

Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung

KA

Klassiker Auslegen

Herausgegeben von
Otfried Höffe

Band 63

Max Horkheimer/ Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung

Herausgegeben von
Gunnar Hindrichs

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-044879-5

e-ISBN (PDF) 978-3-11-044876-4

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-044888-7

ISSN 2192-4554

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* geht verwickelte Wege. Der Reichtum der Anspielungen, die Synkrisis des Entfernten, die Schärfe der Detailuntersuchungen machen sie zu einer voraussetzungsreichen Lektüre. Die hier vorgelegten Kommentare erschließen sie unter unterschiedlichen Ansätzen. Die ersten sechs Beiträge erkunden die sechs Fragmenteinheiten, aus denen das Buch besteht. Die anschließenden fünf Beiträge gehen dem Einfluss bestimmter Konzeptionen nach, der sich über das gesamte Buch erstreckt. Eine Forschungsbibliographie schließt den Band ab. Angesichts der dort verzeichneten Flut an Arbeiten verwundert es, dass man sich bisher nicht an einen kommentierenden Zugang gewagt hat. Zwar ist zuzugeben, dass das Buch keinen Klassiker im eigentlichen Sinne darstellt, den man kommentieren könnte. Es löst ja alles Musterhafte auf. Aber es gibt auch die Tradition des Kommentars, der sich auf fragmentarische Einsichten richtet, die von sich aus der Auslegung bedürfen, in der sie erst leben. Auf diese Weise verlangt auch Horkheimers und Adornos Buch nach seiner Kommentierung. Ob die *Philosophischen Fragmente*, die es unter dem Titel einer *Dialektik der Aufklärung* versammelt hat, tatsächlich in den folgenden Auslegungen leben, bleibe den Lesern überlassen. Immerhin lautet der Wunsch ihres Herausgebers, dass ihre Kommentierung sie nicht nur verwalte.

Nadja Heller Higy, Alisha Stöcklin, Mario Schärli und Marc Nicolas Sommer ist für vielfältige Hilfe bei der Fertigstellung des Bandes zu danken, Mario Schärli zudem für die Erstellung der Bibliographie.

Inhalt

Vorwort — V

Zitierweise — IX

Gunnar Hindrichs

Einleitung — 1

Birgit Sandkaulen

1 Begriff der Aufklärung — 5

Marc Nicolas Sommer

2 Exkurs I. Odysseus oder Mythos und Aufklärung — 23

Julia Christ

3 Exkurs II. Juliette oder Aufklärung und Moral — 41

Gunnar Hindrichs

4 Kulturindustrie — 61

Eva-Maria Ziege

5 Elemente des Antisemitismus — 81

Gérard Raulet

6 Aufzeichnungen und Entwürfe — 97

Brian O'Connor

7 Kant in the *Dialectics of Enlightenment* — 115

Guido Kreis

8 Die Dialektik in der *Dialektik der Aufklärung*. Die Spur Hegels — 131

Martin Saar

9 Verkehrte Aufklärung. Die Spur Nietzsches — 151

Emil Angehrn

10 Kritische Theorie und Psychoanalyse. Die Spur Freuds — 165

Hauke Brunkhorst

11 Die *Dialektik der Aufklärung* nach siebzig Jahren — 179

12 Auswahlbibliographie — 199

Biographische Angaben — 209

Namensregister — 211

Zitierweise

Zitate aus der *Dialektik der Aufklärung* werden allein durch Angabe der Seitenzahl in Klammern ausgewiesen. Zitiert wird – sofern nicht anders vermerkt – nach folgender Ausgabe:

Horkheimer, Max, und Adorno, Theodor W. 2008. *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M.

Die Werke Adornos, Horkheimers und Benjamins werden nach folgenden Ausgaben zitiert:

AGS [Band], [Seite]: Adorno, Theodor W. 1970 ff. *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann unter Mitwirkung v. Gretel Adorno, Susan Buck-Moss und Klaus Schultz, Frankfurt a. M.

ANS [Abteilung].[Band], [Seite]: Adorno, Theodor W. 1993 ff. *Nachgelassene Schriften*, hg. v. Theodor W. Adorno-Archiv, Frankfurt a. M.

ABW [Band], [Seite]: Adorno, Theodor W. 1994 ff. *Briefe und Briefwechsel*, hg. v. Theodor W. Adorno-Archiv, Frankfurt a. M.

BGS [Band]/[Teil], [Seite]: Benjamin, Walter. 1972 ff. *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gersholm Scholem, Frankfurt a. M.

HGS [Band], [Seite]: Horkheimer, Max. 1985 ff. *Gesammelte Schriften*, hg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M.

