch betrügt.“ (DA, S. 76)¹⁰⁷

In der rationalen List spiegelt sich das Verhältnis von Geist und psychischer Kraft zu den Naturkräften wider. Der Mensch als der Träger des Geistes ist der Befehlende, jedoch ist er auch der physisch Schwächere gegenüber der Natur. Vor ihren Gewalten, gegen die er um sein Leben kämpfen muss, steht er körperlich ohnmächtig da. In diesem Sinne enthält die Natur die Superiorität, und der „naturbeherrschende Geist“ muss diese Superiorität vindizieren. Trotzdem muss er sich vor der Natur schützen. Weil sei-

¹⁰⁷ In der *Negativen Dialektik* identifiziert Adorno die List „mit dem ältesten Medium der Aufklärung“ (ND, S. 144f).

ne Körperstärke dafür nicht reicht, findet er im Geist die Art und Weise, sich am Leben zu erhalten. Er weiß, dass seine Begierde nicht der Vater des Gedankens sein soll und dass er seiner körperlichen Kraft entsagen muss:

„Selbsterhaltung und Körperstärke sind auseinandergetreten: die athletischen Fähigkeiten des Odysseus sind die des Gentleman, der, praktischer Sorgen bar, herrschaftlich-beherrscht trainieren kann. Die von der Selbsterhaltung distanzier- te Kraft gerade kommt der Selbsterhaltung zugute [...] Nur eine bewußt gehand- habte Anpassung an die Natur bringt diese unter die Gewalt des physisch Schwächeren.“ (DA, S. 75)

Das Problem liegt also in der Tatsache, dass die Ratio sich selbst als eine Art der An- passung an die Natur, als Mimesis aufzeigt:

„Die Ratio, welche die Mimesis verdrängt, ist nicht bloß deren Gegenteil. Sie ist selber Mimesis: die ans Tote. Der subjektive Geist, der die Beseelung der Natur auflöst, bewältigt die entseelte nur, indem er ihre Starrheit imitiert und als ani- mistisch sich selber auflöst.“ (DA, S. 75f)

Hier liegt „der Doppelcharakter des Opfers“ (DA, S. 67) bzw. die irrationale Seite des odysseischen Betrugs. Während sein Opfer *subjektiv* dem Zweck eines vollendeten Be- trugs an den Göttern dient, enthält es allerdings *objektiv* immer noch ein Moment des Betrugs am Selbst. Odysseus' Handeln bleibt dem mythischen Gesetz untergeordnet, und zwar insofern, dass er – um zu überleben – seine eigene innere Natur unterdrücken muss. Um sein immer noch schwaches und körperlich ohnmächtiges Selbst zu erhalten, so die These Adornos, bedient sich Odysseus seiner Rationalität bzw. seiner List. Diese ist das „Organ des Selbst, Abenteuer zu bestehen, sich wegzuwerfen, um sich zu behal- ten“ (DA, S. 66). Weil Odysseus den Kampf mit der Natur und den Naturgottheiten nicht gewinnen kann, muss er die bestehenden Opferrituale anerkennen und selbst etwas opfern. Um die unendlich stärkeren Naturmächte zu beherrschen, fügt Odysseus seiner eigenen Natur Gewalt zu. Er schmiegt sich der Natur und ans Tote an, und in dieser Angleichung ans Tote erstickt er seine eigene Natur und betrügt somit auch sich selbst. Mit anderen Worten: Der Listige tritt dem Mythos entgegen, indem er sich rational be- müht, jedes Moment des mythischen, irrationalen Kreislaufs zu vermeiden. Allerdings gerät er damit selbst in eine Falle. Er versucht, sich von der vorrationalen und vorindi- vidualistischen Naturwelt zu befreien, bleibt aber selbst in dieser gefangen:

„Der Listige überlebt nur um den Preis seines eigenen Traums, den er abdingt, indem er wie die Gewalten draußen sich selbst entzaubert.“ (DA, S. 76)

Somit hat Odysseus' listige Strategie letzten Endes genauso wie die gesamte menschliche Opferpraxis eine Schwachstelle. Die List der Selbsterhaltung durch Selbstbeherrschung führt Odysseus schließlich zur Verleugnung der Natur in sich selbst. Im Versuch, seiner eigenen Schwäche durch die Rationalität zu begegnen, scheitert Odysseus letztendlich mit dem Opfer des Selbst. Sein beharrliches Selbst, welches in der Überwindung des Opfers entspringt, vollzieht selbst wieder ein Opferritual. Die Feindschaft des Selbst gegen das Opfer schließt letzten Endes ein Opfer des Selbst ein (vgl. DA, S. 72). Im Falle des Odysseus' entzieht sich der Held dem Opfer, indem er sich selbst opfert (vgl. DA, S. 73). Trotz seiner Versuche, die Götter völlig zu überlisten, tritt Odysseus für Adorno nicht nur als Priester, sondern letztlich auch als Opfer auf:

„Odysseus selber fungiert als Opfer und Priester zugleich. Durch Kalkulation des eigenen Einsatzes bewirkt er die Negation der Macht, an welche der Einsatz geschieht. So dingt er sein verfallenes Leben ab.“ (DA, S. 69)

Es handelt sich somit beim Fall des *listigen* Opfers ebenso wie bei allen menschlichen Opferungen um einen doppelten Betrug des Opfers. Beim Opfer von Odysseus werden zwar die Götter betrogen, aber letzten Endes auch Odysseus selber. Auch hier zeigt sich die gleiche Dialektik und „Unwahrheit des Opfers“ (DA, S. 69). Odysseus hat sich selbst betrogen und dieser Betrug wird zum Element seines Charakters:

„In der Unwahrheit der List wird der im Opfer gesetzte Betrug zum Element des Charakters, zur Verstümmelung des ›Verschlagenen‹ selber, dessen Physiognomie von den Schlägen geprägt ward, die er zur Selbsterhaltung gegen sich führte.“ (DA, S. 74)

Damit ist nach Adorno die Dialektik des Opfers bestimmt: Das rationale Moment des Betrugs an den Naturgottheiten dringt in das irrationale Moment des Opfers ein. Ein Betrug an den Göttern in Gestalt des Opfers stellt gleichzeitig den Betrug am Selbst dar. Auf der magischen Stufe der Opferpraxis ist jeder Betrug an den Naturgewalten zugleich eine Gewalt gegen sich selbst, jeder Betrug an der Natur ebenso sehr ein Betrug des Menschen an sich selbst. „Die magische Selbstpreisgabe des Einzelnen ans Kollektiv“ impliziert „einen objektiven Widerspruch, der auf die Entfaltung gerade des rationalen Elements im Opfer drängt“ (DA, S. 67).

8. 3. 2 Odysseus' Opfer als Vorform des bürgerlichen Tausches und der Betrug der anderen

Im „homerische[n] Geschenk“ (DA, S. 67) erkennt Adorno „die Entfaltung gerade des rationalen Elements im Opfer“ (DA, S. 67). Odysseus handelt rational und planvoll zum Zwecke seiner Selbsterhaltung. Auch wenn er sich den Göttern opfert, bleibt seine Handlung zweckrational und am Überleben orientiert. Denn er opfert sich nicht umsonst, sondern um etwas zurückzubekommen. Odysseus bringt den Göttern das Opfer dar, wengleich sein Opfer eine Versicherung vor ihnen ist (vgl. DA, S. 67). Er bietet eine Gabe an, welche eine Erwidernng, d. h. eine Gegengabe erfordert. Der Gast gibt ein Geschenk, das ihm einen äquivalenten Gegengefallen einbringen soll. Das heißt, dass in der Handlung des Odysseus die implizite Erwartung einer Kompensation steckt. Das homerische Gastgeschenk ist eine Form der Bezahlung, welche mit einer Gegenleistung rechnet. Hier erhält der Wirt entweder „real oder symbolisch den Gegenwert seiner Leistung“, und „der Gast eine Wegzehrung, die ihn grundsätzlich dazu befähigen soll, nach Hause zu gelangen“ (DA, S. 67).

Nach Adorno ist diese Erwartung der Gegenleistung für das Gegebene das, was dem „homerischen Gastgeschenk“ den *Tauschcharakter* verleiht. Basis jedes rationalen Tausches ist „die Behauptung der Äquivalenz des Getauschten“ (Adorno, GS 8/1, S. 307). In jedem Tausch wird etwas gegeben, um ein Äquivalent zurückzubekommen. Weil Odysseus selbst in „Äquivalenzbegriffen“ (DA, S. 67) denkt, steht seine Handlung im Rahmen eines äquivalenten Tausches: „Auch wenn die erwartete Gegenleistung nicht in unmittelbarer, dinglicher Form erbracht wird, so ist sie wenigstens antizipiert.“ (Kager 1988, S. 110) Odysseus antizipiert diese Gegenleistung und überbringt den Göttern sein Opfer als eine Form des Äquivalenztausches. Im seinem Gastgeschenk kündigt sich „das Prinzip des Äquivalents an“ (DA, S. 67). Daher schließt Adorno: „Die Abdingung des Opfers durch selbsterhaltende Rationalität ist Tausch nicht weniger, als das Opfer es war.“ (DA, S. 71)

Allerdings wird im Fall des Odysseus das Äquivalent verleugnet, denn in seinem „rational gewordenen Trotz“ (DA, S. 77) versucht Odysseus, die Götter zu betrügen. Anstatt sich selbst wirklich zu opfern, offeriert Odysseus den Gottheiten sein Opfer als einen

Tausch. In diesem Tausch sollen sie letztendlich übervorteilt werden. Es handelt sich hier um eine disproportionale Entlohnung. Odysseus opfert zwar etwas, aber nicht das, was von ihm erwartet wird. Ihm geht es darum, den Göttern etwas anzubieten, was dem Gegenwert nicht entspricht. Indem er den Naturgottheiten schmeichelt und seine eigenen Bedürfnisse als die ihren unterstellt, versucht Odysseus, sie als Handelspartner auf seine eigene Ebene zu ziehen. Durch Kalkulation des eigenen Einsatzes negiert er ihre Macht, die um ihren Anspruch gebracht wird. Was Odysseus dabei erreichen will, ist, dem Schicksal des Mythos zu entgehen und das Gesetz des äquivalenten Tausches zu vermeiden. Durch sein Opfer führt Odysseus sozusagen einen ungerechten Tausch durch, um den besseren Teil für sich zu erhalten. Er will die Götter gewinnen und zu seinen Gunsten beeinflussen. Er führt solch einen Tausch durch, bei dem der Vertrag erfüllt wird und die Götter trotzdem überlistet werden. Anstatt sich vollständig zu opfern, bietet er den Göttern ein Gastgeschenk an, welches schließlich etwa die Mitte zwischen Opfer und Tausch ausmacht:

„Nur zuweilen freilich tritt er als Tauschender auf. Dann werden Gastgeschenke gegeben und genommen. Das homerische Gastgeschenk hält die Mitte zwischen Tausch und Opfer.“ (DA, S. 66f)

Was die odysseische List bewirkt, ist daher ein nicht-äquivalenter Äquivalenztausch – ein Tausch, in dem eine Diskrepanz, eine Asymmetrie, besteht. In diesem Sinne ist sie „das Mittel eines Tausches, wo alles mit rechten Dingen zugeht, wo der Vertrag erfüllt wird und dennoch der Partner betrogen“ (DA, S. 79). Dadurch ähnelt Odysseus' Tausch dem des zivilisierten Reisenden, der die bunten Glasperlen für Elfenbein tauscht (vgl. DA, S. 66). So „wie einmal der zivilisierte Reisende die Wilden“ (DA, S. 66) übervorteilt der „weltreisende Odysseus“ (DA, S. 80) die Götter, indem er ihnen kein wirkliches Äquivalent gibt. Zwar erreichen hier die beiden Parteien „einen subjektiven Gewinn“ (Braunstein 2011, S. 195), dennoch steckt in diesem Tausch (wie auch in dem des zivilisierten Reisenden) objektiv eine Übervorteilung.

Dass Odysseus' Tausch objektiv Betrug darstellt, beweist die Tatsache, dass die von ihm überlisteten Naturgottheiten nach dem Akt des Opfers verschwinden müssen. Gerade weil sie in einem nicht-äquivalenten Äquivalenztausch unterliegen, ist der Bann des Mythos unterbrochen. Sowohl die Sirenen als auch die Sphinx aus dem *Ödipus*-Epos, müssen letzten Endes entschwinden: „Was Odysseus hinter sich ließ, tritt in die Schattenwelt“ (DA, S. 49). Weiterhin schweigt das Epos

„darüber, was den Sängerinnen widerfährt, nachdem das Schiff entschwunden ist. In der Tragödie aber müßte es ihre letzte Stunde gewesen sein, wie die der Sphinx es war, als Ödipus das Rätsel löste, ihr Gebot erfüllend und damit sie stürzend.“ (DA, S. 78)¹⁰⁸

* * *

Weil Odysseus' Opfer den ersten nicht-äquivalenten Tausch darstellt, repräsentiert es für Adorno die Vorform des bürgerlichen Tausches und Odysseus selbst das „Urbild des bürgerlichen Individuums“ (DA, S. 61). In seinem listigen Umgang mit den Göttern bzw. in seinem rationalen Handeln entdeckt Adorno das Urbild der Warenwirtschaft oder die spätere „bürgerliche Ökonomik“ (DA, S. 81). Im Opfer des Odysseus sieht er ein exemplarisches Modell des bürgerlichen Tausches und in Odysseus selbst die allegorische Gestalt für die Entstehung des bürgerlichen Subjekts. Odysseus wird zum ersten identifizierbaren Bürger, zum frühkapitalistischen Urbürger.

Allerdings ist hier zu beachten, dass damit nicht der Bürger im Sinne von *Citoyen* – nicht der Bürger als ein freies und gleiches Mitglied des Staats – gemeint ist, sondern eher der Bürger als *Bourgeois*. Odysseus ist Urbürger insofern, als seine Denkweisen und Charaktereigenschaften denen des modernen *Bourgeois*, d. h. des neuen Eigentümers und Unternehmers ähneln. Er ist das Urbild des modernen Bürgers im Sinne einer auf Unabhängigkeit gerichteten Monade bzw. im Sinne eines auf die finanzielle Unabhängigkeit ausgerichteten Besitzers:

„Mit dem Ende des Nomadentums ist die gesellschaftliche Ordnung auf der Basis festen Eigentums hergestellt. Herrschaft und Arbeit treten auseinander. Ein Eigentümer wie Odysseus ›leitet aus der Ferne ein zahlreiches, peinlich geglie-

¹⁰⁸ Demnach kann hier auch keine Rede von einem subjektiven Gewinn sein, mit dem die beiden Seiten des Vertrages zufrieden aus dem Tausch hervorgehen können. Höchstens kann man sagen, dass Odysseus der einzige ist, der einen subjektiven Gewinn erreicht hat, während seine Handelspartner das ihre tatsächlich nicht bekommen haben. Dirk Braunstein behauptet das Gegenteil. Er denkt, dass Odysseus' Tausch beide Seiten des Tausches als Gewinner lässt (vgl. Braunstein 2011, S. 194). Für ihn ist die Äquivalenz nicht dann hergestellt, „wenn die Tauschenden leidlich zufrieden aus dem Tausch hervorgehen, sondern wenn der gesellschaftliche bestimmte Wert auf beiden Seiten der Tauschgleichung gleich ist.“ (Ebd., S. 195) Adornos gewähltes Beispiel des Odysseus'-Opfers belegt für Braunstein nicht, dass es in der Vorzeit um *gleich um gleich* ging, sondern zeigt, dass so getauscht wurde, dass beide Parteien einen subjektiven Gewinn erreichten (vgl. ebd., S. 195). In diesem Zusammenhang behauptet Braunstein, dass die Bedeutung von Äquivalenz und Vergleichbarkeit im *Odysseus*-Kapitel auf eine unvermittelte Tauschhandlung beschränkt bleibt und dass Adorno damit in der *Dialektik der Aufklärung* bei einer subjektiven Wertlehre bleibt.

iertes Personal von Ochsenhirten, Schäfern, Schweinehirten und Dienern [...]“
(DA, S. 30)¹⁰⁹

Der odysseische rationale Umgang mit den Naturgottheiten und seine Listen korrespondieren mit der *Ratio des Bürgertums*. Odysseus ist eben jemand, der um seiner Selbsterhaltung willen rational und gezielt vorgeht. Ebenso wie das Handeln des bürgerlichen Besitzers charakterisiert sich sein Handeln durch das planvolle, rationale Unternehmen, welches primär auf das Überleben ausgerichtet ist. Die Art und Weise, wie Odysseus mit der Natur umgeht, ist wesentlich mit den Formen des bürgerlichen Wirtschaftshandels beschreibbar. Odysseus ist jemand, der schon in der mythischen Zeit bestimmte rationale und damit auch ökonomische Handlungsweisen – welche eher spezifisch für die moderne bürgerliche Wirtschaft sind – praktiziert. Der kalkulierende Odysseus versucht, seine Partner den eigenen Zwecken und egoistischen Zielen zu unterwerfen. Er lebt daher nach einem Prinzip, welches auch für die bürgerliche Gesellschaft konstitutiv ist, nämlich nach dem Prinzip des *Betrugs*:

„Odysseus lebt nach dem Urprinzip, das einmal die bürgerliche Gesellschaft konstituierte. Man hatte die Wahl, zu betrügen oder unterzugehen. Betrug war das Mal der Ratio, an dem ihre Partikularität sich verriet. Daher gehört zur universalen Vergesellschaftung, wie sie der Weltreisende Odysseus und der Solofabrikant Robinson entwerfen, ursprünglich schon die absolute Einsamkeit, die am Ende der bürgerlichen Ära offenbar wird.“ (DA, S. 80f)

Laut der *Dialektik der Aufklärung* steht die Menschheit tatsächlich schon immer vor der unausweichlichen Wahl: betrügen oder selber zum Opfer des Betrugs werden. Die Naturmächte überlisten und beherrschen zu können oder von ihnen selber beherrscht zu werden waren und sind die Alternativen, sowohl für die Menschen der mythischen Vorzeit als auch für die der modernen bürgerlichen Warenwirtschaft:

„Die Menschen hatten immer zu wählen zwischen ihrer Unterwerfung unter Natur oder der Natur unter das Selbst. Mit der Ausbreitung der bürgerlichen Warenwirtschaft wird der dunkle Horizont des Mythos von der Sonne der kalkulierenden Vernunft aufgehellt, unter deren eisigen Strahlen die Saat der neuen Barbarei heranreift.“ (DA, S. 49)

¹⁰⁹ Hier zitieren Adorno und Horkheimer aus Glotz 1938, S. 140. Über die Bedeutung des Eigentums für die Individualität vgl. auch Adorno, GS 11/d, S. 395. An dieser Stelle behauptet Adorno, dass das Subjekt „seine primäre Erfahrung als Eigentum hütet [...]“

Allerdings impliziert das Prinzip „zu betrügen oder unterzugehen“ (DA, S. 80) in der bürgerlichen Warenwirtschaft die Unterwerfung der Natur in einem weiteren Sinne, denn hier werden nicht die Naturgötter betrogen, sondern vor allem die Menschen selber. Wie die Menschen schon immer das Risiko eingehen mussten, entweder die Natur dem Selbst zu unterwerfen oder unterzugehen, hat der moderne *Bourgeois* mit der Ausbreitung der bürgerlichen Warenwirtschaft die Wahl: die anderen Menschen zu betrügen oder von diesen betrogen zu werden. Wie einerseits Odysseus nur um den Preis eines Risikos seine Abenteuer überstehen kann, darf andererseits der *Bourgeois* innerhalb einer Konkurrenzwirtschaft genauso nur um diesen Preis überleben. Was Odysseus macht, hat die spätere bürgerliche Ökonomik im Begriff des Risikos festgehalten: „Vom Standpunkt der entwickelten Tauschgesellschaft und ihrer Individuen aus sind die Abenteuer des Odysseus nichts als die Darstellung der Risiken, welche die Bahn zum Erfolg ausmachen.“ (DA, S. 80) In seiner kalkulierenden Vernunft ist der listige Odysseus „schon der homo oeconomicus, dem einmal alle Vernünftigen gleichen: daher ist die Odyssee schon eine Robinsonade“ (DA, S. 80).

Somit gibt es für Adorno etwas, was Odysseus' und Robinsons' Handeln gewissermaßen im Grunde ausmacht, was es ermöglicht, die *Odyssee* mit der Robinsonade schlechthin zu vergleichen. Die beiden prototypischen Schiffbrüchigen, „der Weltreisende Odysseus und der Solofabrikant Robinson“ (DA, S. 80), haben mit dem modernen *Bourgeois* etwas Wesentliches gemeinsam. Diese entscheidende Gemeinsamkeit besteht dennoch weder in der Tatsache, dass die beiden Protagonisten einen starken Hang zum Meer, zur Schifffahrt sowie zum Weg nach Hause pflegen, noch darin, dass sie beide ihre Vernunft benutzen, um die Natur zu beherrschen. Sie besteht vielmehr darin, dass sie mit ihrem Handeln ein betrügerisches Prinzip verkörpern:

„Die beiden prototypischen Schiffbrüchigen machen aus ihrer Schwäche – der des Individuums selber, das von der Kollektivität sich scheidet – ihre gesellschaftliche Stärke. Dem Zufall des Wellengangs ausgeliefert, hilflos isoliert, diktiert ihnen ihre Isoliertheit die rücksichtslose Verfolgung des atomistischen Interesses. Sie verkörpern das Prinzip der kapitalistischen Wirtschaft, schon ehe sie sich eines Arbeiters bedienen [...]“ (DA, S. 80)

An dieser Stelle mag jedoch gefragt werden: Was ist „das Prinzip der kapitalistischen Wirtschaft“ in der Tat? In der *Dialektik der Aufklärung* wird betont, dass Odysseus nach dem Urprinzip der bürgerlichen Gesellschaft, „zu betrügen oder unterzugehen“ (DA, S. 80), lebt bzw. dass Odysseus und Robinson „das Prinzip der kapitalistischen Wirt-

schaft“ verkörpern, „schon ehe sie sich eines Arbeiters bedienen“ (DA, S. 80). Dennoch scheint dieses Prinzip hier immer noch vage und unkonkret. Eine mögliche Interpretation bietet aber Adorno in seiner frühen Fassung von *Odysseus oder Mythos und Aufklärung*. Hier behauptet er, Odysseus und Robinson „verkörpern das Prinzip der Ausbeutung schon ehe sie einen zum Ausbeuten haben“ (GEO, S. 63). Um das Element der Ausbeutung hervorzuheben, wird hier auch betont, dass die odysseische Ohnmacht gegenüber der Natur gerade durch die „Aneignung des Mehrwerts“ durch den Reisenden legitimiert wird:

„Der Raub des Seefahrers oder der Betrug im Gelegenheitstausch wird gerechtfertigt, indem die Unternehmung in ein Naturverhältnis zurückübersetzt wird, wo der, welcher in der Tat längst der Stärkere ward, als Schwächerer erscheint. Die Wehrlosigkeit des Odysseus gegenüber der Meeresbrandung soll die *Aneignung des Mehrwerts* durch den Reisenden legitimieren.“ (GEO, S. 63; Hervorh. d. Verf.)¹¹⁰

Meines Erachtens kann man davon ausgehen, dass es sich hier um ein und dasselbe Prinzip handelt. Wenn Adorno an einer Stelle behauptet, Odysseus und Robinson „verkörpern das Prinzip der kapitalistischen Wirtschaft, schon ehe sie sich eines Arbeiters bedienen“, und an der anderen, sie „verkörpern das Prinzip der Ausbeutung, schon ehe sie einen zum Ausbeuten haben“, dann meint er damit nichts anderes als das Prinzip der „kapitalistischen Aneignung des Mehrwerts im Tausch“ (Adorno, GS 10/h, S. 636) bzw. das Prinzip des Äquivalenzttausches selbst:

„Denn der Äquivalententausch bestand von alters her gerade darin, daß in seinem Namen Ungleiches getauscht, der Mehrwert der Arbeit appropriiert wurde.“ (ND, S. 150; vgl. auch GEO, S. 63)

Dass besagtes Prinzip nichts anders als das Prinzip des Äquivalenzttausches, d. h. das Tauschprinzip selbst ist, bestätigt sich eindeutig in Adornos späteren Vorlesungen. In *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* behauptet er, „daß ja das ganze Leben in der entfalteten bürgerlichen Gesellschaft unter dem Tauschprinzip steht“ (NS

¹¹⁰ In der *Dialektik der Aufklärung* ist diese Textstelle wesentlich verändert worden: „Ihre Ohnmacht der Natur gegenüber fungiert bereits als Ideologie für ihre gesellschaftliche Vormacht. Die Wehrlosigkeit des Odysseus gegenüber der Meeresbrandung klingt wie die Legitimation der Bereicherung des Reisenden am Eingeborenen.“ (DA, S. 80) In seinem Vorwort zu Theodor W. Adornos *Geschichtsphilosophischem Exkurs zur Odyssee (Frühe Fassung von Odysseus oder Mythos und Aufklärung)* weist Rolf Tiedemann darauf hin, dass ein großer Teil der Änderungen und vor allem der Kürzungen wohl von Horkheimer veranlasst wurde. Über die Veränderungen des *Odysseus*-Kapitels in der *Dialektik der Aufklärung* vgl. Tiedemann 1992a, S. 37.

IV/13, S. 75). In den *Philosophischen Elementen einer Theorie der Gesellschaft* werden „die Urprinzipien der bürgerlichen Gesellschaft“ als „Tausch“, „Arbeitsteilung“ und „wechselseitige Befriedigung von Gütern“ (NS IV/12, S. 40) bestimmt. Überdies beschreibt Adorno hier die Kategorien von Tausch und Arbeitsteilung als „Herrschaftsformen in ihrer Organisation“ (NS IV/12, S. 40), was dafür spricht, dass er aus dem Phänomen des Tausches die Widersprüche der bürgerlichen Wirtschaft und der durch sie „vermittelte[n] Herrschaft von Menschen über Menschen“ (ND, S. 101) aufzuzeigen versucht. Insofern, dass er Odysseus' Opfer als einen Betrug um das Äquivalent oder besser gesagt als einen nicht-äquivalenten Äquivalenztausch betrachtet, interpretiert er das homerische Gastgeschenk als ein vorweltliches Muster des bürgerlichen Tausches und Odysseus als das Urbild des Bürgers. Odysseus' Handeln dient ihm als Musterbild des Prinzips der bürgerlichen Wirtschaft und schließlich als ein mythisches Modell für die durch Tausch geregelte gesellschaftliche Herrschaft. In diesem Kontext ist bemerkenswert, dass Adorno bereits in seiner frühen Fassung des Exkurses *Odysseus oder Mythos und Aufklärung* betont, dass der von den „Priesterkasten behauptete Zusammenhang zwischen Opfer und Gnade“ nicht so sehr „der Beschwörung der Natur“ dient, sondern in der Tat „der Herrschaft über die Menschen“ (GEO, S. 51).

Inwiefern der Tausch nach Äquivalenten die gesellschaftlichen Beziehungen im Sinne von Herrschaftsverhältnissen regelt und inwieweit er in die unmittelbaren Formen von Gewalt, Aneignung und Herrschaft übergeht, bleibt an diesem Punkt noch eine offene Frage. Diese möchte ich im Folgenden weiter diskutieren. Das folgende Kapitel macht sich zu Aufgabe, den Zusammenhang zwischen dem Äquivalenztausch und Machtverhältnissen zu erklären.