Gunnar Hindrichs

Einleitung

Die *Dialektik der Aufklärung* gehört zu den einflussreichsten Zeitdiagnosen der Moderne. Entstanden im amerikanischen Exil, deutet sie Liberalismus, Faschismus und Stalinismus ihrer Gegenwart. Zugleich greift sie weit aus auf die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, deren Strukturen sie bis in das Altertum zurückverfolgt. Ihr Gegenstand ist die Selbstzerstörung der Aufklärung. Horkheimer und Adorno bekennen: „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 historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet.“ (3) Hiernach verhilft die Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung?“ zur Einsicht in die Herrschaftsformen, die sich in der Mitte des 20. Jahrhunderts zur Kenntlichkeit veränderten, und umgekehrt geben diese Formen eine neue Antwort auf jene Frage. Bei der Diagnose einer Selbstzerstörung der Aufklärung bleibt das Buch jedoch nicht stehen. Es skizziert immer wieder verschiedene Möglichkeiten, mittels einer Aufklärung der Aufklärung deren Dialektik umzuwenden. Hierzu dient an erster Stelle die Reflexionsfigur des Eingedenkens. (47) Der von Bloch (1918, 259 ff., 333 ff., 373 ff.) und Benjamin (BGS I, 701) stammende Begriff kennzeichnet die Geschichte als unabgeschlossen und der Erlösung fähig, indem man sie nicht nur erinnert, sondern auf ein Zukünftiges hin liest. Wenn daher Horkheimer und Adorno die Dialektik der Aufklärung bis zu Odysseus zurückverfolgen, dann soll damit das befreiende Denken nicht in seiner düsteren, allumfassenden Geschichte ertränkt werden, sondern umgekehrt deren Offenheit wieder gewonnen werden. Im Bezug auf die Selbstzerstörung der Aufklärung heißt das: die Freiheit in der Gesellschaft, die das aufklärende Denken verspricht, wird im Eingedenken seiner Regression zu neuer Geltung gebracht.

Die charakteristische Verbindung von philosophischer Untersuchung, Geschichtsdiagnose und politischer Befreiung hat dem Buch bis heute eine große Leserschaft beschert. Von den Verfahren der Kulturwissenschaften oder der Soziologie wurde sie ebenso aufgegriffen wie vom allgemeinen Unbehagen an der Gesellschaft. Oft gerinnen seine Ausführungen allerdings zum Jargon. Um ihren Gehalt zu erfassen, darf der Horizont nicht vernachlässigt werden, in dem sie geschrieben wurden. Das Buch entstand innerhalb des exilierten Instituts für Sozialforschung. Dessen wichtigste Idee hatte sein Leiter Horkheimer 1937 in dem Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“ entworfen. Dort unterscheidet er die fachwissenschaftliche Organi-

sation des Tatsachenwissens von einem Denken, das sich als ein Moment der Anstrengung weiß, eine menschliche Welt zu schaffen. Ein solches Denken – die „kritische Theorie“ – ist mit dem „Interesse an der Aufhebung der Klassenherrschaft“ (HGS 4, 216) verbunden. Ersichtlich folgt diese Bestimmung der elften Feuerbachthese des Karl Marx: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt drauf an, sie zu verändern.“ (Marx 1961, 7) Auch die kritische Theorie interpretiert nicht die Welt neu, sondern beurteilt sie unter dem Gesichtspunkt ihrer Veränderung, den sie an die Aufhebung der Klassenherrschaft bindet. Allerdings geht sie, anders als der klassische Marxismus, nicht in die Praxis der Revolution über, sondern bekennt sich weiterhin als Theorie. Diesen Schwellenstatus zwischen traditioneller Theorie und revolutionärer Praxis zeigt das Attribut „kritisch“ an. Es bedeutet „prüfend“ und „richtend“ und markiert dadurch die Distanz der Theorie sowohl zum Bestehenden als auch zu dessen bloßer Erkenntnis. Indem die Theorie kritisch wird, verwandelt sie sich aus der Erfassung des Bestehenden in eine Judikative, die ihm das Urteil spricht. Zur Exekutive wird sie hingegen nicht. So klammert die kritische Theorie die Verwirklichung ihres Urteilspruches durch die praktische Aufhebung der Klassenherrschaft ein.

Die *Dialektik der Aufklärung* ist der Vollzug kritischer Theorie. Sie verfolgt daher das Interesse an der Aufhebung der Klassenherrschaft. Im Blick auf dieses Interesse erhält ihre These, dass „die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar“ sei, ihren vollen Gehalt. Damit wird aber auch die Reichweite der Selbsterstörung der Aufklärung erkennbar. Marx hatte die Vorgeschichte der Menschheit, deren Antagonismen von ihren eigenen Machern nicht durchschaut werden, von ihrer bewusst gestalteten Geschichte unterschieden. (Marx/Engels 1968, Bd. 13, 9) Jene ist die Geschichte der Klassenherrschaft, diese wäre die Geschichte freier Menschen. Im Anschluss an Marx erklärte Georg Lukács die Vorgeschichte der Menschheit sodann mittels zweier Sachverhalte: erstens erscheint in ihr Gesellschaft als Natur, so dass das Streben nach Veränderung so sinnlos erscheint wie das Streben nach Veränderung der Naturgesetze; zweitens erscheint das Verhältnis zwischen Menschen als ein Verhältnis zwischen Sachen, so dass die Menschen sich als funktionale Dinge in die Welt einpassen. (Lukács 1923) Beide Sachverhalte verhindern den Gedanken, dass das gesellschaftliche Leben auch grundsätzlich anders sein könnte. Sie präsentieren es als naturartige Funktionalität. Horkheimer und Adorno führen Lukács' Beurteilung weiter und bezeichnen diese Geschlossenheit des Bestehenden als „gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang“. (48) Er kennzeichnet die Vorgeschichte der Menschheit im Gegensatz zu ihrer bewusst gestalteten Geschichte.