9 Tausch und Machtverhältnisse

9.1 Lüge des Äquivalenzprinzips

Dass Adorno in der Geschichte keinen gerechten und fairen Tausch findet, bestätigt sich durch zahlreiche, in verschiedenen Aufsätzen verstreute Äußerungen. In seiner Kulturkritik vergleicht er Kultur und Tausch und schreibt: „Mit der Kultur geht es genau wie mit dem fairen und gerechten Tausch, sie hält nicht, was sie verspricht, sie ist immer zu wenig.“ (Adorno, 2003a, S. 11) In dem bekannten Fragment aus der *Minima Moralia*, „Kind mit dem Bade“, erklärt Adorno den gleichen Zusammenhang zwischen Kultur und Tausch. Hier hebt er hervor, dass eines der wichtigsten Motive der Kulturkritik die Lüge ist, und dies sogar in einem doppelten Sinne. Die Kultur selbst ist nämlich durch die doppelte Lüge bestimmt: Sie täuscht nicht nur „eine menschenwürdige Gesellschaft [...], die nicht existiert“ vor, sondern verdeckt noch dazu die „materiellen Bedingungen“ (MM, S. 48) des Lebens: „Mit Trost und Beschwichtigung“ diene sie in der Tat dazu, „die schlechte ökonomische Bestimmtheit des Daseins am Leben zu erhalten.“ (MM, S. 48)

Allerdings – und das hebe ich hier hervor – existiert für Adorno genauso „die Lüge der Warenwelt“ (MM, S. 49). Diese besteht in der Unwahrheit des „fairen“ und „gerechten“ Tauschens, welche die Welt des Tauscherts verspricht. Die Welt des Tausches sei selbst eine Lüge: insofern, als nie wirklich Äquivalente getauscht werden. Indem wiederum die Kultur diese Lüge verleugnet, enthält sie schließlich neben dem Element der Lüge auch das Element der Wahrheit:

„Nennt man die materielle Realität die Welt des Tauscherts, Kultur aber, was immer dessen Herrschaft zu akzeptieren sich weigert, so ist solche Weigerung zwar scheinhaft, solange das Bestehende besteht. Da jedoch der freie und gerechte Tausch selber die Lüge ist, so steht was ihn verleugnet, zugleich auch für die Wahrheit ein.“ (MM, S. 49)

Auch in der *Negativen Dialektik* ist der Tausch in gewissem Sinne als Lüge betrachtet. Hier konkretisiert aber Adorno die These folgendermaßen: Der gerechte Tausch bleibt immer nur ein Ideal des freien Tausches und ist bis heute nur eine Verschleierung für

Ausbeutung, weil in deren Namen nur das Nicht-Äquivalente und das Ungleiche getauscht werden. Im Namen des Äquivalenzttausches wird eigentlich seit jeher in Wirklichkeit nur Ausbeutung betrieben und die Appropriation des Mehrwerts der Arbeit legitimiert:

„Denn der Äquivalententausch bestand von alters her gerade darin, daß in seinem Namen Ungleiches getauscht, der Mehrwert der Arbeit appropriiert wurde.“ (ND, S. 150)

„Der Tausch hat als Vorgängiges reale Objektivität und ist zugleich objektiv unwahr, vergeht sich gegen sein Prinzip, das der Gleichheit.“ (ND, S. 190)

Von welcher Gleichheit ist hier die Rede? Ein Unternehmer, der in der Konkurrenz nicht zurückbleiben möchte, muss nach Adorno in solcher Weise kalkulieren, „daß ihm der unvergütete Teil des Ertrags fremder Arbeit als Profit zufällt, und muß denken, dabei gleich um gleich – die Arbeitskraft gegen ihre Reproduktionskosten – zu tauschen [...]“ (ND, S. 47). Dieses *gleich um gleich* stellt für Adorno allerdings nicht das „wahrhaft Gleiche“ dar, denn in der Gleichung der Arbeitskraft und ihrer Reproduktionskosten wird der Ertrag der Arbeit verkürzt und Profit bzw. Mehrwert geschaffen. Dementsprechend wird hier nicht „wahrhaft Gleiches“ getauscht, sondern tatsächlich das „Ungleiche“. Das Problem liegt gerade in der „Appropriation des Mehrwerts“ (Adorno, GS 11/e, S. 417), und damit auch in der Reduktion menschlicher Arbeit und auf der Abstraktion der durchschnittlich-notwendigen Arbeitszeit: „Würde keinem Menschen mehr ein Teil seiner lebendigen Arbeit vorenthalten, so wäre rationale Identität erreicht.“ (ND, S. 150) Adorno behauptet in diesem Zusammenhang, dass der Tausch in einer richtigen Gesellschaft erfüllt sein würde, d. h. „keinem würde der Ertrag seiner Arbeit verkürzt“ (ND, S. 291). Auch laut den *Diskussionsprotokollen* kann erst „in einer nicht ausbeutenden Gesellschaft der Tausch als äquivalenter Tausch realisiert werden.“ (BGE, Protokoll von Hegger vom 24. 1. 1966, 7; zitiert nach Braunstein 2011, S. 347) Schließlich bleibt das Versprechen des Glücks laut der *Dialektik der Aufklärung* eine Lüge, „solange es Klassen gibt“ (DA, S. 196).

Für Adorno stellt sich davon ausgehend die weiterreichende Frage: Warum ist es in der Tat „von alters her“ so gewesen, dass im Namen von Gleichheit immer das Ungleiche getauscht und der Mehrwert der Arbeit appropriiert wurde? Um diese Frage zu beantworten, versucht Adorno in seinen späteren Texten, die bereits in der *Dialektik der Aufklärung* begonnene Analyse des Tausches zu erweitern. So wird in der Vorlesung *Ein-*

leitung in die Soziologie gefragt, ob der Äquivalenztausch *als solcher* immer schon ein nicht-äquivalenter Tausch gewesen ist und ob der Tausch und das mit ihm verbundene Äquivalenzprinzip *an sich* einen Betrug darstellen. Adorno richtet die Aufmerksamkeit also auf das Phänomen des Tausches selbst und auf die Frage, ob im Äquivalenztausch der Betrug nicht seinem Wesen nach integriert ist:

„wenn Sie zwei Objekte gegeneinander tauschen wollen, und wenn Sie dabei – und das liegt ja im Begriff des Tausches drin – nach Äquivalenten tauschen wollen, wenn also nicht der eine bei diesem Tausch mehr bekommen soll als der andere – ob nicht im Tausch selber diese Überschreitung des Äquivalents drinsteckt [...]“. (NS IV/15, S. 58)

Die Äquivalenz liegt ja, wie oben schon diskutiert, wesentlich im Tausch. Im Begriff des Tausches ist das Äquivalenzprinzip mitgesetzt. Es wird vorausgesetzt, dass die Objekte gegeneinander nach Äquivalenten getauscht werden und dass die beiden Parteien das ihre bekommen sollen: Jedem soll nicht mehr und nicht weniger als dem anderen zustehen. In diesem Sinne schließt jeder Tauschakt notwendigerweise eine Reduktion der getauschten Güter auf ein Äquivalent ein. Allerdings liegt das Problem des gerechten Tausches für Adorno eben im Tauschprinzip selber, in diesem *gleich um gleich* des Tauschens oder im Prinzip der Reziprozität. An vielen verschiedenen Stellen redet Adorno vom „Betrug des Gleich um Gleich“ (Adorno, GS 7, S. 350), vom „Gleich um Gleich der Gewalt“ (Adorno, GS 10/j, S. 770) oder vom „verruhten Zusammenhang des Gleich um Gleich“ (ND, S. 371). Schließlich vergleicht er das Äquivalenzprinzip wie auch das „Bedürfnis, Gleiches gegen Gleiches zu tauschen“ (NS IV/15, S. 59) mit einer Schicksalhaftigkeit: „Im Gleich um Gleich [...] ist so wenig Raum für das sich bildende Andere wie im Bann von Schicksal.“ (ND, S. 216)

Somit verweist Adorno nicht nur auf den Betrug bei den kapitalistischen Formen des Tausches, nämlich „bei der kapitalistischen Aneignung des Mehrwerts im Tausch der Ware Arbeitskraft gegen deren Reproduktionskosten“, sondern auch auf die „Lüge der Gleichheit“ im Allgemeinen (Adorno, GS 10/h, S. 636, vgl. auch NS IV/13, S. 238). In dem bekannten Aufsatz *Fortschritt* deckt er die „Doktrin des Gleich um Gleich“ (Adorno, GS 10/h, S. 636) selber als Lüge auf. Demnach hat es schon immer und nicht erst seit den kapitalistischen Formen der Wirtschaft beim Tausch einen Betrug gegeben. Der stärkere Kontrahent des Tauschvertrags habe „von je“ mehr als der schwächere bekommen, weil die Lehre vom *gleich um gleich* von Anfang an eine Lüge gewesen sei:

„Zugleich aber ist die Behauptung von Fortschritt, die dem Prinzip widerstreitet, soweit wahr, wie die Doktrin des Gleich um Gleich Lüge ist. Von je, gar nicht erst bei der kapitalistischen Aneignung des Mehrwerts im Tausch der Ware Arbeitskraft gegen deren Reproduktionskosten, empfängt der eine, gesellschaftlich mächtigere Kontrahent mehr als der andere. Durch dies Unrecht geschieht im Tausch ein Neues, wird der Prozeß, der die eigene Statik proklamiert, dynamisch. Die Wahrheit der Erweiterung zehrt von der Lüge der Gleichheit.“ (Adorno, GS 10/h, S. 636)

Mit anderen Worten gesagt: Nicht der Tausch in seinen historisch-empirischen Formen, sondern das Gesetz des Äquivalenztausches selber ist trügerisch. Adorno stellt fest, dass im Namen des freien und gerechten Tausches seit jeher unfrei und ungerecht getauscht wurde. Im Namen der Gleichheit entsteht das Ungleiche, weil das Prinzip der Äquivalenz an sich widersprüchlich ist: „[S]olange Gleichheit als Gesetz herrscht, wird der Einzelne um Gleichheit betrogen.“ (Adorno, GS 11/f, S. 508)

* * *

Das Problem des Äquivalenztausches liege laut Adorno hauptsächlich in der Tatsache, dass der Tausch nach seinem Äquivalenzprinzip einen *Abstraktionsprozess* darstellt. Beim Tauschen ist eine Äquivalenz gefordert, dennoch ist das Prinzip *gleich um gleich* wirklich nur eine Abstraktion. In der Tatsache, dass der Tausch seinem Gesetz entsprechend nur ein abstraktes Verhältnis darstellen kann, erkennt Adorno den Kern jedes Misserfolges beim Tauschen.

Im Abstraktionsprozess des Denkens wird von jeglichem spezifischen Gehalt abstrahiert: „[I]n der Bewegung der Abstraktion werde man dessen ledig, wovon abstrahiert ist. Ausgeschieden wird es vom Gedanken, verbannt aus dessen einheimischem Reich, nicht an sich vernichtet.“ (ND, S. 139) Hier wird das Besondere, welches dem Abstrahieren gegenübersteht, der objektiven Gültigkeit jener Kategorie zuliebe zur bloßen Allgemeinheit verdünnt (ND, S. 143). Durch das Abstrahieren von allem Mannigfaltigen und Besonderen wird eine Einheit *geschaffen*, deren Gestalt in einer Form der Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere besteht.

Solche Abstraktion bleibt allerdings für Adorno keineswegs nur im Denken. Der Tausch ist selber eine „objektive Abstraktion, welcher der gesellschaftliche Lebensprozeß gehorcht“ (Adorno, GS 8/m, S. 365). Die Abstraktion des Tausches ist „keine dem Tausch zusätzliche intellektuelle, sondern dem Tausch immanent, bewußtlos“ (Adorno/Sohn-

Rethel 1978, S. 137).¹¹¹ Tauschvorrang ist nämlich selbst ein Abstraktionsprozess, eine „in der Sache selbst waltende“ (Adorno, GS 8/h, S. 209) Begrifflichkeit.¹¹² Hier geschieht eine Reduktion der verschiedenen getauschten Dinge auf ein abstraktes universelles Äquivalent. Beim Tauschen wird genauso wie in jeglichem Abstraktionsprozess des Denkens von allem Verschiedenen und Besonderen abstrahiert. Das Tauschverhältnis zeigt sich als eine „mathematische Form der Gleichung gegeneinander ausgetauschter Güter“ (NS IV/12, S. 38).

Was den Tauschprozess zu einem Abstraktionsprozess macht, ist die Einheit des Äquivalents beim Tauschen, welche erst in einem Abstraktionsmechanismus und erst durch das Abstrahieren überhaupt *geschaffen* wird:

„Das abstrakte Tauschverhältnis [...] ist eine Einheit nicht nur von Getrenntem, sondern eine Einheit, die sich durch den Trennungs-, durch den Abstraktionsmechanismus hindurch überhaupt eigentlich erst vollzieht, eigentlich erst konstituiert [...].“ (NS IV/15, S. 77)

Wie in jeglicher Abstraktion des Denkens wird auch im Tausch eine Einheit *konstituiert*, welche die Gleichform von vielen unterschiedlich getauschten Sachen enthalten soll. Im Fall des Tauschens ist dies die *Wertkategorie*. Im Prozess des Tauschens geschieht die Reduktion von gegeneinander getauschten Gütern auf einen ihnen äquivalenten Wert. „So wie ratio in den Operationen der Mathematik ihrer reinen Form nach Zeit aus sich ausscheidet“ (Adorno, GS 8/i, S. 230), führt sie im gesellschaftlichen Tauschverhältnis die Güter auf eine universelle Form zurück, nämlich auf den Wert. Und zwar ist „der Wert [...] die Einheit des Vielen, der sinnlich verschiedenen Dinge, der Gebrauchswerte“ (Adorno/Sohn-Rethel 1978, S. 138). Dadurch aber, dass er von allen qualitativen Charakteristika und Unterschieden zwischen Gütern abstrahiert, von der Nützlichkeit der Dinge und von ihrem Gebrauchswert, ist der Wert letztendlich nur ein *abstrakter* Tauschwert und keineswegs ein *materieller*:

¹¹¹ Allerdings geschieht die Abstraktion für Adorno „begrifflich“ (vgl. Adorno, GS 8/h, S. 209).

¹¹² Vgl. den Unterschied zwischen der „objektiven Abstraktion“ Adornos und Georg Simmels „Realabstraktion“. Simmel versucht in seiner Philosophie des Geldes, die Geltung des Wertes zu erklären. Er weist darauf hin, dass der Wert in der Abstraktheit erst mit dem Geld eingeführt wurde (vgl. Simmel 1989). Für Adorno gibt es den Tausch andererseits nur insoweit, als es den Begriff gibt (vgl. Phil. T. 2, S. 22f).

„Der Tauschakt impliziert die Reduktion der gegeneinander zu tauschenden Güter auf ein ihnen Äquivalentes, Abstraktes, keineswegs, nach herkömmlicher Rede, Materielles.“ (Adorno, GS 8/h, S. 209)

Demzufolge ist die Wertkategorie – trotz ihres Anspruchs, eine *Einheit* des Unterschiedlichen und Vielen zu schaffen – eigentlich nur eine Verhüllung für die in ihr enthaltenen Widersprüche. „Die Tauschabstraktion ist in sich selbst widersprüchlich, Einheit von Gegensätzen“ (Adorno/Sohn-Rethel 1978, S. 138). In diesem Zusammenhang behauptet Adorno an einer Stelle Folgendes:

„Der ökonomische Wertbegriff [...] ist das Urphänomen von Verdinglichung, der Tauschwert der Ware. An ihn schloß Marx die Fetischismusanalyse, die den Wertbegriff dechiffrierte als Zurückspiegelung eines Verhältnisses zwischen Menschen, wie wenn es eine Eigenschaft von Sachen wäre.“ (Adorno, GS 8/1, S. 347)

Und weil für Adornos Analyse des Tausches die Marxsche Wertanalyse eine entscheidende Rolle spielt, scheint es hier erforderlich, zuerst eine Erläuterung des Marxschen Wertbegriffs zu geben.

9. 2 Wert, Arbeit und Fetischcharakter der Ware

Marx beginnt seine Fetischanalyse mit dem Begriff der Ware als „Elementarform“ des Reichtums in Gesellschaften, in denen kapitalistische Produktion herrscht. Gleich am Anfang weist Marx auf ihren Doppelcharakter hin. Die Ware sei ein Gegenstand, ein Ding, „das durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt“ (MEW 23, S. 49). Dennoch sei jedes nützliche Ding unter einem doppelten Gesichtspunkt zu betrachten, nämlich unter Qualität und unter Quantität (vgl. MEW 23, S. 49). In diesen zwei verschiedenen Seiten einer Ware erkennt Marx die Verschiedenheit ihres Wertmaßes, den Unterschied zwischen ihrem *Gebrauchswert* und ihrem *Tauschwert*. Als Gebrauchswert ist die Ware ein nützliches Ding, etwas, was die konkreten menschlichen Bedürfnisse befriedigen kann. Insofern, als ein Ding für etwas nützlich ist, hat es auch ein Gebrauchswert. Dieser Wert verwirklicht sich in einen bestimmten Gebrauch, also nur im Prozess der Konsumtion. Andererseits hat die Ware ebenso einen Tauschwert. In diesem drückt sich die Qualität aus, sie gegen andere Waren einzutau-

schen. Der Tauschwert verwirklicht sich daher nur im Prozess des Austausches. Während der Gebrauchswert aus der Naturbeschaffenheit resultiert, entwickelt sich der Tauschwert aus einem sich verstetigenden Tauschprozess, d. h. „aus der Konvention“ (MEW 23, S. 50):

„Die beständige Wiederholung des Austausches macht ihn zu einem regelmäßigen gesellschaftlichen Prozeß. Im Laufe der Zeit muß daher wenigstens ein Teil der Arbeitsprodukte absichtlich zum Behuf des Austauschs produziert werden. Von diesem Augenblick befestigt sich einerseits die Scheidung zwischen der Nützlichkeit der Dinge für den unmittelbaren Bedarf und ihrer Nützlichkeit zum Austausch. Ihr Gebrauchswert scheidet sich von ihrem Tauschwert.“ (MEW 23, S. 102f)

Den Tauschwert beschreibt Marx zunächst als eine Abstraktion von der Nützlichkeit der Dinge und von Gebrauchswerten: als ein *quantitatives* Verhältnis bzw. als eine Proportion, nach welcher sich die Gebrauchswerte einer Art gegen Gebrauchswerte anderer Art austauschen können (MEW 23, S. 50). Als Gebrauchswerte sind die Waren von verschiedener *Qualität*, vermöge des Tauschwertes können sie jedoch *quantitativ* verglichen werden. Durch den Tauschwert ist es möglich, von verschiedenen körperlichen Bestandteilen, Formen und sinnlichen Beschaffenheiten der Ware zu abstrahieren und sie quantitativ zu vergleichen. Der Tauschwert erscheint also als quantitatives Verhältnis, worin Gebrauchswerte gegeneinander austauschbar sind. Im Tauschwert reduziert man die Waren „auf ein Gemeinsames“, welches keine physikalische, chemische oder sonstige natürliche Eigenschaft der Ware ist. Der Tauschwert ist demnach eine quantitative Reduktion der Ware auf ein gemeinsames, universelles und abstraktes Maß der Werte. Bei Marx ist damit die Entstehung des Wertes bzw. des Tauschwertes ebenso wie später bei Adorno durch eine Abstraktion erklärt:

„Im Austauschverhältnis der Waren selbst erschien uns ihr Tauschwert als etwas von ihren Gebrauchswerten durchaus Unabhängiges. Abstrahiert man nun wirklich vom Gebrauchswert der Arbeitsprodukte, so erhält man ihren Wert, wie er eben bestimmt ward. Das Gemeinsame, was sich im Austauschverhältnis oder Tauschwert der Ware darstellt, ist also ihr Wert.“ (MEW 23, S. 53, vgl. auch S. 51f)

Marx weist darauf hin, dass am Anfang des menschlichen Austausches die Wertgrößen von Produkten noch nicht fixiert waren. Die Dinge, die austauschbar waren, wurden zunächst in einem *unmittelbaren* Produktaustausch („barter“) getauscht. Hier hatte jeder

Tauschartikel einen *unmittelbaren* Tauschwert für seinen Besitzer. Die Tauschartikel besaßen also am Anfang noch keine unabhängige Wertform (MEW 23, S. 103). Die Notwendigkeit einer universellen Wertform entstand aus der Mannigfaltigkeit der ausgetauschten Waren: „Mit der Entwicklung des Warenaustausches heftet sie [die allgemeine Äquivalentform; Erg. d. V.] sich aber ausschließlich an *besondere* Warenarten, oder kristallisiert zu *Geldform*.“ (MEW 23, S. 103) Ursprünglich galt eine besondere Ware als universale Wertgröße, bis dann mit der Zeit aus dieser begehrten Ware das Geld entstand. Mit der Entwicklung des Warentausches befestigte sich also die Äquivalenzform des Tausches in dieser besonderen Warenform, in der Geldform. Mit der Entstehung des Geldes verloren die zuvor als universale Tauschwerte dienenden Waren ihre Funktion und das Geld kristallisierte sich als universale Äquivalenzform des Austausches. Als „Gott unter den Waren“ (MEW 42/b, S. 148) verkörpert das Geld schließlich alle Waren:

„Die besondere Ware, die so das adäquate Dasein des Tauscherts aller Waren darstellt, oder der Tauschwert der Waren als eine besondere, ausschließliche Ware, ist – *Geld*. Es ist eine Kristallisation des Tauscherts der Waren, die sie im Austauschprozeß selbst bilden.“ (MEW 13/a, S. 34)

Das Geld funktioniert als „allgemeines Maß der Werte“ (MEW 23, S. 109), als allgemeine und universelle Wertgröße (vgl. auch MEW 42/b, S. 119ff). Seine Funktion besteht darin, das quantitativ Vergleichbare darzustellen. Es quantifiziert die Qualitäten und macht das qualitativ Ungleiche kommensurabel. Allerdings werden die Waren nicht *direkt* durch das Geld vergleichbar. Nur weil sie die Werte der „vergegenständlichten Arbeit“ sind, sind die Waren kommensurabel und können daher durch das gemeinschaftliche Wertmaß des Geldes verglichen werden. Marx zufolge ist das Geld das Wertmaß, eben weil es „die notwendige Erscheinungsform des immanenten Wertmaßes der Waren, der Arbeitszeit“ ist (MEW 23, S. 109). Anders aber als die Klassiker der politischen Ökonomie – die das Verhältnis zwischen der Arbeitszeit und dem Wert auch erkannt haben – fragt Marx danach, „warum sich also die Arbeit im Wert und das Maß der Arbeit durch die Zeitdauer in der Wertgröße des Arbeitsprodukts darstellt“ (MEW 23, S. 94f). Warum drückt sich im Wert die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit als Maß der Wertgröße aus? Wie entsteht der Wert in der Arbeit?

In der Suche nach der richtigen Antwort unterscheidet Marx die nützliche, qualitative oder „konkrete“ Arbeit - welche die Gebrauchswerte schaffe - einerseits, und die „abs-

trakte“ menschliche Arbeit - welche die Tauschwerte produziere - andererseits. Während in der konkreten Arbeit die nützlichen Dinge produziert werden, steht die abstrakte Arbeit jenseits jeglicher qualitativer Bestimmung und setzt formell alle Arbeiten gleich. Diese ist für Marx gerade diejenige, welche den Wert der Ware schafft. Was aber ist die abstrakte Arbeit genau und wie entsteht sie? Ist sie die Summe von allen bestimmten Arbeiten oder etwas von ihnen Verschiedenes?

Der Übergang von der „lebendigen“ zu der „vergegenständlichten“ Arbeit geschieht, so Marx, erst durch die Tauschbeziehung. Durch den Zirkulationsprozess wird die „Gleichheit der menschlichen Arbeiten“ zu „sachlicher Form der gleichen Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte, das Maß der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft durch ihre Zeitdauer [...]“ (MEW 23, S. 86). Durch den Tauschprozess verflüchtigt sich die Arbeit in die abstrakte Form der Arbeitszeit. Erst hier gewinnt eine konkrete Privatarbeit ihren gesellschaftlichen Charakter, sie wird zu einer wertbildenden Arbeit. Daraus folgt, dass die Produkte menschlicher Arbeit vor dem Tausch keinen Wert besitzen, sondern erst im Austauschverhältnis einen Tauschwert bekommen. Zur Ware werden sie nur im unmittelbaren Akt des Tausches.

Wie ist dies aber möglich? Einer intuitiven Vorstellung nach entspringt der Wert der Ware aus den Produkten selbst, schon bevor sie auf dem Markt auftreten. Marx zufolge ist dies aber nur Schein (MEW 23, S. 72), denn der Wert entsteht zuerst am Markt. Es handelt sich bei dem Wert der Ware um eine Eigenschaft, welche die Sache zuerst in einem bestimmten Tauschverhältnis gewinnt. In diesem Sinne ist der Wert selber eine Reflexion des Tauschverhältnisses und der Tausch die notwendige Bedingung des Wertes. Dementsprechend setzt Marx fort: Ohne es zu wissen, stellen sich die Individuen die Produkte als Arbeitsprodukte vor. Die Menschen setzen die Produkte im Austausch gleich und damit setzen sie auch die *qualitativ* verschiedenen Arbeiten als abstrakte menschliche Arbeit gleich. Der Wert vertritt somit die Arbeit im Produkt:

„Die Menschen beziehen also ihre Arbeitsprodukte nicht aufeinander als Werte, weil diese Sachen ihnen als bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten. Umgekehrt. Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es.“ (MEW 23, S. 88)

Was die Individuen dabei messen, wenn sie die Produkte ihrer Arbeit vergleichen – wenn sie nämlich herausfinden möchten, ob die Ware A dem Wert B entspricht –, ist

nichts anderes als die Arbeitszeit, die in dem Produkt steckt. Demnach haben alle Formen der Arbeit etwas gemeinsam, ihre quantitative Bestimmung durch die Arbeitszeit unter Abstraktion ihrer konkreten Form der Verausgabung. In diesem Sinne ist die abstrakte menschliche Arbeit eine Reduktion aller verschiedenen Arbeiten auf ein vergleichbares Maß: Quantität der verflissenen Arbeitszeit, welche letzten Endes die Substanz des Werts bildet. Somit ist für Marx der Wert die „vergegenständlichte allgemeine Arbeitszeit“ (MEW 13, S. 26).¹¹³

Je weiter sich der Prozess der Arbeitsteilung entwickelt, so Marx in den *Grundrissen*, desto mehr ergibt sich die Notwendigkeit eines *allgemeinen* Tauschmittels. Je mehr die Arbeit geteilt wird, desto mehr benötigt der Tausch eine Reduktion der Arbeit auf ein gemeinsames Äquivalent. Mit der zunehmenden Teilung der Arbeit hört das unmittelbare Produkt auf, das Tauschmittel zu sein, und dadurch benötigt der Tausch ein Tauschmittel, „das von der spezifischen Produktion eines jeden unabhängig ist.“ (MEW 42/b, S. 84) So hebt Marx hervor, dass die Arbeitszeit erst mit der Entwicklung der Arbeitsteilung zum Maß des Tauschwertes geworden ist.

Auch die „Klassiker“ der bürgerlichen Theorie erkennen den Zusammenhang von Arbeitsteilung und Tauschwertproduktion, jedoch übersehen sie dabei laut Marx das Spezifische an dieser Produktionsform, ihre „Naturwüchsigkeit“. Sowohl dem bürgerlichen Bewusstsein als auch den „Klassikern“ der bürgerlichen Ökonomie erscheint etwas, was offensichtlich „einer Gesellschaftsformation“ angehört (MEW 23, S. 97), als etwas Naturwüchsiges, als „selbstverständliche Naturnotwendigkeit“ (MEW 23, S. 97). In beiden Fällen wird nämlich die Arbeitsteilung „vom Standpunkt der manufakturmäßigen Teilung der Arbeit, als Mittel, mit demselben Quantum Arbeit mehr Waren zu produzieren“ (MEW 23, S. 386; vgl. auch S. 95) betrachtet. Für Marx ist das Spezifische an der bür-

¹¹³ Man muss darauf hinweisen, dass Marx das erste Kapitel des *Kapitals* mehrmals umgeschrieben hat. Da er viele Stellen verändert hat, bleibt für viele marxistischen Theoretiker dieses Verhältnis zwischen Arbeit als solcher und abstrakter Arbeit unerklärt. Die These, dass die abstrakte Arbeitszeit die Substanz des Werts ausmacht und dadurch auch die Wertgröße, zeigt sich am häufigsten als der Stein des theoretischen Anstoßes. Viele Autoren weisen darauf hin, dass das Problem des Übergangs von der Arbeit zum Wert nicht gelöst sei. So behauptet Robert Kurz, dass Marx die Arbeitszeit als Wertmaß unterstellt und dennoch nicht erklärt, wie die Arbeit zum Wert wird. Es würde von Arbeit direkt in die Wertform übergegangen, also vom wirklichen Arbeitsprozess der einzelnen Ware zur Austauschbeziehung. Kurz stellt die Frage: „Wie aber ist es möglich, daß sich gesellschaftliche Arbeitszeit in der merkwürdigen und phantastischen, dinglichen Form von Mark, Dollars, Rubel etc. darstellt?“ (Kurz, 1987, S. 83) In demselben Zusammenhang betont Norbert Trenkle, dass die Arbeit keine ahistorische Bedingung des menschlichen Lebens ist, sondern eher eine historische Gestalt menschlicher Tätigkeit, welche sich durch Universalisierung der Warenproduktion durchgesetzt hat. (vgl. Trenkle 1999, S. 3f). Siehe dazu auch Heinrich, 1999, S. 9 und ders. 1991: Michael Heinrich verweist unter anderem auf die Ambivalenzen von Wertbegriffen sowie auf den Begriff der abstrakten Arbeit.

gerlichen Produktionsform etwas anderes. In seinem Urtext von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* erklärt er, die Arbeitsteilung, die hier stattfindet, sei nicht die Arbeitsteilung innerhalb einer Fabrik, sondern „die naturwüchsige und *freie* Teilung innerhalb des Ganzen der Gesellschaft, die sich als Produktion von Tauschwerten zeigt“ (Marx 1953, S. 910; vgl. auch Reichelt 2001, S. 157). So spricht Marx tatsächlich über die Teilungsformen der gesellschaftlichen Gesamtarbeit:

„In der Gesamtheit der verschiedenartigen Gebrauchswerte oder Warenkörper erscheint eine Gesamtheit ebenso mannigfaltiger, nach Gattung, Art, Familie, Unterart, Varietät verschiedener nützlicher Arbeiten – eine gesellschaftliche Teilung der Arbeit. Sie ist die Existenzbedingung der Warenproduktion, obgleich Warenproduktion nicht umgekehrt die Existenzbedingung gesellschaftlicher Arbeitsteilung.“ (MEW 23, S. 56)

Durch die Tatsache, dass in der *Warenproduktion* dieser *gesellschaftliche* Charakter der Arbeitsteilung und der Arbeit selbst versteckt bleibt – und nur als „gegenständlicher Schein der gesellschaftlichen Arbeitsbestimmungen“ (MEW 23, S. 97) auftaucht –, nimmt die Warenform einen „Fetischcharakter“ an. Der gesellschaftliche Zusammenhang der voneinander unabhängigen Privatarbeiten wird durch den Tausch als gesellschaftliche Gesamtarbeit vermittelt, wobei dieser unbewusst bleibt. In der Warenproduktion nimmt das bestimmte gesellschaftliche Produktionsverhältnis zwischen den Menschen eine „phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen“ (MEW 23, S. 86) an. Um zu erklären, worin diese Phantasmagorie besteht, greift Marx zu einer Analogie mit der Religion. In der Art, wie in der Religion die Produkte des menschlichen Kopfes dem Menschen als selbstständige Gestalten gegenüber treten, so stehen in der Warenproduktion die Produkte gesellschaftlicher Arbeit in Form der Waren den Menschen gegenüber (vgl. MEW 23, S. 86f). Diesen phantasmagorischen Charakter der Warenproduktion bestimmt Marx darüber hinaus als „Fetischcharakter der Ware“, als den „mystische[n] Charakter der Ware“, als „das Geheimnisvolle der Warenform“ oder den „rätselhafte[n] Charakter des Arbeitsprodukts“ (MEW 23, S. 85ff). Diese eigentümliche Form besteht darin,

„daß sie den Menschen die gesellschaftliche Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen.“ (MEW 23, S. 86)

In der Warenproduktion tritt die Warenform als Naturform des Arbeitsprodukts auf. Laut dem *Kapital* entspringt „der rätselhafte Charakter des Arbeitsprodukts“ nicht aus ihrem Gebrauchswert; an ihrem Gebrauchswert gibt es „nichts Mysteriöses“ (MEW 23, S. 85). Erst in Form der Ware verwandelt sich ein für den Menschen nützliches Ding in etwas den Menschen gegenüber Selbstständiges und von ihrer Arbeit Unabhängiges. Sobald die menschlichen Arbeitsprodukte die Warenform annehmen, bekommen sie einen mystischen Fetischcharakter (vgl. MEW 23, S. 86). Durch die auf Tausch ausgerichtete Warenproduktion gewinnt der Wert eine gegenüber den Produkten und ihren Produzenten selbstständige Existenz: „Erst innerhalb ihres Austausches erhalten die Arbeitsprodukte eine von ihrer sinnlich verschiedenen Gebrauchsgegenständlichkeit getrennte, gesellschaftlich gleiche Wertgegenständlichkeit.“ (MEW 23, S. 87) Erst durch die quantitative Gleichsetzung der menschlichen Arbeiten in der Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte entsteht der Warenfetischismus.

Nach Marx wird dieser in der Geldform unzweideutig, denn die Geldform stellt noch einmal die Abstraktion des Tauschwertes dar. Im Geld tritt nämlich der Tauschwert selbst als besondere Ware hervor, welche eine konkrete Existenz besitzt: „[Z]ugleich existiert jetzt das Geld außerhalb und neben der Ware; ihr Tauschwert, der Tauschwert aller Waren, hat eine von ihr unabhängige, in einem eigenen Material, in einer spezifischen Ware verselbstständigte Existenz gewonnen.“ (MEW 42/b, S. 119) Und „[i]m Geld ist der Wert der Sachen von ihrer Substanz getrennt.“ (MEW 42/b, S. 84) Das Geld ist der verselbstständigte Tauschwert. Es ist eine „spezifische Äquivalentware“ (MEW 23, S. 109).¹¹⁴

¹¹⁴ Um diese Dimension des Geldes zu betonen, schreibt Horst Kurnitzky in seinem Buch *Triebstruktur des Geldes* Folgendes: „Erst im Geld wird das, was Marx als ›Warenfetischismus‹ bezeichnet, sichtbar, denn das Geld, als Repräsentant aller Waren, dreht dieses Verhältnis um, indem nun alle Waren Repräsentanten des Geldes sind. Es repräsentiert die vollkommene Herrschaft der entfremdeten Sachen über die Menschen, des gesellschaftlichen Verhältnisses der Sachen über das sachliche Verhältnis der Individuen.“ (Kurnitzky 1974, S. 15)

9.3 „Über den Köpfen der Menschen“

Für Adorno wird der Abstraktionsprozess im Tausch mittels des Geldes gesellschaftlich bewusst. Durch das Geld kann „eine Unendlichkeit von Tauschen synthetisiert“ werden: „Geld ist notwendige Bedingung der Tauschabstraktionsbewußtwerdung, da in ihm die Tauschabstraktion *in Erscheinung tritt*.“ (Adorno/Sohn-Rethel 1978, S. 137) Nach Adorno „vollzieht sich [der Tausch] im Allgemeinen, [...] in der entfalteten Gesellschaft nach der Äquivalenzform des Geldes“ (NS IV/15, S. 58).

Obwohl allerdings diese Tauschabstraktion einige positive Effekte hat, realisiert sich der Tausch letzten Endes „über den Köpfen der Menschen“ (ND, S. 199). Indem die Tauschabstraktion durch das Geld eine Reziprozität des Tausches impliziert, sichert sie eine formale Gleichheit der Individuen. Da das Geld keine qualitativen oder persönlichen Unterschiede zwischen den Dingen und Personen macht¹¹⁵, haben die Individuen ein Interesse, die Gesellschaft nach den Bedürfnissen der Tauschgesellschaft zu organisieren und ihre formale Gleichheit zu sichern. Andererseits wird der Tausch – mit Reduzierung der Güter und ihrer Gebrauchswerte auf ein *abstraktes* universelles Äquivalenzprinzip – „über den Köpfen der Menschen“ realisiert:

„[...] die klassische Nationalökonomie und schon im Anschluß an sie Marx haben nachgewiesen, daß die wahre Einheit, die hinter dieser Äquivalenzform des Geldes steht, die durchschnittlich aufzuwendende gesellschaftliche Arbeitszeit ist [...] Gerade solche Formen wie die Form des Geldes, das man im naiven Bewußtsein als die selbstverständliche Äquivalenzform, also als das selbstverständliche Tauschmittel akzeptiert, die dispensiert ja die Menschen von eben dieser Reflexion darauf; und inwiefern diese Reflexion überhaupt je bewußt stattgefunden hat und inwieweit objektiv, einfach durch das Bedürfnis, Gleiches gegen Gleiches zu tauschen, dieser Abstraktionsprozeß sich über den Köpfen der Menschen durchgesetzt hat, das mag im Augenblick unerörtert bleiben – ich neige der letzteren Ansicht zu.“ (NS IV/15, S. 59)

In der *Negativen Dialektik* macht Adorno „mit der an Hegel geschulten Marxischen Theorie des Wertgesetzes“ seine Position deutlich: Das Wertgesetz realisiert sich im Kapitalismus „über den Köpfen der Menschen“ (ND, S. 199). Ebenso wie der hegelsche

¹¹⁵ Vgl. dazu auch, wie Adorno mit Sohn-Rethel über das Recht argumentiert: Adorno/Sohn-Rethel 1978, S. 141.

Weltgeist, der sich auch „über den Köpfen durch jene hindurch“ (ND, S. 298) verwirklicht, realisiert sich das Wertgesetz durch die *Abstraktheit* über das *Besondere* hinaus. Genauso, wie der Weltgeist mit dem Element der Allgemeinheit „über das partikulare Einzelinteresse hinausweist“ (Adorno, GS 20/a, S. 145), breitet sich der Tauschwert über den Gebrauchswert und schließlich über die Menschen aus.¹¹⁶

Für Adorno ist der Tauschwert gegenüber dem Gebrauchswert dieses Allgemeine, „ein bloß Gedachtes“, „vermittelte Begrifflichkeit“ gegenüber der Wirklichkeit, nur ein „Schein“, jedoch gehorcht dieser vermittelten Begrifflichkeit „die Gesellschaft selbst“ (Adorno, GS 8/h, S. 209). Als bloß Gedachtes herrscht der Tauschwert über den Gebrauchswert, über das menschliche Bedürfnis und an seiner Stelle. Die Bedürfnisse sind laut Adorno nicht bloß indirekt über den Tauschwert befriedigt, „sondern in wirtschaftlich relevanten Sektoren vom Profitinteresse selber erst hervorgebracht, und zwar auf Kosten objektiver Bedürfnisse der Konsumenten“ (Adorno, GS 8/m, S. 361f). In diesem Sinne ist der Tauschwert zwar ein „Schein“, allerdings ein solcher, der tatsächlich über die Wirklichkeit herrscht:

„Mag man, gegenüber der leibhaften Realität und allen handfesten Daten, dies begriffliche Wesen Schein nennen, weil es beim Äquivalententausch mit rechten Dingen und doch nicht mit rechten Dingen zugeht: es ist doch kein Schein, zu dem organisierende Wissenschaft die Realität sublimierte, sondern dieser immanent [...] Zugleich aber ist jener Schein das Allerwirklichste, die Formel, nach der die Welt verhext ward.“ (Adorno, GS 8/h, S. 209)

Der Tauschprozess abstrahiert von allen qualitativen Momenten, sowohl von aller „qualitativen Beschaffenheit der Produzierenden“ als auch von Konsumierenden und ihren Bedürfnissen. Dadurch zeigt er sich als ein „universale[r] Vollzug“ (Adorno, GS 8/a, S. 13f), der letztlich die Menschen selbst ergreift und zu Waren macht. „Im universalen Tauschverhältnis werden alle qualitativen Momente plattgewalzt“ (ND, S. 95) und somit die Menschen selbst. Genau wie alles andere werden die Menschen im entfalteten Kapitalismus ohne Beschränkung „auf die Normalform des Warencharakters ihrer Arbeit“ (ND, S. 180) reduziert. Primär ist der Profit: „Der totale Zusammenhang“ (Adorno, GS 8/a, S. 14) des Tausches unterwirft alles dem Tauschgesetz des Profits. Diesbezüglich zitiert Adorno Folgendes aus Marx' *Kapital*: „>Als Fanatiker der Verwertung

¹¹⁶ Der *Dialektik der Aufklärung* zufolge sind es „der Bankier wie der Intellektuelle, Geld und Geist, die Exponenten der Zirkulation“ (DA, S. 197). In demselben Zusammenhang behauptet Adorno an einer anderen Stelle: „Spenglers denunziatorischer Satz, Geist und Geld gehörten zusammen, trifft zu.“ (Adorno, GS 10/a, S. 18)

des Werts zwingt er – der Tauschwert – ›rücksichtslos die Menschheit zur Produktion um der Produktion willen‹“ (ND, 301).¹¹⁷ Darüber hinaus konstatiert er eine „Entmenschlichung durch den kapitalistischen Produktionsprozeß“ (Adorno, GS 8/e, S. 99) über die „Expansion des Tauschverhältnisses, über das gesamte Leben“ (Adorno, GS 8/f, S. 125) und über die „universale Herrschaft des Tauschwertes über die Menschen“ (ND, S. 180), welche den Subjekten *a priori* versagt, Subjekte zu sein.¹¹⁸

Zentral für Adornos Kritik an der „universalen Herrschaft des Tauschwertes über die Menschen“ steht allerdings die Erkenntnis, dass der Tauschwert trotz seines Anspruchs auf ein abstraktes Äquivalent und auf eine neutrale Gleichheit in der Wahrheit keinesfalls neutral ist. Denn gesellschaftlich erfüllt der Tauschwert tatsächlich den Zweck einer Herrschaft über die Menschen, d. h. den Zweck der *gesellschaftlichen* Herrschaft. Adorno zufolge resultiert in der Warenproduktion die Herrschaft des Tauschwertes über den Gebrauchswert letzten Endes aus der universalen Herrschaft des Tausches über die Menschen und darüber hinaus aus einer bestimmten *sozialen* Herrschaft. In der Abstraktheit des Tauschwertes verstecken sich die gesellschaftlichen Machtverhältnisse:

„Die Abstraktheit des Tauschwertes geht vor aller besonderen sozialen Schichtung mit der Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere, der Gesellschaft über ihre Zwangsmittglieder zusammen. Sie ist nicht, wie die Logizität des Reduktionsvorgangs auf Einheiten wie die gesellschaftlich durchschnittliche Arbeitszeit vortäuscht, gesellschaftlich neutral. In der Reduktion der Menschen auf Agenten und Träger des Warenaustauschs versteckt sich die Herrschaft von Menschen über Menschen. Das bleibt wahr trotz all der Schwierigkeiten, denen mittlerweile manche Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie konfrontiert sind.“ (Adorno, GS 8/a, S. 13f)¹¹⁹

Im Großen und Ganzen wird der Äquivalenztausch bei Adorno zu einem Gesetz, „nach dem die Fatalität der Menschheit abrollt“ (Adorno, GS 8/h, S. 209), zu einer Formel

¹¹⁷ Adorno zitiert aus Marx, *Das Kapital*, Bd. I, Berlin 1955, S. 321f (hier: MEW 23, S. 618).

¹¹⁸ „Die universale Herrschaft des Tauschwertes über die Menschen, die den Subjekten *a priori* versagt, Subjekte zu sein, Subjektivität selber zum bloßen Objekt erniedrigt, relegiert jenes Allgemeinheitsprinzip, das behauptet, es stifte die Vorherrschaft des Subjekts, zur Unwahrheit. Das Mehr des transzendentalen ist das Weniger des selbst höchst reduzierten empirischen Subjekts.“ (ND, S. 180)

¹¹⁹ An einer anderen Stelle behauptet Adorno fast das Gleiche: „Die Abstraktheit des Tauschwertes ist *a priori* mit der Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere, der Gesellschaft über ihre Zwangsmittglieder verbündet. Sie ist nicht, wie die Logizität des Reduktionsvorgangs auf Einheiten wie die gesellschaftlich durchschnittliche Arbeitszeit vorspiegelt, gesellschaftlich neutral. Durch die Reduktion der Menschen auf Agenten und Träger des Warenaustauschs hindurch realisiert sich die Herrschaft von Menschen über Menschen.“ (Adorno, GS 8/l, S. 294; vgl. dazu auch Schmucker 1977, S. 48, S. 114.) In der *Negativen Dialektik* wird Folgendes gesagt: „Um der universalen Äquivalenz und Vergleichbarkeit willen setzt es qualitative Bestimmungen allerorten herab, nivelliert tendenziell. Derselbe Warencharakter aber, vermittelte Herrschaft von Menschen über Menschen [...]“ (ND, S. 101)

„nach der die Welt verhext“ (Adorno, GS 8/h, S. 209) wird. Dennoch geht es in Adornos Kritik am Gesetz des Äquivalenztausches letzten Endes nicht bloß um die Kritik an mathematischen Gleichungen und an der abstrakten Reduzierung der ausgetauschten Güter auf *gleich um gleich*, sondern tatsächlich um eine Kritik an der durch den Tausch vermittelten Klassen- bzw. Machtverhältnisse, denn

„das Gesetz des Äquivalententausches und seiner rechtlichen und politischen Reflexionsformen ist der Vertrag, der die Beziehung zwischen dem Kern der Klasse und deren Mehrheit, den bürgerlichen Lehensleuten, stillschweigend im Sinne von Machtverhältnissen regelt.“ (Adorno, GS 8/n, S. 378f)

9. 4 Schein des äquivalenten Tausches oder der Löwenvertrag

Laut Adorno deutet bereits die Marxsche Analyse der politischen Ökonomie an, dass das Äquivalenzprinzip des Tausches gerade an seinem Ursprung verletzt wird. Marx kommt zu der entscheidenden Feststellung, dass der Tausch der Arbeit gegen den Lohn tatsächlich kein Äquivalenztausch ist. Im Tauschakt zwischen Arbeitskraft und Lohn tauschen der Arbeiter als Besitzer der Arbeitskraft und der Kapitalist als Besitzer des Kapitals keine Äquivalente. Hier schlägt „das Gesetz des Austausch gerade in sein Gegenteil“ (MEW 42/b, S. 463) um. Es existiert laut Marx etwas in dem Übergang der Lohnarbeit ins Kapital, das aufzeigt, dass hier tatsächlich kein Äquivalenztausch stattfindet: der *Mehrwert*. Im *Kapital* behauptet er, dass es „unmöglich ist, aus der Zirkulation selbst die Verwandlung von Geld in Kapital, die Bildung von Mehrwert zu erklären“ (MEW 23, S. 178). Sobald die richtigen Äquivalente ausgetauscht werden, scheint das Handelskapital unmöglich zu sein: „[W]erden Äquivalente ausgetauscht, so entsteht kein Mehrwert [...] Die Zirkulation oder der Warentausch schafft keinen Wert.“ (MEW 23, S. 178) In diesem Zusammenhang weist Marx auf die Konfusionen der Ökonomen in Bezug auf Ricardos Bestimmung des Werts durch die Arbeitszeit und auf die Missverständnisse, die daraus hervorgehen, hin:

„Wie man nun vom Wert als Äquivalent, bestimmt durch die Arbeit, zum Nicht-äquivalent, oder zum Wert, der im Austausch Surpluswert setzt, d. h. wie vom Wert zum Kapital, von der einen Bestimmung zu der scheinbar entgegengesetzten gekommen wird, interessiert R[icardo] nicht. Die Frage für ihn nur: wie das *Wertverhältnis* der Waren dasselbe bleiben und durch das relative Arbeitsquan-

tum bestimmt werden kann und muß, *obgleich* die Eigner von akkumulierter Arbeit und die von lebendiger Arbeit nicht *Äquivalente* in Arbeit austauschen [...].“ (MEW 42/b, S. 462)

Daher stellt sich Marx die Frage, woraus der Mehrwert tatsächlich entsteht. Er stellt fest, dass auf dem Markt eine besondere Ware existiert, welche die Quelle des Wertes sein muss. Diese spezifische Ware ist eine, „deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit besäße, Quelle von Wert zu sein, deren wirklicher Verbrauch also selbst Vergegenständlichung von Arbeit wäre, daher Wertschöpfung“ (MEW 23, S. 181). Sie wird auch als Arbeitsvermögen oder Arbeitskraft bezeichnet. Das Spezifikum vom „Wert der Arbeit“ besteht in der Tatsache, dass der Kapitalist – indem er für die Arbeitskraft bezahlt – einen Gebrauchswert erwirbt, welcher tatsächlich mehr Wert produzieren kann, als er eigentlich wert ist.

Damit der Kapitalist die Arbeitskraft auf dem Markt überhaupt als Ware vorfinden kann, müssen jedoch verschiedene Bedingungen erfüllt sein. Die wesentliche Voraussetzung ist, dass der Eigentümer der Arbeitskraft (dem Schein nach) diese stets nur für eine bestimmte Zeit verkauft, obwohl er das tatsächlich „ein für alle Mal“ tut: „[S]o verkauft er sich selbst, verwandelt sich aus einem Freien in einen Sklaven, aus einem Warenbesitzer in eine Ware.“ (MEW 23, S. 182) Das Spezifische in diesem Tauschakt besteht somit nicht in der Tatsache, dass hier kein *fairer* Tausch stattfindet, sondern streng genommen überhaupt *kein* Tausch zustande kommt. Hier werden Marx zufolge die Arbeitskraft und der Lohn nicht getauscht. Der Arbeiter tauscht seine Arbeitskraft in Wahrheit nicht, weil sie ihm letztendlich nicht gehört. Marx spricht ebenso wie später Adorno von einem „Schein“ beim Tausch der Arbeit gegen den Lohn. Der Arbeiter steht dem Kapitalisten nur dem „Schein nach“ (MEW 42/b, S. 209) als der einfach Tauschende gegenüber:

„Was dem Geldbesitzer auf dem Warenmarkt direkt gegenübertritt, ist in der Tat nicht die Arbeit, sondern der Arbeiter. Was letzter verkauft, ist seine Arbeitskraft. Sobald seine Arbeit wirklich beginnt, hat sie bereits aufgehört, ihm zu gehören, kann also nicht von ihm verkauft werden. Die Arbeit ist die Substanz und das immanente Maß der Werte, aber sie selbst hat keinen Wert.“ (MEW 23, S. 559)

Die Marxsche Kritik an der politischen Ökonomie verdeutlicht, inwiefern sich der Tausch zwischen Kapital und Arbeit vom einfachen Austausch unterscheidet. Der Tausch zwischen Arbeiter und Kapitalist ist nur *scheinbar* ein einfacher, in dem jeder

ein Äquivalent erhalten soll: der eine „Geld, der andere eine Ware, deren Preis exakt gleich ist dem für sie gezahlten Geld“ (MEW 42/b, S. 107). Indem der Arbeiter für seine Arbeit das Äquivalent in Form des Geldes erhält, steht er in diesem Austausch nur „dem *Schein* nach“ als jener andere Austauschende, als Gleichgestellter dem Kapitalisten gegenüber (vgl. MEW 42/b, S. 209). Dem *Fakt* nach ist hier keine Gleichheit vorhanden. Wenn der Kapitalist und der Arbeiter das Geld gegen die Arbeitskraft tauschen, tauschen sie laut Marx keine Äquivalente aus. Die Schöpfung des Mehrwertes fällt nicht mit dem äquivalenten Tausch zusammen, sondern „mit Aneignung fremder Arbeit ohne Austausch“ (MEW 42/b, 458). Marx schreibt:

„Das Kapital [ist] nicht nur, wie A. Smith meint, Kommando über fremde Arbeit, in dem Sinne wie jeder Tauschwert es ist, weil er seinem Besitzer *Kaufmacht* gibt, sondern daß es die Macht ist, sich fremde Arbeit *ohne Austausch, ohne Äquivalent*, aber mit dem Schein des Austauschs, anzueignen.“ (MEW 42/b, S. 456; vgl. auch S. 199ff)

* * *

In seiner Analyse des Tausches folgt Adorno der Marxschen Analyse der politischen Ökonomie genau und behauptet, dass der Tausch der lebendigen Arbeit gegen den Lohn tatsächlich kein Äquivalenztausch ist. Für ihn geht es bei diesem „entscheidenden Tauschakt“ (NS IV/12, S. 96f) zwar um das Prinzip der Äquivalenz, jedoch ist dieses bereits in seinem Ursprung verletzt:

„Im Begriff des Tausches ist das Äquivalenzprinzip mitgesetzt. Die Analyse der politischen Ökonomie zeigt aber, dass das Prinzip der Äquivalenz schon an seinem Ursprung verletzt ist, indem es eingehalten wird [...] Der Tausch der Arbeitskraft sei schon kein Äquivalenttausch mehr.“ (BGE, Protokoll von Hegger vom 24. 1. 1966, 7; zit. nach Braunstein 2011, S. 347)

Ähnlich wie bei Marx handelt es sich bei Adorno um einen „Schein“ des Äquivalenztauses. Der Tauschwert ist „ein bloß Gedachtes [...] der Schein über die Wirklichkeit“ (Adorno, GS 8/h, S. 209). Man kann Adorno zufolge das Wesen des Tauschwertes als Schein bezeichnen, da es beim Äquivalenztausch „mit rechten Dingen und doch nicht mit rechten Dingen zugeht“ (Adorno, GS 8/h, S. 209). In dieser Erkenntnis sieht Adorno das

„dialektische Salz der marx'schen Theorie der Gesellschaft [...], daß gezeigt wird oder zu zeigen versucht wird jedenfalls, daß gerade dadurch, daß es mit rechten Dingen zugeht, das heißt das gleich um gleich getauscht wird, es nicht mit rechten Dingen zugeht, daß vermöge das Prinzip der Gleichheit die Ungleichheit sich sei's herstellt, sei's reproduziert.“ (NS IV/12, S. 127)

Nach Adorno findet das Äquivalenzprinzip in der Arbeitskraft seine Grenze, weil die Arbeitskraft nicht bloß den Tauschwert, sondern ebenso einen Gebrauchswert besitzt (vgl. ND, S. 261). Betrachtet man zusammen mit Marx den Tauschwert als einen *abstrakten* Wert – welcher erst und nur durch den Tausch entsteht – und den Gebrauchswert als einen *materiellen* Wert (vgl. MEW 23, S. 50), dann lässt sich laut Adorno aus dem Tauschakt zwischen Arbeitskraft und Lohn eine „immanente“ und „logische Widersprüchlichkeit“ herleiten. Diese besteht in der Behauptung der *abstrakten* Äquivalenz einerseits und ihrer gleichzeitigen *realen* Verleugnung andererseits. Wendet man das Tauschprinzip auf lebendige menschliche Arbeit an, wandelt sich das *abstrakte* Äquivalenzprinzip in den *konkreten*, d. h. *realen* und *materiellen* nicht-äquivalenten Tausch. Sobald sich das Äquivalent auf der materiellen und gesellschaftlichen Ebene bewegt, zeigt es sich als *Betrug*. Wird der Tausch in seinem Äquivalenzanspruch *empirisch* behandelt, bleibt er sich selbst nicht treu. Er ist nicht das, was er vorgibt zu sein:

„Der Tausch hat als Vorgängiges reale Objektivität und ist zugleich objektiv unwahr, vergeht sich gegen sein Prinzip, das der Gleichheit.“ (ND, S. 190)

Darüber hinaus formuliert Adorno „prägnant“ seine These. Der Tausch nach Äquivalenten impliziert einen immanenten, logischen Widerspruch, aus dessen inhärenter Dynamik die *objektive (empirische)* Ungleichheit der Klassen folgt:

„Großartig bekundet sich die Einheit von Kritik im wissenschaftlichen und metawissenschaftlichen Sinn im Werk von Marx: es heißt Kritik der politischen Ökonomie, weil es aus Tausch und Warenform und ihrer immanenten, ‚logischen‘ Widersprüchlichkeit das seinem Existenzrecht nach zu kritisierende Ganze herzuleiten sich anschickt. Die Behauptung der Äquivalenz des Getauschten, Basis allen Tausches, wird von dessen Konsequenz desavouiert. Indem das Tauschprinzip kraft seiner immanenten Dynamik auf die lebendige Arbeit von Menschen sich ausdehnt, verkehrt es sich zwangvoll in *objektive Ungleichheit, die der Klassen*. Prägnant lautet der Widerspruch: daß beim Tausch alles mit rechten Dingen zugeht und doch nicht mit rechten Dingen.“ (Adorno, GS 8/1, S. 307; Hervorh. d. V.)