Wenn nun, wie Horkheimer und Adorno schreiben, die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist, dann hängt auch der Übergang von der Vorgeschichte in die bewusst gestaltete Menschengeschichte

von diesem Denken ab. Aber die Selbstzerstörung der Aufklärung besteht darin, dass das aufklärende Denken selber den gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang verhängt, der die Unfreiheit kennzeichnet. Entsprechend findet die Vorgeschichte der Menschheit kein Ende: Dialektik der Aufklärung heißt unendliche Vorgeschichte. Und entsprechend würde erst das erwähnte Eingedenken, das die Geschichte der Aufklärung wieder aufzuschließen sucht, den Weg zu einer bewusst gestalteten Geschichte eröffnen. Es zielt auf die Verwandlung der Vorgeschichte in Geschichte ab.

Allerdings wird die Aufhebung der Klassenherrschaft, von der Horkheimer in seinem Aufsatz spricht und die den Horizont der *Dialektik der Aufklärung* bildet, in dieser selbst sorgfältig umgangen. Das beruht nicht nur auf den Gründen eines obliquen Sprechens zu Zeiten, in denen befreiendes Handeln unmöglich ist und seine Beschwörung Schlimmeres zur Folge haben kann. Es folgt auch aus der Einsicht darein, dass alle Sprache der Befreiung zur Sprache des aufklärenden Denkens gehört und also in dessen Selbstzerstörung verwickelt ist. Daher kann neben der Sprache der traditionellen Theorie auch die Sprache der Befreiung nicht mehr die Sprache der kritischen Theorie sein. Diese muss die Aufhebung der Klassenherrschaft, die ihr Interesse darstellt, aus ihren Untersuchungen heraushalten. Das betrifft auch die anderen aufklärenden Verfahren, insbesondere das Verfahren der Ideologiekritik. Sie können nicht mehr mit dem Selbstverständnis des richtigen Bewusstseins durchgeführt werden, da das richtige Bewusstsein auf seinem Weg zur Freiheit eine andere Art von Unfreiheit herbeigeführt hat. Das trennt die *Dialektik der Aufklärung* von den meisten Positionen der Gesellschaftskritik, zumal von deren aktivistischen Spielarten. Hieraus auf eine resignative oder defätistische Grundhaltung des Buches zu schließen ist jedoch falsch. Das Eingedenken hebt ja die Geschichte der Selbstzerstörung ins Licht, um sie auf die Möglichkeit ihrer Öffnung zu lesen. So bleibt die Aufhebung der Klassenherrschaft im Hintergrund, ohne dass man sie zur Sprache bringen könnte, und gerade die Arbeit daran, dass man sie nicht zur Sprache bringen kann, hält an ihrer Möglichkeit fest.

Literatur

Bloch, Ernst. 1918. *Geist der Utopie*. Berlin

Lukács, Georg. 1923. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Berlin

Marx, Karl. 1961. Thesen über Feuerbach, in: *Marx-Engels-Werke* 3. Berlin, 5–7.

Marx, Karl. 1968. Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: *Marx-Engels-Werke* 13. Berlin, 3–160.

Birgit Sandkaulen

1 Begriff der Aufklärung

1.1 Einleitung

Aufklärung zielt wörtlich auf Klarheit. Um etwas klar zu sehen, bedarf es des Lichts. Noch besser als im deutschen Begriff kommt der Bezug auf Helligkeit und Licht in den englischen und französischen Begriffen zur Geltung: „Enlightenment“ und „Les Lumières“ heißt „Aufklärung“ hier. Ihren Ursprung hat die Auszeichnung des Lichts bei Platon. Aus der Gefangenschaft in der Höhle, wo Schatten für die Wahrheit gehalten werden, führt der Weg der Erkenntnis ins Helle, dahin, wo die Sonne, und nicht ein unterirdisch flackerndes Feuer, Licht und Wärme spendet. Auch dieser Aufstieg aus der Höhle ist ein Weg der Aufklärung. Wer ihn unter Mühen auf sich nimmt, wird schließlich gewahr, dass er Schein und Sein, Schein und Wahrheit in der Höhle verwechselt hat. Und im Rückgang auf Platon sieht man zugleich auch, worüber sich Aufklärer streiten könnten: nämlich darüber, ob der Prozess der Aufklärung in der schmerzhaften Anstrengung besteht, die Augen öffnen zu lernen, um im Licht der Sonne klar zu sehen, oder darin, zu einer Erkenntnis durchzudringen, die deshalb Erleuchtung bringt, weil sie selber die Lichtquelle ist.

Diesen Streit um die Aufklärung führen Horkheimer und Adorno nicht. In ihrem Text zum *Begriff der Aufklärung*, den sie als „theoretische Grundlage“ (5) allen folgenden Texten der *Dialektik der Aufklärung* vorangestellt haben, spielt die Metaphorik des Lichts überhaupt keine maßgebliche Rolle. Das hat seinen guten Grund. Die ganze traditionelle Bilderwelt der Aufklärung, die seit Platon Erkenntnis und Licht positiv aufeinander bezieht, wird eingangs radikal ins Gegenteil verkehrt und darin zerstört: Die „vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“ (9). In der grellen Helligkeit solcher Strahlen wird nichts sichtbar als Schwärze. Der Weg der Aufklärung, gleichgültig in welcher Variante, führt nicht ins Licht, sondern immer tiefer in die Finsternis hinein. Eine grauenhafte Vision, aber dass diese Diagnose die Wahrheit ist, ist die programatische These, die sich mit der Behauptung der „Verflechtung von Rationalität und gesellschaftlicher Wirklichkeit“ (5–6) auf nichts Geringeres als die gesamte Menschheitsgeschichte erstreckt.

Ihren Ausgangspunkt bildet die Gegenwart des 20. Jahrhunderts: Die Frage ist, „warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt“ (1). Faschismus, Stalinismus und der „Massenbetrug“ der „Kulturindustrie“ (128) stellen nicht etwa barbarische

Abirrungen vom Weg der Aufklärung dar, sondern sind deren direkte Konsequenz. Das bedeutet zugleich, die von der Aufklärung kultivierte Emanzipation aus dem mythischen Weltbild einzureißen. „Grob ließe die erste Abhandlung in ihrem kritischen Teil auf zwei Thesen sich bringen: schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“ (6). Von jeher war die Menschheitsgeschichte in das „Grauen“ verstrickt (236), von Beginn an sind Fortschritt und Rückschritt, der vermeintliche Gang in die Freiheit und die tatsächliche Befestigung der Herrschaft ununterscheidbar zusammengefallen, deren Ursprung in der Verflechtung von „Natur und Naturbeherrschung“ ausgemacht wird (6). Was sich im Fluchtpunkt der Dialektik von Aufklärung und Mythos im 20. Jahrhundert manifestiert, besiegelt diesen Befund, aus dem es keinen Ausweg zu geben scheint. Denn am Ende des Textes und nicht zufällig noch einmal in negativer Anspielung auf die Metaphorik des Lichts ziehen die Autoren ihre Radikalkritik der Aufklärung in einem ihrer eindrucksvollsten Sätze zusammen: „Schuld ist ein gesellschaftlicher Verblendungszusammenhang“ (48). Wer verblendet ist, sieht nichts – wie seit je die Gefangenen in Platons Höhle.

Jedoch: Wer diese These formuliert, wer also den „Verblendungszusammenhang“ als einen „Verblendungszusammenhang“ erkennt, sieht doch zumindest dies? Und wer für sich in Anspruch nimmt, das „triumphale Unheil“, das die Aufklärung zu verantworten hat, beim Namen zu nennen, will nicht etwa Einsicht und Erkenntnis befördern – also aufklären? Und wenn es in der Finsternis nichts zu sehen und also auch nichts zu unterscheiden gibt, bedarf es doch eines Lichts, einer Sonne, die scheint, ob man sich ihr zuwendet oder nicht, oder einer aus eigener Quelle leuchtenden Erkenntnis, um die Radikalkritik der Aufklärung durchzuführen? Mit anderen Worten: Von welchem Standpunkt aus wird die Dialektik von Aufklärung und Mythos in ihrer totalen Verflechtung mit dem gesellschaftlichen Zustand der Welt sichtbar? Und kann sie überhaupt sichtbar werden, wenn die Menschheitsgeschichte den katastrophischen Verlauf genommen hat, den die Autoren behaupten?