Um seine These zu stützen, verwendet Adorno die Beispiele des Tausches, bei denen es noch keinen Tauschwert in *strictu sensu* gibt. Er versucht zu zeigen, dass beim „Gelegenheitstausch“ bzw. beim Tausch „zwischen Hauswirtschaften“ nichts anderes als bei einem modernen Tausch geschieht. Auch hier besteht eine „immanente“ und „logische“ Widersprüchlichkeit. Im *Geschichtsphilosophischen Exkurs zur Odyssee* erklärt Adorno, dass es bei den Vorformen des modernen Warentausches tatsächlich um das gleiche Äquivalenzprinzip und somit auch um die gleiche Verletzung dieses Prinzips geht. Beim „Gelegenheitstausch“, bei dem es noch keinen Tauschwert und keinen Warentausch im engeren Sinne gibt, passiert trotzdem derselbe Betrug des *gleich um gleich*. Adorno schreibt Folgendes:

„Es gibt auf dieser Stufe noch keine Waren: es wird nicht für den Markt produziert. Der Tauschvorgang richtet sich allein nach dem unmittelbaren Bedürfnis der Kontrahenten: Tausch ohne Tauschwert. Zugleich aber involviert die Objektivität der Tauschbeziehung selber, wie sie allein schon mit der Ausbreitung des Schiffverkehrs gegeben ist, die Forderung eines objektiven Maßstabes, den doch erst die entfesselte Marktwirtschaft – scheinbar – gewährt. Wenn der unterlegene, bedürftige Kontrahent die eigene Arbeit mit der des Stärkeren, Überschuß Besitzenden vergleicht, die in den ausgetauschten Gütern enthalten ist, so erwächst ihm das Bewußtsein des Betrugs, gegen den er doch aus Mangel wehrlos bleibt: er fühlt sich überlistet. Die alte List ist eine Vorform des bürgerlichen Tauschwertes.“ (GEO, S. 63)

Obwohl es auf dieser Stufe keine entwickelte Warenwirtschaft gibt und kein Wertgleiches festgelegt ist, existiert trotzdem das „Tauschen ohne Tauschwert“. Dies bedeutet, dass dafür eine Forderung des „objektiven Maßstabes“ notwendig sein muss. Scheinbar wird dieser erst durch die Marktwirtschaft geleistet. Er entsteht Adorno zufolge bereits in den ersten Formen des Tausches und bildet sich in einem fast *unmittelbaren* Vergleich heraus. Man vergleicht hier nicht mittels eines objektiv festgestellten Tauschwertes, sondern die Güter oder die lebendige menschliche Arbeit werden eher unmittelbar getauscht. Was bedeutet dies aber für den Tausch, in welchem die Arbeit selbst zum Gegenstand des Tausches wird?

In solch einem unmittelbaren Tausch muss sich jeder Nichtbesitzende, jeder „unterlegene, bedürftige Kontrahent“ (GEO, S. 63) notwendigerweise überlistet und betrogen fühlen, wenn er seine Arbeit mit der des „Stärkeren, Überschuß Besitzenden“ (GEO, S. 63) vergleicht, denn hier findet überhaupt kein Äquivalenztausch statt. Adorno beschreibt

einen solchen Tauschvertrag unter dem Terminus „Löwenvertrag“ (NS IV/12, S. 96).¹²⁰ Er erinnert daran, dass dies ein Ausdruck aus einer Fabel von Aesop ist, welcher darlegt, inwiefern ein Vertrag zwischen einem Löwen und einer Maus geschlossen werden kann.

Den Vertragsabschluss zwischen Löwe und Maus stellt sich für Adorno wie folgt dar: Wenn der Löwe mit der Maus einen Vertrag abschließt, dann befindet sich die Maus selbstverständlich dem Löwen gegenüber von Beginn an im Nachteil. Die Maus ist kleiner und schwächer, daher steht sie *a priori* in einer schlechteren Position. Sie hat nur scheinbar die Freiheit, einen solchen Vertrag abzuschließen. Eher ist sie gezwungen, auf die Bedingungen eines von vornherein ungerechten Vertrags einzugehen. In diesem Sinne ist der Tausch, der hier stattfindet, unfrei. Er verlängert nur die Herrschaftsverhältnisse, die zwischen der Maus und dem Löwen bereits existieren. Was Adorno mit diesem Beispiel hervorheben möchte, ist,

„daß der Tausch der Arbeitskraft gegen den Lohn, den jeder Arbeiter zu vollziehen hat, zwar formell ein freies Vertragsverhältnis ist bei völliger Gleichberechtigung der Kontrahenten, daß aber in Wirklichkeit natürlich der Arbeiter, der, wenn er den Vertrag nicht eingeht, zu hungern hat und nichts zu leben hat, in einem ganz anderen Maß durch die objektive Lage, in der er sich befindet, dazu gezwungen ist, jenen Vertrag zu unterschreiben, als der Unternehmer, der im allgemeinen warten kann – als Gesamtklasse gesehen jedenfalls –, bis der Arbeiter also, wie man so sagt, zur Vernunft, nämlich zur subjektiven Vernunft kommt und auf diese Bedingungen eingeht [...] [S]o besagt das nichts weiter, als daß der entscheidende Tauschakt, nämlich der Tauschakt der lebendigen Arbeit gegen den Lohn, in Wirklichkeit *bereits* das *Klassenverhältnis voraussetzt*; und durch das juristische Vertragsverhältnis des Lohnvertrages bewirkt wird, eben tatsächlich nichts anderes ist als ein solcher Schein.“ (NS IV/12, S. 96f; Hervorh. d. V.)¹²¹

¹²⁰ Vgl. dazu auch NS IV/13, S. 327. Hier erinnert Adorno an Aesops Löwenfabeln *Der Löwe und der wilde Esel* und *Der Löwe, der Esel und der Fuchs*.

¹²¹ Bei dem entscheidenden Tauschakt der lebendigen Arbeit gegen den Lohn geht es Adorno zufolge letztendlich „um die fortschreitende Konzentration des Kapitals und damit [um die] Verfügungsgewalt über fremde Arbeit.“ (NS IV/12, S. 38)

9. 5 „Hinter dem Rücken“ des Tausches und „Unterschiede der realen Macht“

Man findet bei Marx die These, dass der Tausch einen anderen Prozess voraussetzt als der, welcher „hinter dem Rücken der einfachen Zirkulation vorgeht“ (Marx 1953, S. 902f).¹²² Damit sind solche Prozesse gemeint, bei denen die Tauschenden zu Eigentümern ihrer Waren werden. Marx stellt damit fest, dass Eigentum die Grundvoraussetzung des Tausches ist. Ihm zufolge kann die sekundäre Aneignung, die Aneignung fremder Arbeit, erst dann stattfinden, wenn dieser erste Prozess bereits stattgefunden hat. Die Prozedur, durch welche die Tauschenden zum Zustand des Habens gekommen sind, bildet keines der Momente des Tausches selbst. Sie stellt eher eine Voraussetzung des Tausches dar und steht selbst außerhalb dieses Prozesses bzw. findet „hinter dem Rücken“ desselben statt:

„In der Tat, wenn wir den Zirkulationsprozeß genau betrachten, so ist die Voraussetzung, daß die Austauschenden als Eigentümer von Tauschwerten erscheinen, d. h. von Quantitäten Arbeitszeit materialisiert in Gebrauchswerten. *Wie sie zu Eigentümern dieser Waren geworden sind*, ist ein Prozeß, der hinter dem Rücken der einfachen Zirkulation vorgeht, und der erloschen ist, bevor sie beginnt. Privateigentum ist Voraussetzung der Zirkulation, aber der Aneignungsprozeß selbst zeigt sich nicht, erscheint nicht innerhalb der Zirkulation, ist ihr vielmehr vorausgesetzt [...] *Wie sie zu Privateigentümern geworden sind, d. h. sich vergegenständlichte Arbeit angeeignet* haben, ist ein Umstand, der überhaupt nicht in die Betrachtung der einfachen Zirkulation zu fallen scheint.“ (Marx 1953, S. 903f)

Nach Marx gehen die Prozesse, durch welche die Tauschenden zu Eigentümern der Waren werden, dem Tausch voraus, wohingegen es nach Adorno im Wesentlichen gesellschaftliche Herrschaft ist, die dem Tauschprozess als seiner Bedingung vorausgeht (vgl. NS IV/12, S. 96f). Adorno zufolge hängt der Erfolg der „herrschenden Eigentümer“ im Zirkulationsprozess nicht nur „von der – außerhalb des Konkurrenzmechanismus gebildeten – Kapitalkraft, mit der sie in die Konkurrenz eintreten“ ab, sondern ebenso „von

¹²² Später im Text benutzt Marx das „hinter dem Rücken“-Syntagma noch einmal: „D. h. das gemeinschaftliche Interesse, das als Inhalt des Gesamtaustauschakts erscheint, ist zwar als Tatsache im Bewußtsein beider Seiten, aber als solches ist es nicht Motiv, sondern existiert sozusagen nur hinter dem Rücken der in sich reflektierten Einzelinteressen.“ (Marx 1953, S. 912)

der politischen und gesellschaftlichen Macht, die sie repräsentieren, [...] vom Verhältnis zum unmittelbaren Herrschaftsapparat des Militärs“ (Adorno, GS 8/n, S. 378).¹²³

In einem Kommentar über den russischen Film *Panzerkreuzer Potemkin* behauptet Adorno Folgendes:

„Die besten russischen Filme, vor allem der ‚Panzerkreuzer Potemkin‘, haben beim Versuch, die Klassengesellschaft unpsychologisch zu denunzieren, doch nicht die materielle Produktion dargestellt, sondern Krieg und politisch-militärische Unterdrückung. Sie halten sich ästhetisch konkret, indem sie zeigen, was den Menschen unmittelbar angetan wird, und nicht, was sich in der abstrakten Ordnung der Eigentumsverhältnisse abspielt. Indem sie jedoch zugleich die Menschen als Objekte der Herrschaft vorführen, die im Kampf gegen diese zu Subjekten werden, betreffen sie das Wesen.“ (DA, S. 304)

Das Wesentliche ist für Adorno also die Herrschaft. Die Filme, welche die Herrschaft bzw. die Klassenherrschaft denunzieren möchten, müssen die materielle Produktion letzten Endes überhaupt nicht darstellen. Indem sie eben das Herrschaftsproblem erkennen und die Menschen als Objekte der Herrschaft zeigen, betreffen sie gerade das Wesen der Klassengesellschaft. Dadurch, dass sie zeigen, wie die Herrschaft den Menschen *unmittelbar* unterwirft, decken sie das auf, was sich auch in der abstrakten Ordnung der Eigentumsverhältnisse und im „Warencharakter“ der Produktion *mittelbar* abspielt: die durch das „Prinzip des Füranderesseins [...] *vermittelte* Herrschaft von Menschen über Menschen“ (ND, S. 101; Hervorh. d. V.).

Die Wahrheit solcher durch den Tausch vermittelten Herrschaft besteht in der Tatsache, „daß der Unternehmer in die Konkurrenz von je mit mehr eingetreten ist als dem Fleiß seiner Hände“ (DA, S. 80). Wenn er mit dem Nichteigentümer einen Tauschvertrag abschließt, ist der „herrschende Eigentümer“ nämlich von vornherein im Vorteil. Denn dieser hat nicht nur die Kapitalkraft, welche der Arbeiter nicht hat, sondern ebenso die politische und gesellschaftliche Macht, zum Beispiel Zugang zum unmittelbaren Herrschaftsapparat des Militärs. Genauso wie der Löwe und die Maus – die in kein freies Vertragsverhältnis eintreten, sondern nur die bestehenden Herrschaftsverhältnisse re-

¹²³ Über die „metaökonomische Begründung der Herrschaft“ bei Adorno vgl. Kager 1988, S. 112. „Das Durchsetzungsvermögen im Konkurrenzkampf wird von Adorno also nicht mehr bloß von ökonomischen Mechanismen, der Nötigung zur Kapitalakkumulation abhängig gemacht, sondern wesentlich auch an außerökonomische, nicht-kapitalistische Bedingung geknüpft, an alte Herrschaftsstrukturen, die sich durch Warenwirtschaft hindurch erhalten konnten. Dies markiert einen der zentralen Differenzpunkte der adornschen Gesellschaftstheorie gegenüber der marxschen und kritisiert zugleich dessen politische Ökonomie.“ (Ebd., S. 98f)

produzieren – führen der Unternehmer und der Arbeiter ihrerseits nur die bestehenden *Sklassenverhältnisse* fort.

Folglich erscheinen Adorno wie selbstverständlich auch die Marxschen Ausdrücke für die freie Lohnarbeit wie der der „Lohnsklaverei“ als „keine bloßen Metaphern“ (Adorno, GS 8/i, S. 234) mehr. Er neigt dazu, diese Termini eher in einem buchstäblichen Sinne zu verstehen. Selbst wenn man sich bei der Analyse des Tauschverhältnisses mehr nach dem Modell der klassischen Ökonomie richten würde, käme man wahrscheinlich dazu, dass im Tauschvertrag die eine Seite der Kontrahenten schon mit mehr eingetreten ist „als bloß dem Ertrag ihrer eigenen Arbeit oder gar dem Fleiß ihrer Hände“ (NS IV/12, S. 97). An einer anderen Stelle erklärt Adorno seine Position noch einmal deutlich:

„Stets schon steckte Herrschaft in der politischen Ökonomie. Der Verkauf der Ware Arbeitskraft, aus dem Marx das Klassenverhältnis deduziert, setzt es in Wahrheit als Zwang, jene zu verkaufen, voraus.“ (Adorno 2003c, S. 7f)

In der Fortsetzung der Marxschen Theorie betont Adorno letzten Endes etwas anderes als Marx selbst. Während Marx das gesellschaftliche Herrschaftsverhältnis eher als Resultat des nicht-äquivalenten Tausches ansieht, denkt Adorno im Hinblick auf die Idee des „Löwenvertrags“, dass der Tauschakt der lebendigen Arbeit gegen den Lohn in Wirklichkeit bereits das Klassen- bzw. Machtverhältnis *voraussetzt*. Adornos These lautet: Im Tausch wird die in der Gesellschaft längst bestehende Herrschaft aufrechterhalten. In jedem Tauschverhältnis von der mythischen Vorzeit bis zur modernen Tauschgesellschaft ist ein Herrschaftsverhältnis bereits einbezogen. Dem Akt des Tausches geht demnach eine gesellschaftliche Herrschaft voraus:

„In der historischen Realität gingen und gehen aber die Kontrahenten der Tauschvorgänge keineswegs tatsächlich solche Beziehungen zueinander ein, wie sie von den Tauschgesetzen vorgeschrieben werden, sondern in jenen Beziehungen machen sich *Unterschiede der realen Macht*, der gesellschaftlichen Verfügung entscheidend geltend, und zwar nicht erst in der Spätzeit eines differenzierten Kapitalismus, sondern in allen Epochen, in denen von Gesellschaft im hier umrissenen Sinn überhaupt gesprochen werden kann.“ (Adorno 2003f, S. 147; Hervorh. d. V.)

Dass Adorno die Marxschen „hinter dem Rücken“-Prozesse des Tausches letzten Endes als Ausübung einer „realen Macht“ und als das Hervortreten gewisser herrschaftlicher „Urverhältnisse“ und der „verewigenden Herrschaft“ (ND, S. 180) versteht, beweist

auch die Tatsache, dass er diese Herrschaftsverhältnisse schließlich auf einen *Unglücksfall* zurückführt. Er führt die Herrschaft auf die „jüngste Gestalt des Unrechts“, in dem ein „Privileg“ hervortritt, zurück.¹²⁴ Das Privileg und die gesellschaftliche Macht sind selbst älter als der Tausch und gehen, so Adorno, dem Tauschvertrag voraus. Sie existieren bereits vor dem Tausch und machen sich in diesem „entscheidend geltend“ (Adorno 2003f, S. 147). Auch der *Dialektik der Aufklärung* zufolge tritt der Tausch selbst im Zeichen einer (Re)Produktion „der verfestigten Herrschaft von Privilegierten“ (DA, S. 38) auf. In den *Reflexionen zur Klassentheorie* heißt es:

„Ökonomie ist ein Sonderfall der Ökonomie, des für Herrschaft präparierten Mangels. Nicht haben die Tauschgesetze zur jüngsten Herrschaft als der historisch adäquaten Form der Reproduktion der Gesamtgesellschaft auf der gegenwärtigen Stufe geführt, sondern die *alte Herrschaft* war in die ökonomische Apparatur zuzeiten eingegangen, um sie, einmal in voller Verfügung darüber, zu zerschlagen und sich das Leben zu erleichtern [...] Oligarchie, Ideologie, Integration, Arbeitsteilung werden aus Momenten der Herrschaftsgeschichte, deren dunklen Wald man von den grünen Bäumen des eigenen Lebens nicht mehr sieht, zu generellen Kategorien der Vergesellschaftung der Menschen.“ (Adorno, GS 8/n, S. 381f; Hervorh. d. V.)

9. 6 Ökonomie und Herrschaftsverhältnisse

Somit will Adorno letzten Endes mit Marx über die Marxsche Konzeption hinausgehen:

„Adorno: Fetischkapitel von Marx, daß das gesellschaftliche Verhältnis durch das Tauschprinzip erscheint, als ob es das Ding an sich wäre.
Horkheimer: Das Instrument wird zur Hauptsache gemacht.
Adorno: Aber es ist unsere Aufgabe, das urgeschichtlich spekulativ zu erklären, aus dem Prinzip der Gesellschaft abzuleiten so, daß es über Marx hinausgeht [...].“ (Prot. S. 37)

Zwar erkennt Adorno die gesellschaftliche Funktion des ökonomischen Tausches ebenso wie Marx in der sozialen Herrschaft, jedoch will er das gesellschaftliche Herrschafts- bzw. Klassenverhältnis aus dem Tausch nicht *ableiten*. Während Marx die Herrschaftsverhältnisse (als Eigentums- und Klassenverhältnisse) auf die Produktionsverhältnisse

¹²⁴ In diesem Zusammenhang dient Adorno „die egalitäre Form der Klasse [...] als Instrument dem Privileg der Herrschenden [...].“ (Adorno, GS 8/n, S. 379, vgl. auch ebd, S. 373)

zurückführt und die Herrschaft schließlich aus den gesellschaftlichen Formen der Produktion herleitet, vertritt Adorno im Rahmen dieses Modells einen anderen Standpunkt: Diesem gemäß darf man die gesellschaftliche Herrschaft keinesfalls aus der Ökonomie ableiten (vgl. NS IV/12, S. 96f). Obwohl die gesellschaftliche Funktion des ökonomischen Tausches in der sozialen Herrschaft liegt, kann das Herrschafts- bzw. Klassenverhältnis nicht aus den Produktions- und Tauschverhältnissen *deduziert* werden. Die soziale Herrschaft ist durch die ökonomischen Grundlagen der Gesellschaft geregelt (vgl. Adorno, GS 8/n, S. 378f) und „weiter [...] ausgeübt“ (Adorno, GS 8/m, S. 360), allerdings ist sie nicht ohnehin auf diese zurückzuführen.

Wie oben schon diskutiert (vgl. Kapitel 7. 2. 3), betrachtet Adorno gerade den Versuch von Marx und Engels, die Herrschaft aus dem Tauschverhältnis zu deduzieren, als „idealistisch“ (NS IV/13, S. 78) und versucht zu zeigen, dass der Tauschakt der lebendigen Arbeit gegen den Lohn eigentlich bereits das Klassenverhältnis voraussetzt:

„Das ist natürlich eine der Marxistischen Theorie gegenüber vollkommen häretische Ansicht, weil Marx ja geglaubt hat, gerade umgekehrt die Herrschaft aus dem Tauschverhältnis ableiten zu dürfen.“ (NS IV/12, S. 97)

An dieser Stelle bleibt aber noch eine Erörterung offen. Es stellt sich nämlich die Frage: Falls Marx geglaubt hat, die Herrschaft aus dem Tauschverhältnis „ableiten zu dürfen“ (NS IV/12, S. 96f), glaubt dann Adorno, das Gegenteil machen zu dürfen?¹²⁵ Wenn er die gesellschaftliche Herrschaft aus dem Tauschverhältnis nicht ableitet, deduziert er dann möglicherweise den Tausch und die ökonomischen Verhältnisse aus der Herrschaft? Handelt es sich hier überhaupt um eine *kausale* Beziehung zwischen diesen zwei Formen? Wenn die Herrschaft keine logische Konsequenz des ökonomischen Tausches ist, ist dann umgekehrt der Tausch möglicherweise das Produkt der Herrschaft? Geht es hier außerdem um die Ursprungsfragen?

Mit dem Terminus „Löwenvertrag“ von Aesop macht Adorno jedenfalls auf ein sehr schwieriges gesellschaftliches Problem aufmerksam. Er stellt damit die Frage, „ob es einen Primat der Herrschaftsverhältnisse gegenüber der Ökonomie oder der Ökonomie gegenüber den Herrschaftsverhältnissen gibt“ (NS IV/12, S. 114). Dabei betont er aber an vielen Stellen, dass das Interesse an solchen Fragen überhaupt nicht das am *Ur-*

¹²⁵ In diesem Zusammenhang behauptet Alex Demirovic Folgendes: „In der *Dialektik der Aufklärung* hatten sich die Autoren nicht deutlich festgelegt, ob der Tausch aus Herrschaft und einer herrschenden Denkform resultiere, die auf Naturbeherrschung ziele; oder ob umgekehrt der Tausch die Formen des Denkens und der Herrschaft über Natur und Menschen bestimme.“ (Demirovic 1999, S. 467)

sprung sei, sondern eher das Interesse an den brennenden Fragen der Aktualität, an den *Prioritätsfragen*:

„Also das Interesse an diesen Fragen ist nicht etwa das an dem Ursprung, es handelt sich hier nicht um Ursprungsfragen [...], sondern es handelt sich im Gegensatz dazu um politisch höchst aktuelle Fragen [...].“ (NS IV/13, S. 80)¹²⁶

Auch in seinen Seminaren *Priorität von Wirtschaft oder Gesellschaft* aus dem Wintersemester 1957/58 weist Adorno die Frage nach dem Ursprung als *undialektisch* zurück. Er betont, dass es sich beim Tausch-Herrschaft-Zusammenhang um eine dialektische Einheit handelt und dass ökonomische Prozesse mit gesellschaftlichen verflochten sind:

„Aufgabe einer wirklich kritischen Theorie müsse es sein, eine derartige Frage zu liquidieren. Nicht der Vorrang einer von beiden, sondern ihre Einheit sei zu erweisen bedeutsam. Der Begriff der politischen Ökonomie selbst, so führte er in der Folge aus, bedeute, wenn man ihm ernst nehme, die Einheit von Tauschwirtschaft und gesellschaftlichen Prozess.“ (BGE, Protokoll von Laske vom 7. 1. 1958, 3; zit. nach Braunstein 2011, S. 293f. Vgl. dazu auch ND, S. 263f)

Das Interesse von Marx und Engels an dieser Frage und ihre Herangehensweise, die gesellschaftlichen Antagonismen mithilfe der Ökonomie anstatt mit der Herrschaft zu erklären, schreibt Adorno der damaligen politischen Lage zu. In der Situation, in der Marx und Engels das Konzept des streng ökonomischen Kommunismus gegen das des Anarchismus – welcher sich zu dieser Zeit zu einem ernsthaften Konkurrenten entwickelt hatte – verteidigen wollten, war es notwendig, Priorität auf die Ökonomie und nicht auf die Herrschaftsverhältnisse zu legen. Wer damals das Problem der Herrschaft in den Vordergrund stellte und die Herrschaftsverhältnisse als primäre betrachtete, ist „sozusagen automatisch dadurch auf die anarchistische Seite gedrängt“ (NS IV/13, S. 80) worden. In diesem Sinne war die ökonomische und nicht die Herrschaftsfrage die „politisch höchst aktuelle Frage“ (NS IV/13, S. 80). In der *Negativen Dialektik* erklärt Adorno das Interesse von Marx und Engels folgendermaßen:

¹²⁶ Vgl. dazu Schmidt 1983, S. 21ff: Diesem Autor zufolge versucht Adorno, „jede Ursprungsphilosophie – auch eine sich materialistisch gebärende – ihres idealistischen Charakters zu überführen. Wo immer ein absolut Erstes behauptet wird, aus dem alles weitere folgen soll, verbirgt sich in ihm der es setzende Geist; es enthält Abstraktion. ›Wann immer solche Identität behauptet wird, ein monistisches Prinzip von Welterklärung, das der bloßen Form nach den Primat des Geistes aufrichtet, der jenes Prinzip diktiert, ist Philosophie idealistisch.“ (Schmidt zitiert aus Adorno, GS 5/a, S. 186)

„Was Marx und Engels dazu bewog, gleichsam noch den Sündenfall der Menschheit, ihre Urgeschichte, in politische Ökonomie zu übersetzen, obwohl doch deren Begriff, an die Totalität des Tauschverhältnisses gekettet, selber ein Spätes ist, war die Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Revolution.“ (ND, S. 316)

Darüber hinaus ist festzuhalten, dass die Antwort auf die Frage, ob in den gesellschaftlichen Analysen die Herrschaft oder die Tauschverhältnisse den Vorrang haben sollen, nicht immer die gleiche sein muss. Wenn es um die Prioritäten geht, dann handelt es sich um eine Art der praktischen Entscheidung, welche durch die aktuellen historischen Zustände und durch eine politische Notwendigkeit legitimiert ist.