Der programmatische Text zum *Begriff der Aufklärung* ist berühmt – ein Klassiker nicht nur im Kontext der Frankfurter Schule und ihrem „schwärzesten Buch“ der *Dialektik der Aufklärung* (Habermas 1985, 130), sondern des 20. Jahrhunderts insgesamt. Selten dürfte aber ein Text klassisch geworden sein, der so viele Fragen aufwirft wie dieser. Entsprechend umstritten ist er. Dabei dreht sich die Diskussion nicht allein um den *Inhalt*, ob also die hier formulierte Diagnose der Aufklärung plausibel ist oder nicht, ob sie das Interesse kritischer Gesellschaftstheorie fördert oder unterhöhlt oder ob sie auch aktuelle Bedeutung hat oder aus gegenwärtiger Perspektive veraltet erscheint. Entscheidend für die Diskussion ist, dies hat sich in der ersten Annäherung ja bereits gezeigt, dass der Inhalt des Textes, wie immer man zu ihm steht, ein gravierendes *methodisches*

Problem mit sich führt. Offenkundig hat man es mit einem Dilemma zu tun. Mit ihrer Kritik unterminieren die Autoren zugleich die Bedingung der Möglichkeit ihrer Kritik, und umgekehrt: Wenn die Bedingung der Möglichkeit der Kritik gegeben ist, läuft ihr radikal negativer Impetus ins Leere.

Die zentrale Frage ist, ob dieses Dilemma in irgendeiner Weise tragbar ist oder ob es das Unternehmen letztlich ruiniert. Und wie schwerwiegend diese Problematik wirklich ist, lässt sich auch daran ermessen, dass sie für so etwas wie ein *Alleinstellungsmerkmal* des Textes sorgt. Radikale Kritik der Aufklärung hat es vielfach gegeben (Vico, Rousseau, Herder, Jacobi, Hegel, Nietzsche, um nur einige zu nennen), aber nirgends, auch bei Heidegger nicht, ist sie so durchgreifend wie bei Horkheimer und Adorno mit dem methodischen Problem ihrer Darstellbarkeit verwachsen. Eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Text kann daran nicht vorbeigehen. Das macht die Aufgabe anspruchsvoll, und sie wird keineswegs leichter angesichts einer *Textur*, die bis in die essayistisch-fragmentarische Form und das verwendete Vokabular hinein den Charakter einer diskursiv argumentierenden Abhandlung sprengt. Zwar kündigt der Titel einen *Begriff* der Aufklärung an, aber mit den üblichen Verfahrensweisen begrifflicher Verständigung hat dies bewusst nichts zu tun. Die „Arbeit des Begriffs“, wie es in Anlehnung an Hegel heißt, soll etwas ganz anderes als die „falsche Klarheit“ sein, die die Aufklärung erzeugt (4). Die falsche Klarheit ist „dunkel“ (4), womit man erneut auf die Verkehrung der Lichtmetaphorik und im selben Moment auf die Frage stößt, in welcher Art Licht sich diese Kritik der Aufklärung bewegt.

Die Verführung ist groß, dieser Problematik auszuweichen. Entweder gibt man sich dann der Suggestivkraft des Textes hin oder man geht auf Abstand dazu um den Preis zu großer Distanz. Beides ist im Interesse einer genauen und problemorientierten Erörterung zu vermeiden. Um diese Erörterung so transparent wie möglich zu führen, werden im Folgenden zwei Durchgänge durch den Text unternommen. Zunächst geht es in wohlgemerkt künstlicher Isolierung um inhaltliche Aspekte des hier vertretenen Aufklärungsbegriffs, danach folgt die Diskussion des Methodenproblems.

1.2 Inhaltliche Aspekte I: Instrumentelle Vernunft und Naturbeherrschung

„Seit je hat Aufklärung im umfassenden Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils. Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen

auflösen und durch Wissen stürzen. Bacon, ‚der Vater der experimentellen Philosophie‘, hat die Motive schon versammelt“ (9). Auch Horkheimer und Adorno versammeln hiermit ihre Motive – im Grunde ist mit diesem Auftakt alles Entscheidende gesagt. Von Beginn an wird Aufklärung mit dem Komplex aus Furcht und Herrschaft und deren Initial der Naturbeherrschung identifiziert. Dabei fungiert Aufklärung nicht als Epochenbegriff, den man traditionell mit dem 18. Jh. assoziiert, sondern soll „im umfassenden Sinn“ verstanden werden. In diesem umfassenden Sinn kommen alsbald auch die Antike und dann das mythische Weltbild ins Spiel; zunächst aber wird das Selbstverständnis der Aufklärung, sich vom Mythos zu befreien, beim Wort genommen. Mit Francis Bacon soll es den naturwissenschaftlichen Aufbruch der Neuzeit markieren und mit der Formel aus Max Webers Schrift *Wissenschaft als Beruf*, der „Entzauberung der Welt“ (Weber 1992, 87), wird es programmatisch unterlegt.

Für alles Weitere sind damit die Weichen gestellt. Indes ist zu beachten, wie eigenwillig dieser Auftakt wirklich ist. Ganz abgesehen davon, dass die Adaption der Weberschen Formel quer zu dessen eigenem Anliegen steht und auch die Einfügung Bacons in diesen Kontext nur um den Preis einer Verkürzung seiner Position geschieht, sollte vor allem auffallen, wer hier nicht genannt wird: *Descartes* nämlich, mit dem sonst jede – auch kritische – Darstellung moderner Rationalität beginnt. Als Gewährsmann einer Neubegründung der Naturwissenschaft, die auf Anwendung zielt und den Menschen als „*maîtres et possesseurs*“ der Natur nützlich sein soll (Descartes 2011, 107), hätte er durchaus hierher gepasst. Und in gewisser Weise hätte er sogar noch besser als Bacon gepasst, weil er die Erkenntnis der Natur in direkter Abhängigkeit von ihrer Erkennbarkeit durch den Geist bestimmt und eben damit den vielkritisierten Dualismus von Geist und Körper herbeigeführt hat, der die Natur auf eine berechenbare „*res extensa*“ herunterbricht. Und doch fehlt sein Name hier offenbar nicht umsonst. Denn nicht nur hat Descartes die Grundlagendisziplin einer Metaphysik konzipiert, die als solche allen Anwendungsoptionen vorausliegen soll. In eins damit ist er auch einem Konzept von Vernunft gefolgt, das sich dem widersetzt, was Horkheimer und Adorno dem Auftakt und Fortgang ihres Textes als alternativlose Version eingeschrieben haben: dem Konzept einer ausschließlich *instrumentellen Vernunft*.¹ „Technik ist das Wesen dieses Wissens“ (10), und, das berühmte Wort Bacons zitierend, „Macht und Erkenntnis sind synonym“ (10).

¹ In seiner im Umkreis der *Dialektik der Aufklärung* entstandenen Schrift *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* bestätigt Horkheimer dies interessanterweise selbst, insofern er hier nicht allein den völlig anderen Ansatz einer Unterscheidung zwischen „objektiver“ und „subjektiver“ Vernunft vertritt, sondern damit einhergehend auch die rationalistischen Philosophien sämtlich

Mit anderen Worten: Was der stillschweigende Ausschluss Descartes' exemplarisch deutlich macht, ist das Verfahren einer Reduktion. Indem der „Begriff der Aufklärung“ auf die Charakteristika instrumenteller Vernunft festgelegt und ausgehend davon dann auch dem Mythos ein instrumentell verstandenes Aufklärungspotential unterstellt wird, handelt es sich um eine Engführung der Vernunft auf lediglich einen Typus von Rationalität. Das wäre dann nicht problematisch, wenn es den Autoren darauf ankäme, die Aufklärung als ein spezifisches Projekt zu analysieren, neben dem es in der Menschheitsgeschichte auch andere Projekte gegeben hat. Auf solche Projekte könnte sich eine Kritik der instrumentellen Vernunft dann unter Umständen auch berufen oder in ihnen zumindest Möglichkeiten eines alternativen Selbst- und Weltverständnisses freilegen. Indessen wird genau diese Option vergleichsweise traditioneller Vernunftkritik im *Begriff der Aufklärung* gezielt überboten. Aufklärung ist hier kein spezifisches Projekt. Mit der ihr zugewiesenen instrumentellen Grundausrichtung (die als solche im übrigen nicht originell, sondern eingestandenermaßen aus dem Aufklärungskapitel von Hegels *Phänomenologie des Geistes* übernommen ist; Wiggershaus 1988, 371; vgl. DA 19) soll sie vielmehr den Gesamtverlauf menschlichen Denkens ausnahmslos beherrschen: „Einheit bleibt die Losung von Parmenides bis auf Russell“ (14).

Für differenzierende Einschätzungen, abgesehen von der Behauptung einer sich von der Antike über die Neuzeit bis in die Gegenwart fortschreitend steigenden Logik instrumenteller Vernunft, ist hier kein Platz, und damit wird die Sachlage nun sehr wohl problematisch. Dass sie der Vielzahl verschiedenster Positionen erkennbar nicht gerecht wird, ist dabei noch die geringste Schwierigkeit, denn dies, um es etwas ironisch zu sagen, können Parmenides und Russell und alle die, die dazwischen gelebt und gedacht haben, verschmerzen. Viel wichtiger ist, was sich daraus für die Anlage des Textes selbst ergibt. Zum einen kann man den Autoren auf der inhaltlichen Ebene vorhalten, dass sie mit ihrer Kritik mindestens so reduktionistisch verfahren wie die Aufklärung, der sie dies vorwerfen, oder mehr noch, dass sie mit Sätzen wie „Aufklärung ist totalitär“ (12) den Totalitarismus selbst allererst erzeugen, den sie auf die Aufklärung projizieren (Hesse 1984, 117–119). Und zum anderen entsteht ja genau so auch das zentrale methodische Problem: die Frage nach dem Standpunkt oder dem Maßstab, an dem Horkheimer und Adorno ihre Kritik orientieren.