Wie damals Marx und Engels steht auch Adorno vor einer praktischen Entscheidung. Wie zuvor Marx identifiziert auch Adorno die „politisch höchst aktuelle Fragen“ seiner Zeit. Er stellt allerdings etwas anderes als Marx fest: „Der zentrale Punkt ist die Frage nach der Herrschaft.“ (Adorno, GS 8/s, S. 583) Die neue Fragestellung begründet er ebenso wie Marx mit der entsprechenden historischen Lage und dem gesellschaftlichen Zusammenhang. Er erklärt das Interesse am Problem der Herrschaft gesellschaftlich-historisch und betont eben den ökonomischen Grund für die Abweichung vom rein ökonomischen Denken und für die Präponderanz des Herrschaftsbegriffes der Ökonomie gegenüber.

Adornos eigenem Selbstverständnis nach befindet er sich im Vergleich zu Marx¹²⁷ in einer vollkommen *anderen* gesellschaftlichen Realität. Im Licht der ökonomischen Änderungen zeigt die gegenwärtige Gesellschaft demnach eine Tendenz der „totale[n] Organisation“ (Adorno, GS 8/n, S. 376). In dieser wird „der Übergang zu Herrschaft unabhängig vom Marktmechanismus“ (Adorno, GS 8/m, S. 369) zum Telos des gesellschaftlichen Systems. In der jüngsten Phase der Klassengesellschaft wird ein „unermeßlicher Druck der Herrschaft“ (Adorno, GS 8/n, S. 377) ausgeübt. Es herrschen in der Gegenwart Monopole; die Geschichte ist „nach dem Bilde der letzten ökonomischen Phase, die Geschichte von Monopolen [...], Bandenkämpfen, Gangs und Rackets“ (Adorno, GS 8/n, S. 381; vgl. auch S. 376, S. 381). Der *Dialektik der Aufklärung* zufolge sind es „nicht mehr die objektiven Marktgesetze, die in den Handlungen der Unternehmer walteten und zur Katastrophe trieben“ (DA, S. 55), sondern die Herrschaftsverhält-

¹²⁷ Im Kapitel 8. 1 wurde auf die historischen Umstände, unter denen Adorno lebt, bereits hingewiesen. Allerdings wurden dort die gesellschaftlichen Veränderungen, auf die Adorno selbst verweist, in Bezug auf Freud und die Gültigkeit des Ödipus-Konflikts für eine neue Anthropologie diskutiert. Hier berücksichtige ich die Stellen, an denen Adorno die Gültigkeit der Kategorien der politischen Ökonomie für eine kritische Gesellschaftstheorie hinterfragt.

nisse. Die gesellschaftlichen Verhältnisse und die ökonomischen Strukturen haben sich also seit Marx' Zeit in dem Maße geändert, dass die alten Kategorien der politischen Ökonomie im Allgemeinen nicht mehr ausreichen. Während die Kategorie der Herrschaft mehr Aktualität besitzt, scheinen die alten ökonomischen Kategorien vergänglich zu sein. In seinem Entwurf der Einleitung zur Neuauflage der *Dialektik der Aufklärung* beschreibt Adorno in Bezug auf diese Kategorien sein Dilemma, welches sowohl für das Buch als auch für die ganze kritische Theorie charakteristisch bleibt:

„Die Abweichung vom rein ökonomischen Denken indessen hat ihren ökonomischen Grund. Das Objekt der Marxischen politischen Ökonomie war der Liberalismus als Wirklichkeit und Ideologie. Mit seinem Fortgang zu einer Wirtschaft, die zwar den Pseudomarkt übrig lässt, sonst indessen von den über die Produktion verfügenden Mächten abhängt, die auch Zirkulation und Distribution bestimmen, verlieren die liberalen Marktgesetze ihren Sinn; damit der ökonomischen Begriff der Ökonomie [...] Die Konsequenz ist, dass Kategorien der politischen Ökonomie wie Mehrwert, Verelendung, sogar die der Klasse, neu zu bestimmen wären. Kritische Theorie heute sieht dem Dilemma sich gegenüber, entweder diese Kategorien streng festzuhalten und dadurch krass zu verfehlen, was offenkündig der Fall ist, oder in der Absicht, den Veränderungen der Realität Rechnung zu tragen, das theoretische Skelett aufzuweichen und, wie zahlreiche zeitgenössische Theoretiker, dem begriffslosen Positivismus anheimzufallen. Die Autoren haben dies Dilemma nicht gemeistert; das ist die Grenze des Buches und stets noch die von kritischer Theorie [...].“ (Adorno 2003c, S. 7)

In den *Reflexionen zur Klassentheorie* steht Adorno vor demselben Dilemma: Soll man an den Kategorien der politischen Ökonomie festhalten oder dieses „theoretische Skelett“ im Licht der gesellschaftlichen Veränderungen aufweichen? In Bezug auf den Marxschen *Klassenbegriff* kommt er zu dem Schluss, dass es notwendig ist, „den Begriff der Klasse selber so nah zu betrachten, daß er festgehalten wird und verändert zugleich“ (Adorno, GS 8/n, S. 377). Einerseits soll er festgehalten werden, weil die *Herrschaftsverhältnisse* bzw. „die Teilung der Gesellschaft in Ausbeuter und Ausgebeutete [...] an Zwang und Festigkeit“ (Adorno, GS 8/n, S. 377) inzwischen zugenommen haben. Andererseits besteht jedoch überhaupt keine Möglichkeit mehr, dass sich die Unterdrückten als Klasse erfahren. Allgemein stellt Adorno einen „Doppelcharakter der Klassen“ fest und behauptet: „[D]ie Klassenherrschaft schickt sich an, die anonyme, objektive Form der Klasse zu überleben.“ (Adorno, GS 8/n, S. 377) Daher muss der Begriff der Klasse gleichwohl nicht nur behalten, sondern auch verändert werden.¹²⁸

¹²⁸ Vgl., wie Adorno in *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft* die Klasse bestimmt: „Subjektiv verschleiert, wächst objektiv der Klassenunterschied vermöge der unaufhaltsam fortschreitenden

In Großen und Ganzen kündigt Adorno etwas Wichtiges an: Nicht mehr die Ökonomie und die ökonomische Apparatur, sondern die *Herrschaft* soll zum Schwerpunkt einer Gesellschaftstheorie werden. „Ökonomie ist ein Sonderfall der Ökonomie, des für Herrschaft präparierten Mangels.“ (Adorno, GS 8/n, S. 381f) und „[d]ie modifizierenden Umstände stehen extraterritorial zum System der politischen Ökonomie, aber zentral in der Geschichte der Herrschaft“ (Adorno, GS 8/n, S. 385). Die Gesellschaft offenbart eine Tendenz der Herrschaft zur Totalität (vgl. Adorno, GS 8/s, S. 586). Dieser Tendenz zufolge bleibt die rein ökonomische Erklärung der gesellschaftlichen Antagonismen, obwohl erforderlich, trotzdem ungenügend. Da sich die Produktionsverhältnisse, Markt und Warenwirtschaft selbst verändert haben, verliert das rein ökonomische Denken seinen Sinn. Dementsprechend sind auch die alten Kategorien der politischen Ökonomie neu zu bestimmen. Die Kategorie der *Herrschaft*, welche in der *Dialektik der Aufklärung* „ketzerisch gegen die Polemik im Anti-Dühring von Engels“ (Adorno 2003c, S. 7) verwandt wird, hat eine gewisse Präponderanz gegenüber den rein ökonomischen Prozessen zu gewinnen:

„Es will mir scheinen, als ob die Wiederaufnahme der Kategorie der Herrschaft, die ja bekanntlich in schroffem Gegensatz zu dem Anti-Dühring von Engels steht, auf die *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und mir zurückgeht. Dabei hat schwerlich die Theorie bloß sich zurückgebildet, wie man es uns gelegentlich vorgeworfen hat. Vielmehr drückt darin sich etwas sehr Reales und Ernstes aus, das im übrigen ja in den bisherigen Beiträgen immer wieder zur Sprache gekommen ist; die Tendenz – ich spreche ausdrücklich von Tendenz –, daß die gegenwärtige Gesellschaft, wenn ihre politischen Formen sich unter Zwang radikal an die ökonomischen anschließen sollten, unmittelbar im prägnanten Sinn meta-ökonomischen, nämlich nicht mehr durch den klassischen Tauschmechanismus definierten Formen zusteuert. Daß derartige Tendenzen bestehen, darüber dürfte wenig Kontroverse unter uns herrschen. Dann gewinnt aber tatsächlich der Begriff der Herrschaft erneut eine gewisse Präponderanz gegenüber den rein ökonomischen Prozessen.“ (Adorno, GS 8/s, S. 583f)

Konzentration des Kapitals an. Real wirkt er in die Existenz der einzelnen Menschen entscheidend hinein; sonst allerdings wäre der Klassenbegriff ein Fetisch.“ (Adorno, GS 8/a, S. 15) „Daß von einem proletarischen Klassenbewußtsein in den maßgebenden kapitalistischen Ländern nicht kann gesprochen werden, widerlegt nicht an sich, im Gegensatz zur *communis opinio*, die Existenz von Klassen: Klasse war durch die Stellung zu den Produktionsmitteln bestimmt, nicht durchs Bewußtsein ihrer Angehörigen.“ (Ebd., S. 358)

10 Zusammenfassung und Schlussbetrachtungen

In der vorliegenden Arbeit habe ich die Herrschaftsproblematik in Adornos Konzept der Dialektik der Aufklärung nachzuzeichnen versucht. Wenn ich jetzt die Resultate meiner Untersuchung zusammenfasse, so ist zunächst daran zu erinnern, dass der Begriff der Herrschaft in dieser Konzeption zentral ist. Sowohl für die erkenntnistheoretische Subjekt-Objekt-Problematik als auch für die Frage der sozialen Beziehungen stellt er den Schlüsselbegriff dar. Mit ihm will Adorno nicht nur den katastrophalen Ablauf der Naturbeherrschung, sondern auch die abscheuliche gesellschaftliche Herrschaft kritisieren. In diesem Zusammenhang ist noch einmal die zentrale These dieser Arbeit hervorzuheben. Sie besagt, dass der Begriff der Herrschaft in der gesamten Philosophie Adornos auf ein spezifisch vermitteltes Verhältnis hinweist.

Die vorliegende Studie hat es sich zur Aufgabe gemacht, das Herrschaftskonzept Adornos als ein dialektisches zu begreifen. Zwar habe ich in der Analyse der Herrschaftsproblematik die Naturbeherrschung und die gesellschaftliche Herrschaft formal getrennt und als einzelne Momente betrachtet, allerdings lief meine Untersuchung darauf hinaus, beide Dimensionen von Herrschaft als wesentlich vermittelt aufzuzeigen und darüber hinaus die Einheit zwischen Adornos Erkenntnis- und Gesellschaftskritik zu betonen. Denn es handelt sich letzten Endes beim Konzept der Herrschaft Adornos um eine „Einheit“ (ND, S. 314) der verschiedenen Herrschaftsformen, welche erkenntnistheoretisch unter dem Begriff der Naturbeherrschung und gesellschaftstheoretisch unter dem Begriff der sozialen Herrschaft betrachtet werden können.

Zunächst wurde das Problem der Naturbeherrschung aus dem Konzept der Dialektik der Aufklärung erkenntnistheoretisch diskutiert. Am Anfang bestimmte ich die Dialektik der Aufklärung als eine Dialektik zwischen Naturbeherrschung und Naturverfallenheit. Worin diese tatsächlich besteht, habe ich an den zwei Hauptthesen der *Dialektik der Aufklärung* rekonstruiert: „schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“ (DA, S. 16). Während der Mythos als erste Form des naturbeherrschenden Denkens gedeutet wurde, wurde das Moment der Naturverfallenheit in den positivistischen Tendenzen der Wissenschaft erkannt. In diesem Zusammenhang wurde

bereits in der Positivismuskritik eine gesellschaftliche Dimension angedeutet und die Gesellschaftskritik als Hauptmotiv der Erkenntniskritik vorgestellt.

Darüber hinaus habe ich im ersten Teil der Arbeit die Dialektik zwischen Naturbeherrschung und Naturverfallenheit durch ihre Hauptopposition dargestellt. Zu diesem Zweck habe ich das Verhältnis des Denkens bzw. der Vernunft zur Natur im Konzept der Dialektik der Aufklärung diskutiert. Als erstes habe ich die Beziehung des Denkens zur äußeren Natur erörtert. Hier wurde ein Versuch unternommen, zusammen mit Adorno die ganze Geschichte des Denkens als Geschichte der Naturbeherrschung zu rekonstruieren und das Hauptproblem der Erkenntnis festzustellen. Anhand zahlreicher Einzelanalysen hat sich gezeigt, dass das Problem des naturbeherrschenden Denkens im *Identifizieren* liegt. Überdies hat sich gezeigt, dass das naturbeherrschende Denken wegen des Identifizierens letzten Endes den Anspruch der Erkenntnis preisgibt und unter einem Tautologieverdacht steht.

Nach der Darstellung der zentralen Strukturmomente von Adornos Kritik an der Erkenntnis der Natur habe ich mich der eingehenden Erörterung der herrschenden Vernunftgestalt und deren Verhältnis zur inneren Natur zugewandt. Zum einen wurde die Vernunftkritik aus der *Dialektik der Aufklärung* rekonstruiert, zum anderen Adornos Version dieser Kritik als Fortsetzung des Konzepts der Dialektik der Aufklärung gedeutet. Adornos Argumentation, dass die zerstörenden Konsequenzen der Vernunft ihr selbst inhärent sind, hat die Vernunft als ein an sich widersprüchliches Naturbeherrschungsprinzip offengelegt. In der Erörterung der Vernunft als eines mit der Natur *identischen* und *nicht identischen* Prinzips ist die strukturelle Identität von Selbsterhaltung und Selbstverleugnung deutlich geworden. Näher wurde diese Dialektik der Vernunft als ein Antagonismus zwischen ihrem *partikulären* Ursprung und ihrer *universalen* Perspektive interpretiert. Daran anschließend wurde das Hauptproblem einer Vernunftethik diskutiert.

Schließlich habe ich die im ersten Teil diskutierte Dialektik von Naturbeherrschung und Naturverfallenheit, durch welche sich das menschliche Denken und die Vernunft historisch prägen, noch einmal in ihrem gesellschaftstheoretischen Zusammenhang betrachtet. Zu diesem Zweck habe ich mich mit dem Naturbegriff aus dem Konzept der Dialektik der Aufklärung auseinandergesetzt und diesen als einen gesellschaftlichen Begriff interpretiert. Die Thesen über Naturverfallenheit aus der *Dialektik der Aufklärung* habe ich hier mithilfe des frühen Naturgeschichtskonzepts Adornos entfaltet. Denn Adornos frühe Argumentation macht von vornherein klar, dass es bei der Idee der „Naturver-

fallenheit“ aus der *Dialektik der Aufklärung* um eine „Naturgeschichte“ geht bzw. es sich um eine später als „Ideologie“ erklärte „Naturgesetzlichkeit der Gesellschaft“ (ND, S. 349) handelt. In diesem Sinne habe ich auch die These, die Zivilisation sei „der Sieg der Gesellschaft über Natur, der alles in bloße Natur verwandelt“ (DA, S. 211), interpretiert. Die in der Aufklärung immer wiederkehrende Natur bzw. Naturherrschaft wurde in dieser Konsequenz als ein gesellschaftliches Verhältnis gedeutet.

Im zweiten Teil der Arbeit bin ich der Frage nach den gesellschaftlichen Verhältnissen im Konzept der Dialektik der Aufklärung nachgegangen. Zunächst habe ich die Frage in Bezug auf die für Adornos Rekonstruktion der Urgeschichte der Subjektivität wichtige theoretische Voraussetzung diskutiert. Dieser Schritt war insofern notwendig, da er auf eine Einheit von Naturbeherrschung und sozialer Herrschaft im Subjekt selbst hinauslief. Die Erörterung der Freudschen und Marxschen Positionen über das Individuum und die Gesellschaft hat diejenigen Punkte angedeutet, durch welche die Entstehung des Subjekts nach Adorno vorwiegend charakterisiert wird: nämlich durch eine historisch entstandene und gesellschaftlich geforderte Naturbeherrschung.

Nach der Erläuterung der wichtigen Bezugspunkte für Adornos Rekonstruktion der Urgeschichte der Subjektivität habe ich mich der Erklärung dieser Urgeschichte gewidmet. Hier habe ich gezeigt, dass die für die Entstehung der Subjektivität konstitutive Beherrschung der inneren Natur *zugleich* mit einer spezifischen gesellschaftlichen Herrschaft realisiert wird. Mithilfe der zwei Oppositionen, zum einen von Ödipus und Odysseus und zum anderen von Odysseus und den Ruderern, hat sich erwiesen, dass das Subjekt sich zwar durch die Naturbeherrschung bzw. Selbstbeherrschung konstituiert, dass dies aber nur mittels gesellschaftlicher Herrschaft möglich ist. Diesbezüglich habe ich behauptet, dass Adornos Konstruktion der Subjektgenese mit Rückgriff auf die Odysseus-Figur dazu dient, „das Erwachen des Subjekts“ durch ein *dreiteiliges* Herrschaftsverhältnis zu charakterisieren. Die am Beispiel des Odysseus' exemplarisch entfaltete Dialektik von Selbsterhaltung und Selbstbeherrschung wurde schließlich mit den gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen in einen konstitutiven Zusammenhang gebracht. Dieses Ergebnis war insofern zentral, da es auf die Rolle der Klassenherrschaft für die Naturbeherrschung verwiesen hat.

Die Untersuchung der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse verlief weiter in der Analyse von Odysseus' Opfer als erstem nicht-äquivalenten Äquivalenztausch. Hier zeigte sich die Tauschkategorie als der Schlüsselbegriff für die Erklärung der gesellschaftlichen bzw. der Klassenherrschaft. Die Erörterung von Adornos These einer struk-

turellen Gleichheit zwischen dem magischen Phänomen des Opfers und dem Phänomen des ökonomischen Tausches hat deutlich gemacht, dass die gesellschaftliche Herrschaft durch den Tausch vermittelt wird.

Der Versuch, den Zusammenhang zwischen Tausch- und Herrschaftsverhältnis näher zu klären, wurde geleitet von der zentralen Fragestellung Adornos, ob nicht im Äquivalenzprinzip selber einer Überschreitung des Äquivalents enthalten und ob nicht das Äquivalenzprinzip selber ein Betrug ist. Wie gezeigt wurde, verbindet dieser Gedanke Adornos Einsicht mit der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie und lässt viele Parallelen erkennen. Allerdings ergibt sich aus Adornos Tauschanalyse schließlich eine der Marxschen Analyse gegenüber wesentlich „häretischere“ Konzeption der Klassenantagonismus. Aus ihrer Darstellung ist deutlich geworden, jedenfalls zunächst einmal, dass der Tausch der lebendigen Arbeit gegen Lohn für Adorno zwar den Betrug darstellt und er die Klassenverhältnisse vermittelt, dass er jedoch nicht den Klassenantagonismus hervorbringt. „Hinter dem Rücken“ des Tausches entdeckt Adorno die „Unterschiede der realen Macht“ bzw. die metaökonomischen Elemente der Herrschaft, welche der Tausch nach Äquivalenten voraussetzt.

In diesem Ergebnis habe ich den wesentlichen Unterschied zwischen Adorno und Marx erkannt. Der Glaube von Marx, der antagonistische Charakter der Geschichte existiere aufgrund der Ökonomie und werde daher historisch notwendig aufgehoben, wird nun von Adorno als Idealismus abgetan. Marx hat nach der Meinung Adornos nicht erkannt, dass die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse, obwohl schlechthin ökonomisch reguliert, auch metaökonomische Gründe besitzen. Die Aufhebung der sozialen Herrschaft kann Adorno zufolge nicht automatisch aus der Aufhebung der Produktionsverhältnisse folgen, denn die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse sind nicht aus den ökonomischen *abzuleiten*. Die durch den Tausch vermittelte Herrschaft von Menschen über Menschen vermag mehr als nur die Aufhebung des Tausches:

„Das Tauschprinzip, die Reduktion menschlicher Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der durchschnittlichen Arbeitszeit, ist unverwandt mit dem Identifikationsprinzip. Am Tausch hat es sein gesellschaftliches Modell, und er wäre nicht ohne es.“ (ND, S. 149)

Mit dieser bekannten Stelle aus der *Negativen Dialektik* möchte ich nun auf meine Ausgangsthese über die Vermittelbarkeit von Naturbeherrschung und sozialer Herrschaft

zurückkommen. Das Zitat verweist uns nachdrücklich darauf, die Beziehung zwischen dem Phänomen der Naturbeherrschung und gesellschaftlichen Herrschaftsformen an dieser Stelle genau zu bestimmen: die Urverwandtschaft.

Mit der Idee einer Urverwandtschaft zwischen dem Tausch- und Identitätsprinzip hebt Adorno etwas Entscheidendes für die These der Herrschaft als ein vermitteltes Verhältnis hervor. Die Urverwandtschaftsthese besagt nämlich, dass es sich beim gesellschaftlichen Tausch zugleich um Voraussetzung und Folge des Identitätsdenkens bzw. beim Identitätsdenken um Voraussetzung und Folge des Tausches handelt. Der Begriff der Urverwandtschaft weist darauf hin, dass es sich hier um keinen *Ursprung*, nämlich um kein *kausales*, sondern um ein *dialektisches* Verhältnis zwischen den zwei Prinzipien handelt. Die Vermittlung ist keine äußere, insofern, da das eine Prinzip in sich auf das andere verweist. Dieses Ergebnis bietet nachdrücklich eine Bestätigung für die zentrale These dieser Arbeit. Unter der Idee einer Urverwandtschaft zwischen dem denkenden und gesellschaftlichen Prinzip der Herrschaft ist eine Urverwandtschaft zwischen Naturbeherrschung und gesellschaftlicher Herrschaft zu verstehen. Die durch das Identitätsprinzip durchgeführte Naturbeherrschung steht mit der durch das Tauschprinzip vermittelten gesellschaftlichen Herrschaft in einem Urverwandtschaftsverhältnis.

* * *

Nachdem das Verhältnis zwischen Naturbeherrschung und sozialer Herrschaft genau bestimmt ist, bleibt jedoch eine letzte Frage: Was folgt aus den Überlegungen zur „Urverwandtschaft“ der zwei Prinzipien für die Herrschaftskritik Adornos? Es bedarf noch der letzten Erklärung, was aus der *Kritik* der Herrschaft wird, die von der Idee geleitet ist, dass Tausch- und Identitätsprinzip urverwandt sind. Inwiefern ist der Grundgedanke, dass die gesellschaftliche Herrschaft mit der Naturbeherrschung zusammenfällt, kritisch? Ist es wirklich notwendig, die in der Aufklärung entfaltete Herrschaftsdialektik „bis ins Denken selbst hinein“ (DA, S. 58) zu verfolgen, um die Befreiung von Herrschaft im gesellschaftlichen Raum zu ermöglichen?

Zusammen mit Adorno denke ich: ja. Nach meinen Ausführungen dürfte deutlich geworden sein, dass Adorno ein äußerst differenziertes Herrschaftskonzept entwickelt hat, wonach sich die Herrschaftsformen gegenseitig bedingen und daher notwendigerweise eine wechselseitige Kritik benötigen. Das Zentrale an Adornos Kritik der Herrschaft ist sowohl das Moment der Herrschaft im Tausch als auch in der Identifikation: Das eine

ist von dem anderen nicht zu trennen. Beides setzt sich gegenseitig voraus, genauso wie sich die Herrschaftsformen bedingen. Die Kritik an der Naturbeherrschung benötigt daher eine Kritik der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse und die Kritik an der Gesellschaft wiederum erfordert eine Erkenntniskritik. Was Adorno betreibt, ist in der Tat ein und dieselbe Herrschaftskritik: „Kritik an der Gesellschaft ist Erkenntniskritik und umgekehrt.“ (Adorno, GS 10/j, S. 748)

Von hier aus lässt sich meines Erachtens die Kritik der Herrschaft Adornos durchaus als eine *umfassende* und *radikale* beschreiben. Umfassend ist diese Kritik insofern, da sie das Herrschaftskonzept erweitert, sodass die Herrschaft in all ihren Formen und Facetten mit einbezogen werden kann. Sowohl Naturbeherrschung und Selbstbeherrschung als auch die bestehenden gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse können zu ihrem Gegenstand gemacht werden. Die gegenwärtigen ökologischen Krisen und die Umweltpolitik können mit ihr genauso wie die Triebökonomie und die Probleme des individuellen Lebens oder die ökonomischen Prozesse und die mit ihnen verbundenen sozialen Probleme kritisiert werden. Auch andere Herrschaftsformen wie Kulturindustrie, Rassismus, Antisemitismus, Sexismus und Homophobie lassen sich alle mit ihr umfassen. Schließlich können auch viele andere, nicht ökonomische Elemente der politischen Herrschaft mit ihr begriffen werden. Indem Adornos Gesellschaftskritik über die Kritik der politischen Ökonomie hinausgeht und mit der Erkenntniskritik in Verbindung steht, ist seine Kritik der Herrschaft in der Lage, die außerökonomischen Momente der politischen Herrschaftsformen anzugreifen. Wie einerseits das Ende der Revolution im Westen und der Nazi-Herrschaft in Deutschland kann andererseits genauso das Scheitern der Russischen Revolution und die Herrschaft der Bürokratie im Osten mit ihr erklärt werden.

Darüber hinaus trägt die umfassende oder totale Herrschaftskritik Adornos dazu bei, dass alle diese verschiedenen Herrschaftsdimensionen nicht bloß unter dem gemeinsamen Nenner, sondern in einen Totalitätszusammenhang gebracht werden. Es existiert nämlich für Adorno eine Tendenz der Herrschaft zur Totalität, welche einer *radikalen* Kritik bedarf:

„Muß man heute zu einer *radikalen* Kritik von Herrschaft schreiten, so ist der Grund davon nicht der Kindertraum eines seligen Zustands unter Palmen, sondern einfach der, daß die Herrschaft in sich selbst heute, um sich als Herrschaft zu erhalten, die Tendenz zur Totalität ausbrütet.“ (Adorno, GS 8/s, S. 586; Hervorh. d. V.)

Meines Erachtens trifft diese Charakteristik der Herrschaft auch heute immer noch zu. Nicht nur die Ereignisse des 20., sondern auch die des frühen 21. Jahrhunderts zeigen eine Tendenz der Herrschaft zur Totalität. Auch heute sind die wissenschaftliche Naturbeherrschung und die mit der Wirtschaft vermittelte gesellschaftliche Herrschaft durch die steigende Totalitätstendenz charakterisiert. Nach wie vor existiert eine zunehmende Abhängigkeit der Individuen und der Gesellschaft von der Wissenschaft. Unser Leben ist immer mehr von der technifizierten Wissenschaft beherrscht und wir sind weitgehend von der Technik abhängig. Nach wie vor wird die soziale Herrschaft von den Individuen verinnerlicht und als totale Herrschaft ausgeübt. Immer noch steht der Einzelne der Gesellschaft, dem Staat, der Politik und der Wirtschaft ohnmächtig gegenüber und hat auch das Gefühl, ihre Gesetze seien eine naturhafte, sachliche Notwendigkeit.