Auf vertrackte Weise drängt sich diese Frage auch gleich anfangs schon auf. Um das Verfahren instrumenteller Vernunft anzugeben, sind die Autoren darauf

noch als Ausläufer der objektiven Vernunft begreift. Demgegenüber wird die instrumentelle Vernunft als „subjektive“ mit dem angelsächsischen Empirismus assoziiert.

angewiesen, es gegen einen Hintergrund abzuheben, und nachdem die Aufklärung ihnen zufolge ja die gesamte Denkgeschichte einschließlich ihrer mythischen Ursprünge umfasst, wird dieser Hintergrund in die archaische Gestalt des magischen Animismus verlegt: „Die Entzauberung der Welt ist die Ausrottung des Animismus“ (11). Vertrackt ist dieser Bezug deshalb, weil daraus einerseits folgt (was oft, so jüngst auch bei Hetzel 2011, übersehen wird), dass Mythos und Magie nicht dasselbe sind und auch nicht sein dürfen, wenn die Kritik überhaupt einen Anhaltspunkt haben soll, andererseits aber keiner Wiederverzauberung das Wort geredet werden soll, so als würde das animistische Weltbild das verlorene Paradies eines glücklichen Urzustandes bezeichnen, in den die Menschheit vielleicht nicht zurückgelangen, aber ihre Sehnsüchte nach einem guten Leben daran doch messen kann. Nach diesem – methodisch stabilen – Modell hat seinerzeit Rousseau die erste „Dialektik der Aufklärung“ verfasst, während Horkheimer und Adorno eben nicht die „Rousseauisten“ des 20. Jahrhunderts sind. Unter dem Stichwort der „Mimesis“ wird darauf später zurückzukommen sein.

Hier kommt es zunächst auf die inhaltliche Bestimmung der instrumentellen Vernunft an, wie sie sich aus der Konfrontation mit dem Animismus ergibt. „Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen“ (10) – das ist der schon erwähnte Leitgedanke der Technisierung des Wissens. Demgegenüber wird der Animismus unter dem Leitgedanken der „Qualitäten“ charakterisiert (14, 16, 19). Eine qualitativ bestimmte Erfahrung der Natur „rechnet“ nicht nur mit der Fülle heterogener Phänomene, sondern vor allem auch mit ihrem originären Eigensinn, weil sich einer solchen Weltsicht alles als lebendig und mit eigenen Kräften begabt darstellt. Sich davon als von einer „Illusion“ (12) befreien zu wollen, ist das Interesse der Aufklärung. Und ihrem kritischen Duktus zum Trotz ist dieses Interesse Horkheimer und Adorno zufolge sogar nachvollziehbar, in dem Maße nämlich, wie sich im Animismus – von einem ursprünglich heilen Naturzustand weit entfernt – die Urszene menschlicher Furcht manifestiert.

Am Anfang der Menschheitsgeschichte steht der „Ruf des Schreckens“: „Mana, der bewegende Geist, ist keine Projektion, sondern das Echo der realen Übermacht der Natur in den schwachen Seelen der Wilden“ (21). Um solcher Übermacht zu entkommen, wird im Zeichen fortschreitender instrumenteller Vernunft die Vernichtung der Qualität zugunsten durchgreifender Quantifizierung vollstreckt. Die Grundoperation eines solchen auf Berechenbarkeit zielenden Denkens ist die gewaltsame Herstellung von Identität, die durch Abstraktion, Formalisierung und systematische Vereinheitlichung gekennzeichnet ist (13). „Was anders wäre, wird gleichgemacht“ (18). Aufklärung „schneidet das Inkommensurable weg. Nicht bloß werden im Gedanken die Qualitäten aufgelöst, sondern die Menschen zur realen Konformität gezwungen“ (19).

Mit dieser im folgenden Abschnitt näher ausgeführten These eines direkten Zusammenhangs zwischen dem Aufklärungsprozess und seinen realgesellschaftlichen Folgen widersprechen die Autoren nicht nur der Vorstellung einer kontextlos reinen Denkgeschichte, sondern auch, und diese Pointe ist für das Profil der Kritischen Theorie dieser Zeit mindestens so wichtig, der marxistischen Doktrin von Basis und Überbau. Dass sich aber im Gang dieses Prozesses alles zu einem einzigen totalitären Zwangszusammenhang zusammenzieht und somit jeglicher Rede von angeblich erobelter Freiheit spottet, wird hier als das zentrale Merkmal des *Mythos* markiert. Als frühestes Produkt der Aufklärung wollen bereits die Mythen die Welt „erklären“ (14). Entscheidend aus Sicht Horkheimers und Adornos ist dabei der im Mythos greifbare Erklärungstyp, der alles Geschehen in den Bann schicksalhafter „Wiederholung“ stellt (17–18). Scheinbar das Gegenteil dessen, was Aufklärung für sich beansprucht, verkörpert der Mythos in Wahrheit den zwanghaften Komplex unentrinnbarer Notwendigkeit, in den Aufklärung nicht so sehr „zurückschlägt“, wie es in der Vorrede heißt, sondern in den sie sich von Anfang an verstrickt. Instrumentelle Vernunft ist die unheimliche mythische Vernunft, deren Auswüchse in der Barbarei des 20. Jahrhunderts zu Tage liegen. Worauf die Genealogie der Aufklärung damit hinausläuft, das ist hier noch einmal in aller Deutlichkeit zu unterstreichen, ist eine *ununterbrochene Kette der Gewalt*, die mit der Reaktion gewalttätigen Denkens auf die Übergewalt der Natur beginnt. „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“ (19).