Während Adorno die totalisierte Herrschaft der Wissenschaft über unser Leben und ihre fatale Wirkung angesichts der großen Katastrophen des 20. Jahrhunderts wie Hiroshima und Nagasaki (1945) erlebt hat, erfahren wir heute die destruktive Macht der totalisierenden Wissenschaftstendenzen an den Beispielen der Nuklearkatastrophe von Fukushima oder der katastrophalen Auswirkungen des Klimawandels. Sowohl die Ereignisse des 20. als auch die des frühen 21. Jahrhunderts machen deutlich, dass die Auswirkung der Wissenschaft auf unser Leben neben den befreienden Möglichkeiten gleichzeitig überwältigende gewalttätige und destruktive Potenziale hat. Während Adorno unter dem nationalsozialistischen Terror bzw. im Hinblick auf die Diktatur Stalins im Osten erfahren hat, dass die politische Herrschaft eine eigene Tendenz zur Totalität zeigt, erleben wir heute durch die bereits in der *Dialektik der Aufklärung* erwähnten „Konflikte in der Dritten Welt, das erneute Anwachsen des Totalitarismus“ (DA, S. 9). Unter dem Eindruck der Schreckensherrschaft der IS- Terrormilizen im Nahen Osten erfahren wir selbst die unausweichliche Tendenz von Herrschaft, sich zur Totalität zu entfalten. Es scheint auch heute deutlich zu sein, dass die Herrschaft, „um sich als Herrschaft zu erhalten, die Tendenz zur Totalität ausbrütet.“ (Adorno, GS 8/s, S. 586)

Allerdings genügt es nicht, nur auf die totalitären Tendenzen der Herrschaft hinzuweisen, um die Kritik der Herrschaft Adornos als radikal zu beschreiben. Dazu bedarf es hier einer kurzen Erinnerung an den Begriff des Radikalen bei Adorno:

„Wollte er [der Begriff „radikal“; Erg. d. V.] in den Thesen gegen Feuerbach die Wurzel des Übels treffen, so soll er jetzt seinen Nachdruck nur noch der Frage leihen, hinter die nicht weiter zurückgefragt werden kann, Vorwegnahme der Antwort, die es nicht gibt.“ (Adorno, GS 5/a, S. 45)

Aus dem eben Zitierten lässt sich Folgendes schließen: Wenn „radikal sein“ nicht mehr „die Sache an der Wurzel fassen“ (Marx) bedeutet, sondern der Frage nach der Sache einen radikalen Charakter verleiht, dann muss die radikale Kritik der Herrschaft nicht die Wurzel der Herrschaft suchen, sondern selber eben eine radikale Frage stellen. Radikal wird die Frage, sobald „nicht weiter zurückgefragt werden kann“. Mit anderen Worten: Die Aufgabe einer radikalen Herrschaftskritik besteht nach Adorno vorrangig darin, die „Ursprungsfrage“ zu vermeiden.

In der vorliegenden Arbeit habe ich zu zeigen versucht, dass Adornos Herrschaftskritik gerade diese Aufgabe erfüllt. Sein Nachdenken über Herrschaft verfolgt das Ziel, keinen Ursprung der Herrschaft darzustellen, sondern die Geschichte der Herrschaft jenseits der Ursprungsfrage zu rekonstruieren. Als Maßstab seiner Kritik der Herrschaft gilt nicht die Suche nach der Wurzel der Herrschaft und nicht die Annahme eines transzendentalphilosophischen Ursprungsprinzips, sondern der Gedanke, dass „die Kategorie der Wurzel, des Ursprungs“ selbst „herrschaftlich“ (ND, S. 158) ist. Diesem Gedanken gemäß vermeidet Adorno jede Suche nach der Wurzel und dem Ursprung und lehnt jedes „monistische Prinzip von Welterklärung“ (Adorno, GS 5/a, S. 186) ab. Seine Herrschaftskritik richtet sich gegen die einander ergänzenden Herrschaftsmodi bzw. gegen ein in sich vermitteltes Prinzip der Herrschaft.

Der beste Beweis für die Radikalität von Adornos Kritik der Herrschaft besteht daher in seiner entscheidenden Aufhebung des Ursprungsprinzips, von der seine Konzeption ausgeht. Da seine Kritik der Herrschaft sowohl dem Moment der Herrschaft im Tausch als auch in der Identifikation gilt, verweigert sie dem „Bann der Ursprungsphilosophie“ (Adorno, GS 5/a, S. 45f) den Gehorsam. Indem Adorno die soziale Herrschaft und die Naturbeherrschung als ineinander verflochtene Herrschaftsdimensionen aufzeigt, weist er die Idee eines Urprinzips zurück. Das Radikale an dieser Kritik liegt weder in der Erkenntnis der Wurzel der Herrschaft noch in der Anerkennung der Naturbeherrschung als einer ersten oder unmittelbaren Herrschaftsform, sondern in der Einsicht, dass „das Erste und Unmittelbare allemal vermittelt und darum nicht das Erste“ (Adorno, GS 5/a, S. 15f) ist. In seiner Erkenntniskritik, welche gleichzeitig eine der Gesellschaft ist, liefert Adorno bezüglich der Herrschaftsproblematik eine „Vorwegnahme der Antwort, die es nicht gibt“ (Adorno, GS 5/a, 45).

Siglenverzeichnis

- AA Kant, I.: *Werke* in 23 Bde.. Elektronische Ed. der *Gesammelten Werke* Immanuel Kants nach der Akademie-Ausgabe, hrsg. v. Reimer, Berlin, 1922ff. URL: <http://www.korpora.org/Kant/verzeichnisse-gesamt.html> (letzter Zugriff: 08.09.2015)
- DA Adorno, Th. W./Horkheimer, M.: *Dialektik der Aufklärung*, in: Adorno, Th. W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hrsg. v. R. Tiedemann unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz, Frankfurt a. M., 1981. Ebenfalls wie folgt verfügbar: Revidierte und erweiterte elektronische Ausg. auf CD-Rom, Berlin, Digitale Bibliothek Bd. 97, Berlin 2003.
- GEO Adorno, Th. W.: *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee (Frühe Fassung von Odysseus oder Mythos und Aufklärung)*, in: *Frankfurter Adorno Blätter*, H. 5, hrsg. v. R. Tiedemann, München, 1992.
- GS *Gesammelte Schriften*, s. jeweiligen Verfasser.
- IN Adorno, Th. W.: *Die Idee der Naturgeschichte*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hrsg. v. R. Tiedemann unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz, Frankfurt a. M., 1973. Ebenfalls wie folgt verfügbar: Revidierte und erweiterte elektronische Ausg. auf CD-Rom, Berlin, Digitale Bibliothek Bd. 97, Berlin 2003.
- KiV Horkheimer, M.: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hrsg. v. A. Schmidt und G. Schmid Noerr, Frankfurt a. M., 1991.
- MEW *Marx/Engels: Werke* in 42 Bde. Hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin, 1957ff. Neuauflagen ab 1990 und Bd. 43. Hrsg. v. Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung, Berlin.
- MM Adorno, Th. W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hrsg. v. R. Tiedemann unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz, Frankfurt a. M., 1951. Ebenfalls wie folgt verfügbar: Revidierte und erweiterte elektronische Ausg. auf CD-Rom, Berlin, Digitale Bibliothek Bd. 97, Berlin 2003.
- NS Adorno, Th. W.: *Nachgelassene Schriften*, hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a. M., 1993ff.
- ND Adorno, Th. W.: *Negative Dialektik*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hrsg. v. R. Tiedemann unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz, Frankfurt a. M., 1970. Ebenfalls wie folgt verfügbar: Revidierte und erweiterte elektronische Ausg. auf CD-Rom, Berlin, Digitale Bibliothek Bd. 97, Berlin 2003.

- Phil. T. 2 Adorno, Th. W.: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Bd. 2, hrsg. v. R. z. Lippe, Frankfurt a. M., 1989.
- Prot. Adorno, Th. W./Horkheimer, M.: *Diskussionen über Dialektik* (1939); *Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik* (1939) und *Rettung der Aufklärung, Diskussionen über eine geplante Schrift zur Dialektik* (1946). Alle in: Horkheimer, M.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 12, hrsg. v. A. Schmidt und G. Schmid Noerr, Frankfurt a. M., 1985.

Literaturverzeichnis

a) Schriften Adornos

Adorno, Th. W.: *Gesammelte Schriften* in 20 Bde., hrsg. v. R. Tiedemann unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz, Frankfurt a. M., 1970ff. Ebenfalls wie folgt verfügbar: Revidierte und erweiterte elektronische Ausg. auf CD-Rom, Berlin, Digitale Bibliothek Bd. 97, Berlin 2003. (zit. GS):

- GS 1 – *Philosophische Frühschriften*:
 - GS 1/a: *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*
 - GS 1/b: *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre*
 - GS 1/c: *Die Aktualität der Philosophie*
 - GS 1/d: *Die Idee der Naturgeschichte* (zit. IN)
- GS 2 – *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*
- GS 3 – /Horkheimer, M.: *Dialektik der Aufklärung* (zit. DA)
- GS 4 – *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (zit. MM)
- GS 5 – *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*:
 - GS 5/a: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*
 - GS 5/b: *Drei Studien zu Hegel. Aspekte. Erfahrungsgehalt. Skoteinos oder Wie zu lesen sei*
- GS 6 – *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*:
 - GS 6/a: *Negative Dialektik* (zit. ND)
 - GS 6/b: *Jargon der Eigentlichkeit*
- GS 7 – *Ästhetische Theorie*
- GS 8 – *Soziologische Schriften I*:
 - GS 8/a: *Gesellschaft I*
 - GS 8/b: *Die revidierte Psychoanalyse*
 - GS 8/c: *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*
 - GS 8/d: *Postscriptum*
 - GS 8/e: *Theorie der Halbbildung*
 - GS 8/f: *Kultur und Verwaltung*
 - GS 8/g: *Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute*
 - GS 8/h: *Soziologie und empirische Forschung*

- GS 8/i: *Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien*
- GS 8/j: *Notiz über sozialwissenschaftliche Objektivität*
- GS 8/k: *Einleitung zu Emile Durkheim, „Soziologie und Philosophie“*
- GS 8/l: *Einleitung zum „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“*
- GS 8/m: *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*
- GS 8/n: *Reflexionen zur Klassentheorie*
- GS 8/o: *Anti-Semitism and Fascist Propaganda*
- GS 8/ö: *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*
- GS 8/p: *Bemerkungen über Politik und Neurose*
- GS 8/q: *Individuum und Organisation*
- GS 8/r: *Beitrag zur Ideologienlehre*
- GS 8/s: *Diskussionsbeitrag zu „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?“*
- GS 10 – *Kulturkritik und Gesellschaft I/II:*
 - GS 10/a: *Kulturkritik und Gesellschaft*
 - GS 10/b: *Spengler nach dem Untergang*
 - GS 10/c: *Charakteristik Walter Benjamins*
 - GS 10/d: *Aufzeichnungen zu Kafka*
 - GS 10/e: *Wozu noch Philosophie*
 - GS 10/f: *Anmerkungen zum philosophischen Denken*
 - GS 10/g: *Vernunft und Offenbarung*
 - GS 10/h: *Fortschritt*
 - GS 10/i: *Erziehung nach Auschwitz*
 - GS 10/j: *Dialektische Epilegomena*
 - GS 10/k: *Kritik*
 - GS 10/l: *Resignation*
- GS 11 – *Noten zur Literatur:*
 - GS 11/a: *Der Essay als Form*
 - GS 11/b: *Über epische Naivität*
 - GS 11/c: *Zur Schlußszene des Faust*
 - GS 11/d: *Der wunderliche Realist*
 - GS 11/e: *Engagement*
 - GS 11/f: *Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie*
- GS 13 – *Die musikalischen Monographien:*
 - *Versuch über Wagner*
- GS 14 – *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie:*
 - *Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens*
- GS 20 – *Vermischte Schriften I/II:*
 - GS 20/a: *Wird Spengler recht behalten?*
 - GS 20/b: *Freud in der Gegenwart*

Nachgelassene Schriften in 18 Bde., hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a. M., 1993ff (zit. NS):

- NS IV/2 – *Einführung in die Dialektik* (1958)
- NS IV/3 – *Ästhetik* (1958/59)
- NS IV/4 – *Kants Kritik der reinen Vernunft* (1959)
- NS IV/10 – *Probleme der Moralphilosophie* (1963)
- NS IV/12 – *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* (1964)
- NS IV/13 – *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65)
- NS IV/15 – *Einleitung in die Soziologie* (1968)

- _____ (Hrsg.) (1969): *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* Verhandlungen d. 16. Dt. Soziologentages. Im Auftr. d. Dt. Ges. f. Soziologie, Stuttgart.
- _____ (1989): *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Bd. 2, hrsg. v. R. z. Lippe, Frankfurt a. M. (zit. Phil. T. 2).
- _____ (1990) *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Bd. 1, hrsg. v. R. z. Lippe, Frankfurt a. M.
- _____ (1992a): *Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee* [Frühe Fassung von Odysseus oder Mythos und Aufklärung], in: Theodor W. Adorno Archiv/Tiedemann, R. (Hrsg.): *Frankfurter Adorno Blätter*, H. 5, München (zit. GEO).
- _____ (1992b): *Das Problem der Idealismus. Stichworte zur Vorlesung 1953/54 und Fragmente einer Nachschrift*, in: Theodor W. Adorno Archiv/Tiedemann, R. (Hrsg.): *Frankfurter Adorno Blätter*, H. 5, München.
- _____ (1997): *Theodor W. Adorno über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie. Aus einer Seminarschrift im Sommersemester 1962*, in: Backhaus, H. G.: *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg.
- _____ (2003b): *Aus einem Entwurf „Zur Neuausgabe“ der Dialektik der Aufklärung*, in: Theodor W. Adorno Archiv/Tiedemann, R. (Hrsg.): *Frankfurter Adorno Blätter*, H. 8, München.
- _____ (2003c): *Graeculus (II). Notizen zu Philosophie der Gesellschaft 1943-1969*, in: Theodor W. Adorno Archiv/Tiedemann, R. (Hrsg.): *Frankfurter Adorno Blätter*, H. 8, München.
- _____ (2003d) *Individuum und Gesellschaft. Entwürfe und Skizzen*, in: Theodor W. Adorno Archiv/Tiedemann, R. (Hrsg.): *Frankfurter Adorno Blätter*, H. 8, München.
- _____ (2003e): *Theorie der Gesellschaft. Stichworte und Entwürfe zur Vorlesung*, in: Theodor W. Adorno Archiv/Tiedemann, R. (Hrsg.): *Frankfurter Adorno Blätter*, H. 8, München.
- _____ (2003f): *Gesellschaft. Erste Fassung eines „Soziologischen Exkurses“*, in: Theodor W. Adorno Archiv/Tiedemann, R. (Hrsg.): *Frankfurter Adorno Blätter*, H. 8, München.
- _____ (2003g): *Briefe an die Eltern 1939-1951*, in: *Briefe und Briefwechsel*, Bd. 5, hrsg. v. Chr. Gödde und H. Lonitz, Frankfurt a. M.
- _____ /Horkheimer, M. (1972): *Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen*, Frankfurt a. M.
- _____ /Sohn-Rethel, A. (1978): *Notizen zu einem Gespräch zwischen Th. W. Adorno und A. Sohn-Rethel am 16. 04. 1965*, in: Sohn-Rethel, A.: *Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen*, Frankfurt a. M.
- _____ /Sohn-Rethel, A. (1991): *Briefwechsel 1936-1969*, hrsg. v. Ch. Gödde, München.
- _____ /Kernenyi, K. (1992): *Mythologie und Aufklärung. Ein Rundgespräch*, in: Theodor W. Adorno Archiv/Tiedemann, R. (Hrsg.): *Frankfurter Adorno Blätter*, H. 5, München.

b) Weitere Literatur

- Agger, B. (1992): *The Discourse of Domination. From the Frankfurt School to Post-modernism*. Evanston.

- Angehrn, E. (2014): *Leiden beredt werden lassen. Zwischen kritischer Theorie und Psychoanalyse*, in: Kirchhoff, Ch. u. a. (Hrsg.): *Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne*, Berlin.
- Anselm, S. (1994): *Die sozialpsychologischen Perspektiven der kritischen Theorie. Zu Adornos Freud-Rezeption*, in: Keupp, H. (Hrsg.): *Zugänge zum Subjekt. Perspektive einer reflexiven Sozialpsychologie*, Frankfurt a. M.
- Arnason, J. P. (1993): *Das Andere der Vernunft und die Vernunft des Anderen*, in: Menke, Ch./Seel, M. (Hrsg.): *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*. Albrecht Wellmer zum 60. Geburtstag gewidmet, Frankfurt a. M.
- Assheuer, Th. (2003): *Das Beste kommt noch. Adorno als Kapitalismuskritiker – Eine Konferenz in Frankfurt*, in: *DIE ZEIT. Wochenzeitung für Politik, Wirtschaft, Wissen und Kultur*, 1. Oktober. Nr. 41
- Auer, D. (1998): *Dass die Naturbefangenheit nicht das letzte Wort behalte. Fortschritt, Vernunft und Aufklärung*, in: Auer, D. u. a. (Hrsg.): *Die Gesellschaftstheorie Adornos: Themen und Grundbegriffe*, Darmstadt.
- Auer, D. u. a. (1999): *Entdeckungen in der Tradition. Ein Literaturbericht über aktuelle Aspekte der kritischen Theorie*, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 5. Jg. H. 8.
- Auernheimer, G. (2008): *Der Kritiker im Projekt der Aufklärung: zu Theodor W. Adorno*, Online-Ausgabe, URL: <http://www.praxisphilosophie.de/auadorno.pdf>. (letzter Zugriff: 16.09.2015)
- Backhaus, H. G. (1997): *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marx'schen Ökonomiekritik*, Freiburg.
- _____ (2004): *Adorno und die metaökonomische Kritik der positivistischen Nationalökonomie*, in: Gruschka, A./Oevermann, U. (Hrsg.): *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie. Dokumentation der Arbeitstagung aus Anlass des 100. Geburtstages von Theodor W. Adorno*, Frankfurt a. M.
- Bacon, F. (1962): *Das neue Organon*, Berlin.
- _____ (1987): *The Essays*, Harmondsworth.
- Bargholz, A. (2005): *Identität und objektiver Widerspruch. Zum Problem immanenter Kritik in Adornos Negativen Dialektik*, in: Behrens, D. (Hrsg.): *Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der politischen Ökonomie*, Freiburg.
- Bartonek, A. (2011): *Philosophie im Konjunktiv. Nichtidentität als Ort der Möglichkeit des Utopischen in der negativen Dialektik Theodor W. Adornos*, Würzburg.
- Becker, M. (1997): *Natur, Herrschaft, Recht. Das Recht der ersten Natur in der zweiten; zum Begriff eines negativen Naturrechts bei Theodor Wiesengrund Adorno*, Berlin.
- Behrens, R. (2002): *Kritische Theorie*, Hamburg.
- _____ (2004): *Verstummen. Über Adorno*, Laatzten.
- _____ (2007): *Bemerkung zur Aktualität der kritischen Theorie*, in: Winter, R./Zima, P. V. (Hrsg.): *Kritische Theorie heute*, Bielefeld.
- Beier, Ch. (1974): *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie: Untersuchung zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos*, Frankfurt a. M.
- Benhabib, S. (1982): *Die Moderne und die Aporien der kritischen Theorie*, in: Bonß, W./Honneth, A. (Hrsg.): *Sozialforschung als Kritik. Zum wissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M.
- _____ (1986): *Critique, norm, and utopia. A study of the foundations of critical theory*. New York.
- Benjamin, W. (1974): *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt a. M.

- _____ (2006): *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a. M.
- Bensch, H. G. (2014): *Bestimmungen zu Staat und Herrschaft bei Adorno*, in: Ruschig, U./Schiller, H. E. (Hrsg.): *Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno*, Baden-Baden.
- Benzer, M. (2011): *The Sociology of Theodor Adorno*, Cambridge, Mass.
- Bernstein, J. (2006): *Adorno zwischen Kant und Hegel*, in: Honneth, A./Menke, Ch. (Hrsg.): *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*, Berlin.
- Bialas, W. (1998): *Zum Subjekt emanzipatorischer Projekte. Die Aufklärung als geschichtsphilosophisches Konzept*, in: Gangl, M./Raulet, G. (Hrsg.): *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M.
- Blank, H. J. (2005): *Zur Marx-Rezeption bei Horkheimer I*, in: Behrens, D. (Hrsg.): *Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der politischen Ökonomie*, Freiburg.
- Bolte, G. (2003): *Flaschenpost. Thesen und Essays zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, Münster.
- Bolz, N. (1987): *Das Selbst und sein Preis*, in: Reijen, W. van/Schmid Noerr, G. (Hrsg.): *Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947 bis 1987*, Frankfurt a. M.
- Bonß, W. (1982): *Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freudrezeption der kritischen Theorie*, in: ders./Honneth, A. (Hrsg.): *Sozialforschung als Kritik. Zum wissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M.
- _____ (1983): *Empirie und Dechiffrierung von Wirklichkeit. Zur Methodologie bei Adorno*, in: Friedeburg, L. von/Habermas, J. (Hrsg.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a. M.
- _____ (1985): *Die Zukunft der Vernunft. Eine Auseinandersetzung*, hrsg. v. Ch. Hackenesch, Tübingen.
- _____ (1993): *The Program of interdisciplinary Research and the Beginning of Critical Theory*, in: Benhabib, S. (Hrsg.): *On Max Horkheimer: new perspectives*, Cambridge, Mass.
- _____ (2003): *Warum ist die Kritische Theorie kritisch? Anmerkungen zu alten und neuen Entwürfen*, in: Demirovic, A. (Hrsg.): *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der kritischen Theorie*, Stuttgart/Weimar.
- _____ (2008): *Wie weiter mit Adorno?* Hamburg.
- _____ (2011): *Kritische Theorie und empirische Sozialforschung – ein Spannungsverhältnis*, in: Klein, R. u. a. (Hrsg.): *Adorno – Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar.
- _____ /Honneth, A. (1982): *Einleitung: Zur Reaktualisierung der kritischen Theorie*, in: Bonß, W./Honneth, A. (Hrsg.): *Sozialforschung als Kritik. Zum wissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M.
- _____ /Schindler, N. (1982): *Kritische Theorie als interdisziplinären Materialismus*, in: Bonß, W./Honneth, A. (Hrsg.): *Sozialforschung als Kritik. Zum wissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M.
- _____ /Christoph, L. (2011): *Einleitung. Zum Strukturwandel von Macht und Herrschaft*, in: Bonß, W./Christoph, L. (Hrsg.): *Macht und Herrschaft in der reflexiven Moderne*, Weilerswist.
- Böckelmann, F. (1998): *Über Marx und Adorno. Schwierigkeiten der spätmarxistischen Theorie*, Freiburg
- Böhme, G. (2004): *Eingedanken der Natur im Subjekt – oder: die Geburt des Subjekts aus dem Schmerz*, in: Gruschka, A./Oevermann, U. (Hrsg.): *Die Lebendigkeit*

- der kritischen Gesellschaftstheorie. Dokumentation der Arbeitstagung aus Anlass des 100. Geburtstages von Theodor W. Adorno*, Frankfurt a. M.
- Brakemeier H. u. a. (2002): *Zu Adornos »gesellschaftlichem Gesamtsubjekt«. Kooperativ – genossenschaftliche Planung jenseits von Markt- und Zentralverwaltungs-wirtschaft*, in: Fetscher, I./Schmidt, A. (Hrsg.): *Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der »Warentausch«-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*, Frankfurt a. M.
- Braun, F. (2011): *Kritik und Gesellschaft. Der Subjektbegriff in der Dialektik der Aufklärung*, in: Kindler, A. u. a. (Hrsg.): *Theorie und Praxis: Beiträge zur Kritik der Gesellschaft*, Berlin.
- Braunstein, D. (2008): *Kritik üben*, in: Kettner, F./Mentz, P. (Hrsg.): *Theorie als Kritik*, Freiburg
- _____ (2009): *Adorno nicht. Kritik als Praxis in Zeiten deren Unmöglichkeit*, in: Dumbadze, D. u. a. (Hrsg.): *Erkenntnis als Kritik*, Bielefeld.
- _____ (2010): *Herrschaft und Ökonomie bei Theodor W. Adorno*, in: *Philosophische Gespräche*, H. 17.
- _____ (2011): *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, Bielefeld.
- _____ (2012): *Drei Sitzungsprotokolle aus den Frankfurter Seminaren Theodor W. Adornos*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 60. Jg., H. 3.
- _____ /Müller-Doohm, S. (2011): *Zeitdiagnose*, in: Klein, R. u. a. (Hrsg.): *Adorno – Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar.
- Breitenstein, P. (2013a): *Negative Geschichtsphilosophie nach Adorno*, in: Schmidt, Ch. (Hrsg.): *Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M.
- _____ (2013b): *Die Befreiung der Geschichte. Grundlinien einer kritischen Geschichtsphilosophie bei Adorno und Foucault*, Frankfurt a. M.
- Breuer, S. (1985): *Horkheimer oder Adorno: Differenzen im Paradigmakern der kritischen Theorie*, in: ders.: *Aspekte totaler Vergesellschaftung*, Freiburg
- Brink, B. van den (1997): *Gesellschaftstheorie und Übertreibungskunst. Für eine Alternative Lesart der Dialektik der Aufklärung*, in: *Neue Rundschau*, 108/1.
- Bruch, M. (2000): *Herrschaft in der modernen Gesellschaft. Zur Bedeutung des Organisationsverhältnisses in kritischen Theorien der Gesellschaft*, Wiesbaden.
- Bruhn, J. (2006a): *Adorno. Die Konstellation des Materialismus*, Online-Ausgabe, URL: <http://www.ca-ira.net/isf/beitraege/bruhn-adorno.materialismus.html> (letzter Zugriff: 16.09.2015)
- _____ (2006b): *Adornos Messer. Über die materialistische Kritik der politischen Ökonomie und die theoretische Praxis der linken Intellektuellen*, in: *Kritiknetz – Zeitschrift für kritische Theorie der Gesellschaft*.
- _____ (2007): *Das Ende der politischen Ökonomie. Moische Postones Interpretation der kritischen Theorie von Marx auf der Grenze von Theorie und Kritik*, Online-Ausgabe, URL: <http://www.ca-ira.net/isf/beitraege/bruhn-ende.oekonomie.html> (letzter Zugriff: 16.09.2015)
- Brunkhorst, H. (1983): *Paradigmakern und Theoriedynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft – Personen und Programme*, in: *Soziale Welt* 34.
- _____ (1987): *Die Welt als Beute. Rationalisierung und Vernunft in der Geschichte*, in: Reijen, W. van/Schmid Noerr, G. (Hrsg.): *Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947 bis 1987*, Frankfurt a. M.
- _____ (1989): *Kultur und bürgerliche Gesellschaft. Die Einheit der Vernunft in der Entzweiung der Gesellschaft*, in: Honneth, A. u. a. (Hrsg.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M.

- _____ (1990): *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*, München/Zürich.
- _____ (1991): *Vom richtigen Leben im falschen*, in: Lutz-Bachmann, M./Schmid Noerr, G. (Hrsg.): *Die Unnatürlichkeit der Natur. Über die Sozialität der Natur und die Natürlichkeit des Sozialen*, Frankfurt a. M.
- _____ (1998): *Skepsis und Solidarität. Kritik der instrumentellen Vernunft bei Horkheimer und Adorno*, in: Gangl, M./Raulet, G. (Hrsg.): *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M.
- _____ (2004): *The Enlightenment of Rationality: Remarks on Horkheimer and Adorno's Dialectic of Enlightenment*, in: Delanty, G. (Hrsg.): *Theodor W. Adorno. Vol. III (Social Theory & The Critique of Modernity)*, London/New Delhi.
- _____ (2008): *Adorno, Freud und die Ordnung der Freiheit*, in: Kohler, G./Müller-Doohm, S. (Hrsg.): *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, Göttingen.
- _____ (2014): *Kritik und kritische Theorie*, Baden-Baden.
- Buck-Morss, S. (1977): *The origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, London/New York.
- Buhren, F. (2007a): *Die Erosion der Kritik: Freud, Marx, Foucault in der modernen Diskursformation*, Berlin.
- _____ (2007b): *Phänomenologie des Ungeistes: Dialektische Gesellschaftstheorie und Metakritik der praktischen Vernunft bei Theodor W. Adorno*, Berlin.
- _____ (2008): *Stationen der kritischen Theorie. Marx – Horkheimer – Adorno*, Berlin.
- _____ (2009): *Totale Vergesellschaftung. Adorno, Foucault und die moderne Kontrollgesellschaft*, Berlin.
- Busch, H. J. (2007): *Kritische Theorie des Subjekts und emanzipatorische Praxis. Zur gesellschaftlichen Bedeutung der Psychoanalyse*, in: Decker, O./Türcke, Ch. (Hrsg.): *Kritische Theorie – Psychoanalytische Praxis*, Gießen.
- Bürger, P. (1993): *Tränen des Odysseus*, Frankfurt a. M.
- _____ (2003): „Verschüttete Spuren. Georg Lukács in der Frankfurter Schule“, in: *Neue Rundschau* 114, H. 3.
- Carnap, R. (1934): *Logische Syntax der Sprache*, Wien.
- Cerutti, F. (1986): *Philosophie und Sozialforschung. Zum ursprünglichen Programm der kritischen Theorie*, in: Honneth, A./Wellmer, A. (Hrsg.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen. Referate e. Symposiums d. Alexander-von-Humboldt-Stiftung vom 10.-15. Dezember 1984 in Ludwigsburg*, Berlin/New York.
- Clarus, I. (1986): *Odysseus und Ödipus*, Bonz.
- Claussen, D. (2003): *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt a. M.
- _____ (2005): *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a. M.
- _____ (2013): *Im Zeitalter Globaler Gleichzeitigkeit. Kritische Theorie der Gegenwart*, in: *Kritiknetz – Zeitschrift für kritische Theorie der Gesellschaft*.
- Clemens, A. (2004a): *Die Dialektik des Scheiterns. Aufklärung mit Horkheimer und Adorno*, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, Online-Ausgabe, 2 (2004), H. 2, URL: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/2-2004/id=4387> (letzter Zugriff: 16.09.2015)
- _____ (2004b): *Expertise versus demonstrative Politikberatung. Adorno bei der Bundeswehr*, in: Frisch, S./Rudolf, W. (Hrsg.): *Experten und Politik. Wissenschaftliche Politikberatung in geschichtlicher Perspektive*, Berlin.
- Cochetti, S. (1985): *Mythos und Dialektik der Aufklärung*, Königstein.
- Connerton, P. (1980): *The tragedy of enlightenment: An essay on the Frankfurt School*. London/New York.

- Dahmer, H. (1971): *Psychoanalyse und historischer Materialismus*, in: Lorenzer, A. (Hrsg.): *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft*, Frankfurt a. M.
- _____ (1973): *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*, Frankfurt a. M.
- _____ (1994): *Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart*, Frankfurt a. M.
- _____ (2014): *Adornos Blick auf die Psychoanalyse*, in: Kirchhoff, Ch. u. a. (Hrsg.): *Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne*, Berlin.
- Demirovic, A. (1997): *Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie*, Münster.
- _____ (1998): *Ökonomiekritik und kritische Gesellschaftstheorie*, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 4. Jg. H. 6.
- _____ (1999): *Der nonkonformistische Intellektuelle, Entwicklung der kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt a. M.
- _____ (2003a): *Geist, der fliegen will. Adorno im Bann*, in: Hirsch, M. u. a. (Hrsg.): *Adorno. Die Möglichkeit des Unmöglichen/The Possibility of the Impossible*, New York/Berlin.
- _____ (2003b): *Kritische Gesellschaftstheorie und Gesellschaft*, in: ders. (Hrsg.): *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der kritischen Theorie*, Stuttgart/Weimar.
- _____ (2007): *Arche Noah. Zur Aktualität der kritischen Gesellschaftstheorie*, in: Winter, R./Zima, P. V. (Hrsg.): *Kritische Theorie heute*, Bielefeld.
- Descartes, R. (1964): *Von der Methode, des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, Hamburg.
- _____ (2009): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg.
- Deutschmann, Ch. (1983): *Naturbeherrschung und Arbeitsgesellschaft*, in: Friedeburg, L. von/Habermas, J. (Hrsg.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a. M.
- Dews, P. (1989): *Foucault und die Dialektik der Aufklärung*, in: Kunneman, H./Vries, H. (Hrsg.) *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung. Zwischen Moderne und Postmoderne*, Frankfurt a. M./New York.
- Dornes, M. (2005): *Die intersubjektiven Ursprünge des Denkens*, in: *West End. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, Bd. 2., H. I. (April)
- Dörr, G. (2007): *Muttermythos und Herrschaftsmythos. Zur Dialektik der Aufklärung um die Jahrhundertwende bei den Kosmikern, Stefan George und in der Frankfurter Schule*, Würzburg.
- Dubiel, H. (1983): *Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos*, in: Friedeburg, L. von/Habermas, J. (Hrsg.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a. M.
- _____ (1989): *Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie*, in: Honneth, A. u. a. (Hrsg.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M.
- _____ (1995): *Die Verstummten Erben. Kritische Theorie in der Krise*, in: *Neue Rundschau*, 106. Jg., H. 3.
- _____ (2001): *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Weinheim/München.
- Düver, L. (1978): *Theodor W. Adorno. Der Wissenschaftsbegriff der kritischen Theorie in seinem Werk*, Bonn.
- Eickelpasch, R. (1991): *Mit der Axt der Vernunft. Mythos und Vernunftkritik in der kritischen Theorie*, in: Eickelpasch, R. (Hrsg.): *Unübersichtliche Moderne? Zur Diagnose und Kritik der Gegenwartsgesellschaft*, Opladen.
- Engster, F. (2009): *Sohn-Rethel und das Problem einer Einheit von Gesellschafts- und Erkenntniskritik*, in: *Philosophische Gespräche*, H. 15.

- Faulstich, P. (2015): *Herrschaft des Begriffs und das Nichtidentische bei Adorno*, München.
- Fetscher, I. (1975): *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte der demokratischen Freiheitsbegriffs*, Frankfurt a. M.
- _____ (1976): *Herrschaft und Emanzipation. Zur Philosophie des Bürgertums*, München.
- _____ (1986a): *Zur aktuellen politischen Bedeutung der Frankfurter Schule*, in: Honneth, A./Wellmer, A. (Hrsg.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Referate e. Symposiums d. Alexander-von-Humboldt-Stiftung vom 10.-15. Dezember 1984 in Ludwigsburg, Berlin/New York.
- _____ (1986b): *Zur kritischen Theorie der Sozialwissenschaften in Adornos Minima Moralia*, in: Honneth, A./Wellmer, A. (Hrsg.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Referate e. Symposiums d. Alexander-von-Humboldt-Stiftung vom 10.-15. Dezember 1984 in Ludwigsburg, Berlin/New York.
- _____ (1989): *Aufklärung über Aufklärung*, in: Honneth, A. u. a. (Hrsg.): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M.
- Fichte, J. G. (1971): *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in: ders. *Werke*, Bd. 1, hrsg. v. I. H. Fichte, (zit. Werke 1).
- Figal, G. (2004): *Über das Nichtidentische. Zur Dialektik Theodor W. Adornos*, in: Ette, W. u. a. (Hrsg.): *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, München.
- _____ (2008): *Odysseus als Bürger. Horkheimer und Adorno lesen die Odyssee als Dialektik der Aufklärung*, in: *Letzte Worte, Zeitschrift für Ideengeschichte*, II/2, Sommer.
- Fischer, K. (1999): *»Verwilderte Selbsterhaltung«. Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno*, Berlin.
- Forster, R. (2004): *Dialectic of Enlightenment as Genealogy Critique*, in: Delanty, G. (Hrsg.): *Theodor W. Adorno. Vol. III (Social Theory & The Critique of Modernity)*, London/New Delhi.
- Foucault, M. (1978): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin.
- _____ (1990): *Was ist Aufklärung?*, in: Erdmann, E. u. a. (Hrsg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt a. M./New York.
- _____ (2002): *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, in: ders., *Schriften*, Bd. 2. Hrsg. v. D. Defert und F. Ewald, Frankfurt a. M.
- _____ (2005): *Analytik der Macht*, Frankfurt a. M.
- _____ (2010): *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France 1983-1984*, 2 Bde. Frankfurt a. M.
- Frank, M. (2004): *Die gegenwärtige deutsche Philosophie und Adorno. Beiträge einer Podiumsdiskussion*, in: Schmid Noerr, G./Schmidts, K. (Hrsg.): *Die Zukunft der Vernunft – zur Aktualität von Th. W. Adorno*. Eine Veranstaltung des Goethe-Instituts Bukarest = Viitorul rațiunii – actualitatea lui Th. W. Adorno / Colloquium Theodor W. Adorno, Cluj-Napoca, 7.-10. März.
- Freud, S. (1940ff.): *Gesammelte Werke in 18 Bde.*, hrsg. v. A. Freud u. a., Frankfurt a. M. 1940-1968 (zit. GW):
- GW 5 – *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*
 - GW 8 – *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*
 - GW 9 – *Totem und Tabu*
 - GW 10/a – *Triebe und Tribschicksale*
 - GW 10/b – *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*

- GW 11 – *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*
 - GW 13/a – *Jenseits des Lustprinzips*
 - GW 13/b – *Massenpsychologie und Ich-Analyse*
 - GW 13/c – *Das Ich und das Es*
 - GW 14/a – *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse*
 - GW 14/b – *Die Zukunft einer Illusion*
 - GW 14/c – *Das Unbehagen in der Kultur*
 - GW 15 – *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*
 - GW 16 – *Warum Krieg?*
 - GW 17 – *Abriß der Psychoanalyse*
- Früchtl, J. / Calloni, M. (Hrsg.) (1991): *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno*, Frankfurt a. M.
- Gandescha, S. (2003): *Schreiben und urteilen. Adorno, Arendt und der Chiasmus der Naturgeschichte*, in: Auer, D. u. a. (Hrsg.): *Arendt und Adorno*, Frankfurt a. M.
- Gangl, M. (1987): *Politische Ökonomie und Kritische Theorie. Ein Beitrag zur theoretischen Entwicklung der Frankfurter Schule*, Frankfurt a. M.
- _____ (1998): *Staatskapitalismus und Dialektik der Aufklärung*, in: Gangl, M./Raulet, G. (Hrsg.): *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M.
- _____ /Raulet, G. (1998): *Einleitung*, in: Gangl, M./Raulet, G. (Hrsg.): *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M.
- Gebauer, R. (1991): *Fragwürdige Umgangsformen. Jürgen Habermas und das vernunftkritische Erbe der älteren kritischen Theorie*, in: Eickelpasch, R. (Hrsg.): *Unübersichtliche Moderne? Zur Diagnose und Kritik der Gegenwartsgesellschaft*, Opladen.
- Gelter, F. van (2004): *Adorno's concept of dialectics – a paradigm for the present?*, in: Schmid Noerr, G./Schmidts, K. (Hrsg.): *Die Zukunft der Vernunft – zur Aktualität von Th. W. Adorno*. Eine Veranstaltung des Goethe-Instituts Bukarest = Viitorul rațiunii – actualitatea lui Th. W. Adorno / Colloquium Theodor W. Adorno, Cluj-Napoca, 7.-10. März.
- Gerhardt, V. (2003): *Vernunft und Macht: eine Alternative?*, in: Höffe, O. (Hrsg.): *Vernunft oder Macht? Zum Verhältnis von Philosophie und Politik*, Tübingen.
- Gess, H. (2005): *Freiheit und Gleichheit als sachliche vermittelte Herrschaft. Zur Grundlage der Ideologiekritik der kritischen Theorie der Gesellschaft*, in: *Kritiknetz – Zeitschrift für kritische Theorie der Gesellschaft*.
- _____ (2006): *Über den Missbrauch der »kritischen Theorie« und Ihres Namens im »Institut für kritische Theorie« (INKRIT, Berlin)*, in: *Kritiknetz – Zeitschrift für kritische Theorie der Gesellschaft*.
- Geyer-Ryan, H. (1989): *Von der Dialektik der Aufklärung zur Dialektik der Odyssee. Gegen eine puristische Moderne bei Adorno und Horkheimer*, in: Kunneman, H./Vries, H. (Hrsg.): *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung. Zwischen Moderne und Postmoderne*, Frankfurt a. M./New York.
- _____ /Lethen, H. (1987): *Von der Dialektik der Gewalt zur Dialektik der Aufklärung. Eine Re-Vision der Odyssee*, in: Reijen, W. van/Schmid Noerr, G. (Hrsg.): *Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947 bis 1987*, Frankfurt a. M.
- Geyrhofer, F. (1969): *Adorno und die Vernunft*, in: *Neues Forum 16*, Wien.
- Glottz, G. (1938): *Histoire Grécque*, Bd. 1, in: *Histoire Ancienne*, Paris.

- Görg, Ch. (2003): *Dialektische Konstellationen. Zu einer kritischen Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse*, in: Demirovic, A. (Hrsg.): *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der kritischen Theorie*, Stuttgart/Weimar.
- _____ (2004): *Zwischen Tauschgesellschaft und Wertgesetz. Adornos Gesellschaftskritik und die heutige Globalisierungsdiskussion*, in: Becker, J./Brakemeier, H. (Hrsg.): *Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno*, Hamburg.
- Görtzen, R. (1987): *Dialektik der Aufklärung. Ein Literaturbericht*, in: Reijen, W. van/Schmid Noerr, G. (Hrsg.): *Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947 bis 1987*, Frankfurt a. M.
- Gregg, B. (2012): *Genetic Enhancement. A New Dialectic of Enlightenment?*, in: Wetzel, D. J. (Hrsg.): *Perspektiven der Aufklärung. Zwischen Mythos und Realität*, Paderborn.
- Guzzoni, U. (1981): *Identität oder nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie*, Freiburg/München.
- _____ (2003): *Sieben Stücke zu Adorno*, Freiburg/München.
- _____ (2004): *Grauen und Verlockung. Zur Natur im Odysseus-Exkurs der Dialektik der Aufklärung*, in: Ette, W. u. a. (Hrsg.): *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, München.
- Günther, K. (1985): *Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit. Zur Kritik des Freiheitsbegriffs bei Adorno*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39, H. 2.
- Habermas, J. (1971): *Theodor W. Adorno*, in: ders.: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M.
- _____ (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt a. M.
- _____ (1983): *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur Dialektik der Aufklärung – nach einer erneuten Lektüre*, in: Bohrer, K. H. (Hrsg.): *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt a. M.
- _____ (1985): *Die neue Unübersichtlichkeit*, in: ders.: *Kleine politische Schriften V*, Frankfurt a. M.
- _____ (1988): *Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen*, in: *Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 1.
- _____ (1991): *Max Horkheimer: Zur Entwicklungsgeschichte seines Werkes (1986)* in: *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M.
- _____ (1993): *Remarks on the Development of Horkheimer's Work*, in: Benhabib, S. (Hrsg.): *On Max Horkheimer: new perspectives*, Cambridge, Mass.
- _____ (2005): *»Ich selber bin ja ein Stück Natur« – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit*, in: Honneth, A. (Hrsg.): *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt a. M.
- _____ (2007): *Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur Dialektik der Aufklärung. Horkheimer und Adorno*, in: ders.: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M.
- Hafner, K. (1999): *Liquidation der Ökonomie oder ihre Kritik?*, in: Baumann, J. u. a. (Hrsg.): *Kritische Theorie und Poststrukturalismus. Theoretische Lockerungsübungen*, Berlin/Hamburg.
- _____ (2005): *»Daß der Bann sich löse«. Annäherungen an Adornos Marx-Rezeption*, in: Behrens, D. (Hrsg.): *Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der politischen Ökonomie*, Freiburg.

- Hartwig S. (2012): *Macht und Herrschaft. Eine realistische Analyse*, in: Elbe, I. u. a. (Hrsg.): *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse, Eigentum – Gesellschaftsvertrag – Staat III*, Münster.
- Hegel, G. W. F. (1986ff): *Werke in 20 Bde.* Auf d. Grundlage d. Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg. Red. E. Molenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M.:
- Bd. 3 – *Phänomenologie des Geistes*
 - Bd. 6 – *Wissenschaft der Logik II*
 - Bd. 7 – *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*
 - Bd. 9 – *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*
 - Bd. 12 – *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*
- Heidbrink, L. (2004): *Die Grenzen kritischer Negativität. Perspektiven reflexiver Dialektik im Anschluß an Adorno*, in: Ette, W. u. a. (Hrsg.): *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, München.
- Heinrich, M. (1991): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxistische Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Hamburg.
- _____ (1999): *Untergang des Kapitalismus? Die Krisis und die Krise*, in: *Streifzüge I*.
- _____ (2012): *Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft*, in: Elbe, I. u. a. (Hrsg.): *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse, Eigentum – Gesellschaftsvertrag – Staat III*, Münster.
- Hesse, H. (1984): *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*. Frankfurt a. M.
- Hetzl, A. (2011): *Dialektik der Aufklärung*, in: Klein, R. u. a. (Hrsg.): *Adorno – Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar.
- Hindrichs, G. (2003): *Die Idee einer kritischen Theorie und die Erfahrung totalitären Gesellschaften*, in: Gerhardt, U. (Hrsg.): *Studien zu Kultur und Gesellschaft*, Stuttgart.
- Hintz, M. (2004): *Paradoxe Verwandlungsprozesse kritischer Gesellschaftstheorie – der Stachel Adorno*, in: Becker, J./Brakemeier, H. (Hrsg.): *Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno*, Hamburg.
- Hobbes, Th. (1996): *Leviathan*, Hamburg.
- _____ (1997): *Der Körper. Elemente der Philosophie I*, Hamburg.
- Höffe, O. (2006): *Gesellschaftskritik mit dem blinden Fleck. Theodor W. Adorno*, in: ders. (Hrsg.): *Vernunft oder Macht? Zum Verhältnis von Philosophie und Politik*, Tübingen.
- Hogh, Ph. (2011): *Bestimmte Unbestimmbarkeit. Über die zweite Natur in der ersten und die erste Natur in der zweiten*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59. Jg., H. 3 (Juni).
- _____ (2014): *Vom Werden der Sprache zur zweiten Natur. Überlegungen zur Genese von Sprache und Subjektivität bei Adorno*, in: Kirchhoff, Ch. u. a. (Hrsg.): *Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne*, Berlin.
- Hohler, G. (2008): *Wozu Adorno? Über Adornos Verfahren, Motiv und Aktualität*, in: Kohler, G./Müller-Doohm, S. (Hrsg.): *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, Göttingen.
- Homolka, M. (2005): *Topographie des Möglichen, Macht und Ohnmacht bei Adorno und Nietzsche*, München.
- Honneth, A. (1985): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a. M.

- _____ (1993): *Max Horkheimer and the Sociological Deficit of Critical Theory*, in: Benhabib, S. (Hrsg.): *On Max Horkheimer: new perspectives*, Cambridge, Mass.
- _____ (2000): *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der »Kritik« in der Frankfurter Schule*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48. Jg., H. 5.
- _____ (2003): *Kapriolen der Wirkungsgeschichte. Tendenzen einer Reaktualisierung Adornos*, in: *Forschung Frankfurt*, H. 3-4.
- _____ (2004): *The Possibility of a Disclosing Critique of Society: The Dialectic of Enlightenment in Light of Current Debates in Social Criticism*, in: Delanty, G. (Hrsg.): *Theodor W. Adorno. Vol. III (Social Theory & The Critique of Modernity)*, London/New Delhi.
- _____ (2005): *Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos*, in: ders. (Hrsg.): *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt a. M.
- _____ (2007): *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M.
- _____ /Institut für soziale Forschung (Hrsg.) (2006): *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*, Wiesbaden.
- Horkheimer, M. (1952): *Zum Begriff der Vernunft. Festrede bei der Rektoratsübergabe der Johann Wolfgang Goethe-Universität am 20.11.1951*, in: *Frankfurter Universitätsreden*, H. 7, Frankfurt a. M.
- _____ (1985ff): *Gesammelte Schriften in 19 Bde.*, hrsg. v. A. Schmidt und G. Schmid Noerr, Frankfurt a. M.:
- GS 2 – *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*
 - GS 3 – *Materialismus und Moral*
 - GS 4/a – *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*
 - GS 4/b – *Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters*
 - GS 4/c – *Traditionelle und kritische Theorie*
 - GS 5/a – /Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*
 - GS 5/b – *Vernunft und Selbsterhaltung*
 - GS 6 – *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (zit. KiV)
 - GS 12/a – *Aufzeichnungen und Entwürfe zur Dialektik der Aufklärung 1939-1942*
 - GS 12/b – /Th. W. Adorno: *Diskussionen über Dialektik. Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik. Rettung der Aufklärung. Diskussionen über eine geplante Schrift zur Dialektik* (zit. Prot.)
 - GS 15 – *Briefwechsel 1913-1936*
 - GS 19 – /Th. W. Adorno: *Diskussion über Theorie und Praxis*
- Höslers, J. (2012): *Von Traum zum Bewusstsein einer Sache gelangen. Analyse und Kritik von Macht und Herrschaft durch Karl Marx und Friedrich Engels*, in: Imbusch, P. (Hrsg.): *Macht und Herrschaft: Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*, Wiesbaden.
- Hubig, Ch. (1979): *Dialektik der Aufklärung und neue Mythen. Eine Alternative zur These von Adorno und Horkheimer*, in: Poser, H. (Hrsg.): *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin/New York.
- _____ (1981): *Instrumentelle Vernunft und Wertrationalität. Von der Unterscheidung Praxis-Poiesis zur falschen Alternative in der Gegenwart*, in: Rapp, F. (Hrsg.): *Naturverständnis und Naturverstehen*, München.
- Hullot-Kentor, R. (1989): *Back to Adorno*, in: *Telos*, Nr. 81 (Herbst).

- Hülst, D. (2012): »Nicht bei sich selbst zu Hause sein«. *Macht und Herrschaft bei Horkheimer und Adorno*, in: Imbusch, P. (Hrsg.): *Macht und Herrschaft: Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*, Wiesbaden.
- Imbusch, P. (2005): *Max Horkheimers u. Theodor W. Adornos Dialektik der Aufklärung*, in: ders.: *Moderne und Gewalt. Zivilisationstheoretische Perspektiven auf das 20. Jahrhundert*, Wiesbaden.
- _____ (2012): *Macht und Herrschaft in der wissenschaftlichen Kontroverse*, in: ders. (Hrsg.): *Macht und Herrschaft: Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*, Wiesbaden.
- Ipperciel, D. (1996): *Freud als Aufklärer: Zur Rezeption der Freudschen Psychoanalyse in der Frankfurter Schule*, Frankfurt a. M.
- Jacob, J. (1998): *Odyssee der Zeichen. Allegorie und Allegorese in der Dialektik der Aufklärung*, in: Horn, E./Weinberg, M. (Hrsg.): *Allegorie. Konfigurationen von Text, Bild und Lektüre*, Opladen.
- Jacoby, R. (1974): *A Review of the Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and The Institute of Social Research*, in: *Theory and Society*, Vol. 1 (2).
- _____ (1997): *Social Amnesia. A Critique of Conformist Psychology from Adler to Laing*, New Brunswick/New Jersey.
- Jäger, L. (2003): *Adorno. Eine politische Biographie*, München.
- Jameson, F. (1992): *Spätmarxismus. Adorno oder die Beharrlichkeit der Dialektik*, Hamburg.
- Jay, M. (1984): *Adorno*, Cambridge.
- _____ (1985): *Positive and negative Totalities: Implicit Tensions in Critical Theory's Version of Interdisciplinary Research*, in: ders.: *Permanent Exiles. Essays on the intellectual migration from Germany to America*, New York.
- _____ (1996): *The dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, London.
- Johannes, R. (1995): *Das ausgesparte Zentrum. Adornos Verhältnis zur Ökonomie*, in: Schweppenhäuser, G. (Hrsg.): *Soziologie im Spätkapitalismus. Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*, Darmstadt.
- Kager, R. (1988): *Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Theodor W. Adornos*, Frankfurt a. M.
- Kant, I. (1900ff): *Werke in 23 Bde.*, elektronische Ed. der Gesammelten Werke Immanuel Kants nach der Akademie-Ausgabe, hrsg. v. Reimer, Berlin, 1922ff. URL: <http://www.korpora.org/Kant/verzeichnisse-gesamt.html> (letzter Zugriff: 16.09.2015):
- AA 3 – *Kritik der reinen Vernunft*
 - AA 4 – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*
 - AA 5/a – *Kritik der praktischen Vernunft*
 - AA 5/b – *Kritik der Urteilskraft*
 - AA 6 – *Die Metaphysik der Sitten*
 - AA 8/a – *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*
 - AA 8/b – *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*
 - AA 8/c – *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*
 - AA 20 – *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*
- Kappner, H. H. (1983): *Adornos Reflexionen über den Zerfall des bürgerlichen Individuums*, in: Ludwig Arnold, H. (Hrsg.): *Theodor W. Adorno*, Sonderband aus der Reihe TEXT+KRITIK, München.

- Keller, B. (2000): *Kritik, Utopie, Nichtidentität: Adornos Kritik der identitätslogischen Vernunft in Spannungsfeld von philosophischem Begriff, gesellschaftstheoretischer Analyse und ästhetischer Erfahrung*, Zürich.
- Kirchhoff, Ch.: *Anpassung und Unvernunft. Die Bedeutung der Lebensnot bei Freud und Adorno*, in: ders. u. a. (Hrsg.): *Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne*, Berlin.
- _____/Schmieder, F. (2014): *Zur Urgeschichte der Moderne. Freud und Adorno*, in: ders. u. a. (Hrsg.): *Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne*, Berlin.
- Koltan, M. T. (1999): *Adorno gegen seine Liebhaber verteidigt*: in: Baumann, J. u. a. (Hrsg.): *Kritische Theorie und Poststrukturalismus. Theoretische Lockerungsübungen*, Berlin/Hamburg.
- Krusekamp, H. (1991): *Herrschaft und Naturaneignung in der Dialektik der Aufklärung*, in: Eickelpasch, R. (Hrsg.): *Unübersichtliche Moderne? Zur Diagnose und Kritik der Gegenwartsgesellschaft*, Opladen.
- Kunneman, H./Vries, H. (Hrsg.) (1989): *Einleitung*, in: Kunneman, H./Vries, H. (Hrsg.) *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung. Zwischen Moderne und Postmoderne*, Frankfurt a. M./New York.
- Künzli, A. (1971): *Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno*, Freiburg.
- Kurnitzky, H. (1974): *Triebstruktur des Geldes*, Berlin.
- _____(1981): *Ödipus. Ein Held der westlichen Welt. Über die zerstörerischen Grundlagen unserer Zivilisation*, Berlin.
- _____(1994): *Der heilige Markt*, Frankfurt a. M.
- Lange, E. M. (1978): *Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstruktion des Fetischismus bei Marx*, in: *Neue Hefte für Philosophie*, H. 13.
- Lehmann, D. (1999): *Die Verdinglichung der Natur. Über das Verhältnis von Vernunft und die Unmöglichkeit der Naturbeherrschung*, in: *Phase 2*, Nr. 33.
- _____(2011): *Die unmögliche Naturbeherrschung. Lukács, Adorno und das Phänomen der Verdinglichung*, in: *Philosophie und Sozialismus. Konferenz zum 125. Geburtstag von Georg Lukács (H. 2.)*, Pankower Vorträge, H. 158.
- Lenk, E. (1990): *Adorno gegen seine Liebhaber verteidigt*, in: Hager, F./Pfützte, H. (Hrsg.): *Das unerhört Moderne. Berliner Adorno-Tagung*, Lüneburg.
- _____(2004): *Die uneingelösten Versprechen der Theorie*, in: Gruschka, A./Oevermann, U. (Hrsg.): *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie. Dokumentation der Arbeitstagung aus Anlass des 100. Geburtstages von Theodor W. Adorno*, Frankfurt a. M.
- Lindemann, K. (2014): *Der Racketbegriff als Herrschaftskritik*, in: Ruschig, U./Schiller, H. E. (Hrsg.): *Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno*, Baden-Baden.
- Linder, B. (1983): *Herrschaft als Trauma. Adornos Gesellschaftstheorie zwischen Marx und Benjamin*, in: Ludwig Arnold, H. (Hrsg.): *Theodor W. Adorno*, Sonderband aus der Reihe TEXT+KRITIK, München.
- Link, Th. (1986): *Zum Begriff der Natur in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*, Wien/Köln.
- _____(1992): *Mensch und Natur. Zum Begriff der Natur in den sozialwissenschaftlichen Theorien der Gegenwart*, Köln.
- Lippe, R. (2004): *Vom Pathos der Negativität zur Zurückweisung des Absoluten*, in: Gruschka, A./Oevermann, U. (Hrsg.): *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie. Dokumentation der Arbeitstagung aus Anlass des 100. Geburtstages von Theodor W. Adorno*, Frankfurt a. M.
- Lorenzer, A. (1986): *Psychoanalyse als kritische Theorie*, in: Schmidt, A./Altwicker, N. (Hrsg.): *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt a. M.

- _____/Görlich, B. (1980): *Die Sozialität der Natur und die Natürlichkeit des Sozialen. Zur Interpretation der psychoanalytischen Erfahrung jenseits von Biologismus und Soziologismus*, in: Görlich, B./Lorenzer, A. (Hrsg.): *Der Stachel Freud*, Frankfurt a. M.
- Lukács, G. (1920): *Die Theorie des Romans*, Berlin.
- _____(1970): *Geschichte und Klassenbewußtsein*, in: ders.: *Werke*, Bd. 2, Neuwied.
- _____(1974): *Die Zerstörung der Vernunft*, in: ders.: *Werke*, Bd. 9, Neuwied.
- Löwenich, F. (1990): *Paradigmenwechsel. Über die Dialektik der Aufklärung in der revidierten Kritischen Theorie*, Würzburg.
- Maaßen, J. (2003): *Der böse Blick – Ein Versuch, die Gegenwart aus der Perspektive Adornos zu denken*, in: Hoffmann, A. (Hrsg.): *Marginalien zu Adorno*, Münster.
- Machiavelli, N. (1990): *Der Fürst*, Frankfurt a. M.
- Marcuse, H. (1962): *Vernunft und Revolution*, Neuwied.
- _____(1965a): *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
- _____(1965b): *Zur Kritik des Hedonismus*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, Frankfurt a. M.
- _____(1968a): *Trieblehre und Freiheit*, in: ders.: *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt a. M.
- _____(1968b): *Eros und Zivilisation. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt a. M.
- Marramao, G. (1973): *Zum Verhältnis von Politischer Ökonomie und kritischer Theorie*, in: *Ästhetik und Kommunikation. Beiträge zur politischen Erziehung*, 4. Jg., H. 11.
- Marx, K. (1953): *Fragment des Urtextes von »Zur Kritik der politischen Ökonomie«*, in: ders.: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin. Online-Ausgabe, URL: <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1858/urtext/index.htm> (letzter Zugriff: 16.09.2015)
- _____/Engels, F. (1957ff): *Marx/Engels: Werke* in 42 Bde. Hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin/DDR 1957ff; Neuauflagen und Bd. 43: 1990ff. Hrsg. v. Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung, Berlin (zit. MEW):
- MEW 1 – *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (Marx)
 - MEW 3/a – *Thesen über Feuerbach* (Marx)
 - MEW 3/b – *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (Marx/Engels)
 - MEW 6 – *Lohnarbeit und Kapital* (Marx/Engels)
 - MEW 13/a – *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (Marx)
 - MEW 13/b – *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie* (Marx)
 - MEW 23 – *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1 (Marx)
 - MEW 24 – *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 2 (Marx)
 - MEW 25 – *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 3 (Marx)
 - MEW 40 – *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (Marx)
 - MEW 42/a – *Einleitung zu den »Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie«* (Marx)
 - MEW 42/b – *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Marx)
- Mauss, M. (1990): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a. M.

- Menke, Ch. (1993): *Die Vernunft im Widerstreit. Über den richtigen Umgang mit praktischen Konflikten*, in: Menke, Ch./Seel, M. (Hrsg.): *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter. Albrecht Wellmer zum 60. Geburtstag gewidmet*, Frankfurt a. M.
- _____ (2003): „Über eine Weise Nein zu sagen“, in: Hirsch, M. u. a. (Hrsg.): *Adorno. Die Möglichkeit des Unmöglichen/The Possibility of the Impossible*, New York/Berlin.
- Mensching, G. (1984): *Zu den historischen Voraussetzungen der Dialektik der Aufklärung*, in: Löbig, M./Schweppenhäuser, G. (Hrsg.): *Hamburger Adorno-Symposium*, Lüneburg.
- Merlio, G. (1998): *Sind Horkheimer und Adorno dunkle Schriftsteller des Bürgertums?*, in: Gangl, M./Raulet, G. (Hrsg.): *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M.
- Meyer, Th. (2003): *Was ist Politik?* 2. überarb. Aufl., Opladen.
- Mirbach, Th. (1979): *Kritik der Herrschaft. Zum Verhältnis von Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Methodenreflexion in der Gesellschaftstheorie Adornos*, Frankfurt a. M./New York.
- Mörchen, H. (1980): *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart.
- Müller, U. (2006): *Theodor W. Adornos Negative Dialektik*, Darmstadt.
- Müller-Doohm, S. (2001): *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*, Frankfurt a. M.
- _____ (2003): *Adorno. Eine Biographie*, Frankfurt a. M.
- _____ (2004): *Von Niemandland aus denken. Leben und Werk von Theodor W. Adorno*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, H. 1.
- Neckel, S. (2005): *Die Verwilderung der Selbstbehauptung. Adornos Soziologie: Veralteten der Theorie – Erneuerung der Zeitdiagnose*, in: Honneth, A. (Hrsg.): *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt a. M.
- Geuss, R. (2005): *Leiden und Erkennen bei Adorno*, in: Honneth, A. (Hrsg.): *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt a. M.
- Negt, O. (1995): *Der Soziologe Adorno*, in: Schweppenhäuser, G. (Hrsg.): *Soziologie im Spätkapitalismus. Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*, Darmstadt.
- _____ (2006): *Adorno als Marxist*, in: Perels, J. (Hrsg.): *Leiden beredt werden lassen. Beiträge über das Denken Theodor W. Adornos*, Hannover.
- Nietzsche, F. (1968): *Zur Genealogie der Moral*, in: ders.: *Werke, Kritische Gesamtausgabe VI/2*, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York.
- Paiva Duarte, R. A. (1989): *Zum Begriff Naturbeherrschung bei Theodor W. Adorno*, Diss., Kassel.
- Pereda, C. (1993): *Zwei Modelle aufgeklärter Vernunft*, in: Menke, Ch./Seel, M. (Hrsg.): *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter. Albrecht Wellmer zum 60. Geburtstag gewidmet*, Frankfurt a. M.
- Postone, M. (2003): *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Freiburg.
- _____ (2004): *Die kritische Theorie des Kapitalismus überdenken*, Online-Ausgabe, URL: <http://www.ca-ira.net/isf/beitraege/postone-kritische.theorie.html> (letzter Zugriff: 16.09.2015)
- _____ /Brick, B. (1993): *Critical Theory and Political Economy*, in: Benhabib, S. (Hrsg.): *On Max Horkheimer: new perspectives*, Cambridge, Mass.
- Powell, L. (2004): *Kritik des Technokratisch-Erhabenen. Prolegomena zu Adornos Naturbegriff*, in: Ette, W. u. a. (Hrsg.): *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, München.

- Rademacher, C. (1997): »Nach dem versäumten Augenblick«. *Zur Konstruktion des Utopischen in Adornos essayistischer Sozialphilosophie*, Opladen.
- Rantis, K. (2001): *Psychoanalyse und Dialektik der Aufklärung*, Lüneburg.
- _____ (2004): *Geist und Natur. Von Vorsokratikern zur Kritischen Theorie*, Darmstadt.
- Reichelt, H. (2001): *Der Marxsche Wertbegriff*, in: ders.: *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Freiburg.
- Reijen, W. van (1987): *Die Dialektik der Aufklärung gelesen als Allegorie*, in: ders./Schmid Noerr, G. (Hrsg.): *Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947 bis 1987*, Frankfurt a. M.
- _____ (1989): *Der Flaneur und Odysseus*, in: Kunneman, H./Vries, H. (Hrsg.) *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung. Zwischen Moderne und Postmoderne*, Frankfurt a. M./New York.
- _____ (1998): *Konservative Rhetorik in der Dialektik der Aufklärung*, in: Gangl, M./Raulet, G. (Hrsg.): *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M.
- _____ (2000a): *Adorno zur Einführung*, Hamburg.
- _____ (2000b): *Horkheimer zur Einführung*, Hamburg.
- _____ /Bransen, J. (1987): *Das Verschwinden der Klassengeschichte in der Dialektik der Aufklärung. Ein Kommentar zu den Textvarianten der Buchausgabe von 1947 gegenüber der Erstveröffentlichung von 1944*, in: Horkheimer, M.: GS Bd. 5, hrsg. v. G. Schmid Noerr, Frankfurt a. M.
- Rensmann, L. (2003): *Das Besondere im Allgemeinen. Totale Herrschaft und Nachkriegsgesellschaft in der politisch-theoretischen Narrativen von Arendt und Adorno*, in: Auer, D. u. a. (Hrsg.): *Arendt und Adorno*, Frankfurt a. M.
- Rentsch, Th. (1993): *Vermittlung als permanente Negativität. Der Wahrheitsanspruch der Negativen Dialektik auf der Folie von Adornos Hegelkritik*, in: Menke, Ch./Seel, M. (Hrsg.): *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter. Albrecht Wellmer zum 60. Geburtstag gewidmet*, Frankfurt a. M.
- Rocco, Ch. (2004): *Between Modernity and the Postmodernity: Reading Dialectic of Enlightenment against the Grain*, in: Delanty, G. (Hrsg.): *Theodor W. Adorno. Vol. III (Social Theory & The Critique of Modernity)*, London/New Delhi.
- Rohrmoser, G. (1972): *Herrschaft und Versöhnung. Ästhetik und die Kulturrevolution des Westens*, Freiburg.
- _____ (1978): *Das Elend der kritischen Theorie*, in: ders.: *Kulturrevolution und Gewaltmentalität. Der geistige Hintergrund*, Freiburg.
- Rose, G. (1978): *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, New York.
- Rousseau, J. J. (1963): *Emile oder über die Erziehung*, Stuttgart.
- _____ (1983): *Abhandlung über die Frage: Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?*, in: Weigand, K. (Hrsg.): *Schriften zur Kulturkritik*, Hamburg.
- _____ (1996): *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, in: ders.: *Werke in vier Bänden*. Bd. 4, München.
- Rudolph, W. (1992): *Auf der Suche nach dem verlorenen Sinn. Die Dialektik der Aufklärung im System der kritischen Theorie und ihr Verhältnis zur philosophischen Tradition*, Berlin.
- Ruschig, U. (2011): *Materialismus. Kritische Theorie nach Marx*, in: Klein, R. u. a. (Hrsg.): *Adorno – Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar.
- Rusconi G. E. (1973): *Kriticka teorija drustva*, Zagreb (Originaltitel: *La teoria critica della società*, II, Mulino, 1970).

- Saar, M. (2013): *Notwendige Geschichte. Zur Debatte um »radikale Aufklärung«*, in: Schmidt, Ch. (Hrsg.): *Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M.
- Sandkaulen, B. (2006): *Adornos Geschichtsphilosophie mit und gegen Hegel*, in: Honneth, A./Menke, Ch. (Hrsg.): *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*, Berlin.
- Sanin, D. (2003): *Identität im maximalen Kontext. Horkheimer und Adornos »Dialektik der Aufklärung«*, in: *Psychologie und Gesellschaftskritik*, H. 1.
- Schelling, F. W. J. (1994): *Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797)*, in: ders.: *Werke*, Bd. 5. Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. v. Manfred Durner unter Mitwirkung von W. Schieche, Stuttgart (zit. Werke 5).
- Schiller, H. E. (1993a): *Selbstkritik der Vernunft. Zu einigen Motiven der Dialektik bei Adorno*, in: ders.: *An unsichtbarer Kette. Stationen Kritischer Theorie*, Lüneburg.
- _____ (1993b): *Zergehende Transzendenz: Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno*, in: ders.: *An unsichtbarer Kette. Stationen Kritischer Theorie*, Lüneburg.
- _____ (2014): *Erfassen, berechnen, beherrschen: Die verwaltete Welt*, in: Ruschig, U./Schiller, H. E. (Hrsg.): *Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno*, Baden-Baden.
- Schlüter, C. (1987): *Adornos Kritik der apologetischen Vernunft*, 2 Bde. Würzburg.
- Schmid Noerr, G. (1987): *Die Stellung der Dialektik der Aufklärung in der Entwicklung der Kritischen Theorie. Bemerkungen zu Autorschaft, Entstehung, einigen theoretischen Implikationen und späterer Einschätzung durch die Autoren*, Nachwort des Herausgebers in: Horkheimer, M.: *GS*, Bd. 5, Frankfurt a. M.
- _____ (1988): *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Jenseits der Aufklärung? Zu Horkheimers und Adornos Dialektik der Aufklärung*, in: ders. (Hrsg.): *Metamorphosen der Aufklärung. Vernunftkritik heute*, Tübingen.
- _____ (1989): *Unterirdische Geschichte und Gegenwart in der Dialektik der Aufklärung*, in: Kunneman, H./Vries, H. (Hrsg.) *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung. Zwischen Moderne und Postmoderne*, Frankfurt a. M./New York.
- _____ (1990): *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt.
- _____ (1991): *Ein nicht-naturalistischer Begriff zweiter Natur*, in: Lutz-Bachmann, M./Schmid Noerr, G. (Hrsg.): *Die Unnatürlichkeit der Natur. Über die Sozialität der Natur und die Natürlichkeit des Sozialen*, Frankfurt a. M.
- _____ (1996): *Editorische Vorbemerkung*, in: Horkheimer, M.: *GS*, Bd. 19, Frankfurt a. M.
- _____ (1997): *Konstellationen der zweiten Natur. Zur Ideengeschichte und Aktualität der Dialektik der Aufklärung*, in: ders.: *Gesten aus Begriffen. Konstellationen der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M.
- _____ (1998): *»Zivilisation ist der Sieg der Gesellschaft über Natur, der alles in bloße Natur verwandelt«*, in: Gangl, M./Raulet, G. (Hrsg.): *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M.
- _____ (2014): *Adornos Utopik*, in: Kirchhoff, Ch. u. a. (Hrsg.): *Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne*, Berlin
- Schmidt, A. (1969): *Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus*, in: *Neue Rundschau*, 80, H. 4.
- _____ (1976): *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*. München/Wien.
- _____ (1978a): *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt/Köln.
- _____ (1978b): *Übergang zur verwalteten Welt*, in: Ruehle, G. (Hrsg.): *Bücher, die das Jahrhundert bewegten*, München/Zürich.

- _____ (1983): *Begriff des Materialismus bei Adorno*, in: Friedeburg, L. von/Habermas, J. (Hrsg.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a. M.
- _____ (1986): *Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers*, in: Schmidt, A./Altwicker, N. (Hrsg.): *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt a. M.
- _____ (1988): *Nachwort des Herausgebers zu den Bänden 3 und 4*, in: Horkheimer, M.: *GS*, Bd. 4. Frankfurt a. M.
- _____ (2002): *Adornos Spätwerk. Übergang zum Materialismus als Rettung des Nicht-identischen*, in: Fetscher, I./Schmidt, A. (Hrsg.): *Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der »Warentausch«-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*, Frankfurt a. M.
- _____ /Rusconi, G. E. (1974): *Frankfurtska skola*, Beograd (Originaltitel: *La Scuola die Francoforte*, Bari 1972).
- Schmidt, F. W. (1987): *Die Vergeblichkeit des Opfers und die Irrealität des Todes*, in: Reijen, W. van/Schmid Noerr, G. (Hrsg.): *Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947 bis 1987*, Frankfurt a. M.
- Schmidt, Th. E.: (2004): *Dialektik der Aufklärung. Zu einer Grundschrift der kulturkritischen Ressentiments*, in: *Merkur*, H. 665-666.
- Schmucker, J. F. (1977): *Adorno – Logik des Zerfalls*, Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Schnädelbach, H. (1983): *Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno*, in: Friedeburg, L. von/Habermas, J. (Hrsg.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a. M.
- _____ (1987): *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt a. M.
- _____ (1989): *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung*, in: Kunneman, H./Vries, H. (Hrsg.) *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung. Zwischen Moderne und Postmoderne*, Frankfurt a. M./New York.
- _____ (1999): *Kritische Theorie? Aufgaben kritischer Philosophie heute*, in: Albert, H. u. a. (Hrsg.): *Renaissance der Gesellschaftskritik?*, Bamberg.
- _____ (2008): *Adorno und die Geschichte*, in: Kohler, G./Müller-Doohm, S. (Hrsg.): *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, Göttingen.
- Schroyer, T. (1973): *The critique of domination. The origins and development of critical theory*. New York.
- Schweppenhäuser, G. (1984): *Über einige Muster der Kritik an Adorno*, in: Löbig, M./Schweppenhäuser, G. (Hrsg.): *Hamburger Adorno-Symposion*, Lüneburg.
- _____ (1991): *Theodor W. Adorno. Denken in Konstellation – konstellatives Denken*, in: Fleischer, M. (Hrsg.): *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, 2. Aufl. Darmstadt.
- _____ (1993): *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg.
- _____ (2009): *Theodor W. Adorno. Zur Einführung*, Hamburg.
- Sherratt, Y. (2000): *Adorno and Horkheimer's Concept of »Enlightenment«*, in: *British Journal for the History of Philosophy*, 8.3.
- _____ (2004): *The Dialectic of Enlightenment: A Contemporary Reading*, in: Delanty, G. (Hrsg.): *Theodor W. Adorno. Vol. III (Social Theory & The Critique of Modernity)*, London/New Delhi.
- Simmel, G. (1989): *Philosophie des Geldes*, Frankfurt a. M.
- Simon-Schäfer, R. (1999): *Über die Möglichkeit kritischer Gesellschaftstheorie nach ihrem Ende*, in: Albert, H. u. a. (Hrsg.): *Renaissance der Gesellschaftskritik?* Bamberg.
- Sohn-Rethel, A. (1971): *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Frankfurt a. M.
- _____ (1978): *Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen*, Frankfurt a. M.

- _____ (1990): *Das Geld, die bare Münze des Apriori*, Berlin.
- Sonnemann, U. (1989): *Rehabilitierung des Unverfügbaren oder Warum erst Vernunft, die auch über sich selbst sich noch aufklärte, eine ist*, in: Bolte, G./Türcke, Ch. (Hrsg.): *Unkritische Theorie*, Lüneburg.
- Söllner, A. (1979): *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942*, Frankfurt a. M.
- _____ (1983): *Angst und Politik. Zur Aktualität Adornos im Spannungsfeld von Politikwissenschaft und Sozialpsychologie*, in: Friedeburg, L. von/Habermas, J. (Hrsg.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a. M.
- Spinoza, Baruch de (1977): *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, Hamburg.
- _____ (1986): *Briefe*, Hamburg.
- _____ (2007): *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg.
- Stapelfedt, G. (2013): *Dialektik der ökonomischen Rationalisierung. Von der kritischen Theorie zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: *Kritiknetz – Zeitschrift für kritische Theorie der Gesellschaft*.
- Starobinski, J. (1977): *Rousseaus Anklage der Gesellschaft*, Konstanz.
- Steinert, H. (2007a): *Das Verhängnis der Gesellschaft und das Glück der Erkenntnis. Dialektik der Aufklärung als Forschungsprogramm*, Münster.
- _____ (2007b): *Dialektik der Aufklärung als Ideologiekritik der Wissenschaft*, in: Winter, R./Zima, P. V. (Hrsg.): *Kritische Theorie heute*, Bielefeld.
- Stöller, E. (1999): *Mythos und Aufklärung. Psychoanalytische und kulturgeschichtliche Aspekte des Themas Herrschaft*, Stuttgart.
- Tar, Z. (1977): *The Frankfurt School. The critical theories of M. Horkheimer and T. W. Adorno*, New York/London.
- Theodor W. Adorno Archiv (Hrsg.) (2003): *Adorno. Eine Bildmonographie*, Frankfurt a. M.
- Theunissen, M. (1969): *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*. Berlin.
- _____ (1981): *Kritische Theorie der Gesellschaft. 2 Studien*. Berlin/New York.
- _____ (1983): *Negativität bei Adorno*, in: Friedeburg, L. von/Habermas, J. (Hrsg.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a. M.
- Thielen, H. (1995): *Diskurs und Widerstand. Philosophie der gesellschaftlichen Praxis*, Unkel/Rhein.
- Thyen, A. (1989): *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt a. M.
- Tiedemann, R. (1971): *Editorischen Nachbemerkung*, in: Adorno, Th. W.: GS, Bd. 5. Frankfurt a. M.
- _____ (1984): *Begriff Bild Name. Über Adornos Utopie von Erkenntnis*, in: Löbig, M./Schweppenhäuser, G. (Hrsg.): *Hamburger Adorno-Symposion*, Lüneburg.
- _____ (1973): *Editorische Nachbemerkung*, in: Adorno, Th. W.: GS, Bd. 1 (zit. nach: Digitale Bibliothek Bd. 97, Directmedia, Berlin 2003).
- _____ (1992a): *Vorwort zum Th. W. Adornos »Geschichtsphilosophischer Exkurs zur Odyssee (Frühe Fassung von Odysseus oder Mythos und Aufklärung)«*; in: *Frankfurter Adorno Blätter*, H. 5, hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv und R. Tiedemann, München.
- _____ (1992b): *»Gegenwärtige Vorwelt«*. *Zu Adornos Begriff des Mythischen (I)*, in: *Frankfurter Adorno Blätter*, H. 5, hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv und R. Tiedemann, München.
- _____ (2007): *Niemandsländ. Studien mit und über Theodor W. Adorno*, München.
- Trenkle, N. (1999): *Was ist der Wert? Was soll die Krise?* In: *Trend-Online 04*.

- Türcke, Ch. (1989): *Habermas, oder Wie die kritische Theorie gesellschaftsfähig wurde*, in: Bolte, G./Türcke, Ch. (Hrsg.): *Unkritische Theorie*, Lüneburg.
- _____ (2004): »Informel« nach Adorno, in: Gruschka, A./Oevermann, U. (Hrsg.): *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie. Dokumentation der Arbeitstagung aus Anlass des 100. Geburtstages von Theodor W. Adorno*, Frankfurt a. M.
- _____/Bolte, G. (1994): *Einführung in die kritische Theorie*, Darmstadt.
- Voltaire (Arouet, François-Marie) (1879): *Lettres philosophiques XII. OEuvres complètes*. Ed. Garnier, Bd 12, Paris.
- Wagner, B. (1998): *Odysseus in Amerika. List und Opfer bei Horkheimer/Adorno und Kafka*, in: Gangl, M./Raulet, G. (Hrsg.): *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M.
- Walter-Busch, E. (2010): *Geschichte der Frankfurter Schule. Kritische Theorie und Politik*, München/Paderborn.
- Waschkuhn, A. (2000): *Ausblick: Was bleibt von der Kritischen Theorie?*, in: ders.: *Kritische Theorie. Politikbegriffe und Grundprinzipien der Frankfurter Schule*, München/Oldenbourg.
- Weber, M. (1968): *Wissenschaft als Beruf*, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen.
- Weberitsch, W. S. (2010): »Odysseus«. *Mythos und Aufklärung*, München.
- Wellmer, A. (1969): *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt a. M.
- _____ (1999): *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Frankfurt a. M.
- _____ (2000): *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a. M.
- _____ (2001): *The Death of the Sirens and the Origin of the Work of Art*, in: *New German Critique*, No. 81 (Fall 2000), *Special Issue on: Dialectic of Enlightenment*, New York.
- Welsch, W. (1995): *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main.
- _____ (2008): *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin.
- Weyand, J. (2001): *Adornos kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg.
- Whitebook, J. (2003): *Gewichtige Objekte. Zu Adornos Interpretation von Kant und Freud*, in: *Psyche*, H. 8
- _____ (2004): *The Urgeschichte of Subjectivity Reconsidered*, in: Delanty, G. (Hrsg.): *Theodor W. Adorno. Vol. III (Social Theory & The Critique of Modernity)*, London/New Delhi.
- _____ (2009): *Der gefesselte Odysseus. Studien zur Kritischen Theorie und Psychoanalyse*, Frankfurt a. M.
- Wiggerhaus, R. (1993): *Die Frankfurter Schule: Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*. München.
- _____ (2006): *Theodor W. Adorno*, München.
- Winter, R. (2007): *Kritische Theorie jenseits der Frankfurter Schule? Zur aktuellen Diskussion und Bedeutung einer einflussreichen Denktradition*, in: Winter, R./Zima, P. V. (Hrsg.): *Kritische Theorie heute*, Bielefeld.
- _____/Zima, P. V. (2007): *Vorwort. Die Aktualität der kritischen Theorie*, in: Winter, R./Zima, P. V. (Hrsg.): *Kritische Theorie heute*, Bielefeld.
- Wischke, M. (2005a): »Keine Erkenntnis von den Dingen«. *Adorno über das Begrifflose am Begriff*, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, H. 17.
- _____ (2005b): *Ungleiches gleich zu machen. Über den Zusammenhang von Tausch und Sprache bei Adorno*, in: Mein, G./Schösler, F. (Hrsg.): *Tauschprozesse. Kulturwissenschaftliche Verhandlungen des Ökonomischen*. Bielefeld.

- Witt, R. (2014): *Die Lehre von der Automatisierung der Freiheit. Zu Politik und Ökonomie in Horkheimers Spätwerk*, in: Ruschig, U./Schiller, H. E. (Hrsg.): *Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno*, Baden-Baden.
- Wittgenstein, L. (1922): *Tractatus logico-philosophicus*, London/New York.
- Wohlfahrt, I. (1998): *Das Unerhörte hören. Zum Gesang der Sirenen*, in: Gangl, M./Raulet, G. (Hrsg.): *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M.
- Ziermann, Ch. (2004): *Dialektik und Metaphysik bei Marx und Adorno*, in: Ette, W. u. a. (Hrsg.): *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, München.
- Zuckermann, M. (2004): *Adorno im Nahen Osten. Von der akuten Relevanz einer Irrelevanz*, in: Gruschka, A./Oevermann, U. (Hrsg.): *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie. Dokumentation der Arbeitstagung aus Anlass des 100. Geburtstages von Theodor W. Adorno*, Frankfurt a. M.