1.3 Inhaltliche Aspekte II: Instrumentelle Vernunft und Selbsterhaltung

„Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt“ (40). Dieser Abschnitt zählt zu den bekanntesten Stücken des *Begriffs der Aufklärung*, wohl auch deshalb, weil er das Syndrom der „Selbsterhaltung“, mit dem der Grundbefund der Gewalt jetzt auf seine gesellschaftlichen Folgen hin durchleuchtet wird, höchst plastisch am Fall der Odysseus-Geschichte illustriert (vgl. hierzu auch Exkurs I). Gewalttätig ist jedoch wiederum auch der Zugriff der Autoren selbst, dem diesmal Spinoza zum Opfer fällt. Auf das von ihm formulierte Streben der Selbsterhaltung beruft sich der Text zu Beginn als auf die „wahre Maxime aller westlichen Zivilisation“ (35). Wie aber der übergangslose und mit dem ganzen Ansatz der *Ethik* unvereinbare Sprung

„zum transzendentalen oder logischen Subjekt“ (36) zeigt, hat das, was Horkheimer und Adorno anprangern wollen, mit Spinozas naturalistischer Theorie gar nichts zu tun. „Was anders wäre, wird gleichgemacht“, so hieß es vorhin – dass die Autoren ihrerseits ganz genau so verfahren, setzt den Text in kein günstiges Licht. Und sich zu ihrer Verteidigung womöglich das Argument auszudenken, dass ihr Vorgehen eben Teil und Abbild des kritisierten Zwangszusammenhangs ist, fällt schon deshalb schwer, weil sie diesen Zusammenhang durch ihr Vorgehen ja selber allererst konstruieren. Überdies gibt es für ein solches Argument keinen methodischen Anhaltspunkt im Text. Im Gegenteil: Wenn am Ende von der Selbstreflexion des Denkens auf die ihm eigene Gewalt gesprochen wird (45–47), dann ist längst etwas anderes gemeint. Darauf wird zurückzukommen sein.

An dieser Stelle ist auf eine gewisse Verschiebung der Argumentation zu achten. Mit dem Motiv der „Selbsterhaltung“ wird die generelle Herrschaftskritik wie schon gesagt auf gesellschaftliche Zwänge bezogen. Der Herrschaft über die äußere Natur, so könnte man dies auf Antrieb verstehen, entspricht die Selbstbeherrschung, die Unterdrückung der Natur also im Subjekt selbst, das dem „Naturzwang“ auch im Kern seiner eigenen Existenz ausgeliefert ist und das sich gegen den damit drohenden Verlust seiner selbst durch disziplinarische Maßnahmen immunisieren muss. In diesem Sinne geht es um die „Wahl zwischen Überleben und Untergang“, in der sich der „Zwangscharakter der Selbsterhaltung“ zuspitzt (37). Zuerst unmerklich wird dann aber zusehends eine Wendung kenntlich, die die Deutung des „Naturzwangs“ betrifft. Der Schrecken vor der Natur, der zuvor als Reaktion auf ihre Übermacht bestimmt worden war, erscheint jetzt auf einmal doch als eine rückwirkende Projektion auf die Natur, als Schrecken, „daß das Selbst in jene bloße Natur zurückverwandelt werde, der es sich mit unsäglicher Anstrengung entfremdet hatte, und die ihm eben darum unsägliches Grauen einflößte“ (37).

Der hier auftauchende Gedanke der *Entfremdung* legt eine Trennung und Entzweiung von der Natur nahe, in der die Menschen ursprünglich einmal zu Hause gewesen sind. Operieren Horkheimer und Adorno demnach doch mit dem Modell einer verlorenen Einheit, einer vorgeschichtlichen Versöhnung von Mensch und Natur, die durch den Einsatz instrumenteller Vernunft zerstört worden ist, die aber zugleich in den Tiefenschichten der Zivilisation als unheimliche Verlockung virulent bleibt und darum mit einem Tabu belegt werden muss? Gemeint ist wohl, und diese Perspektive machen sich die Autoren in ihrer Deutung der Geschichte als Naturgeschichte zu eigen, dass es *im Rückblick* so erscheint: „Die Angst, das Selbst zu verlieren und mit dem Selbst die Grenze zwischen sich und anderem Leben aufzuheben, die Scheu vor Tod und Destruktion“ sind, so lautet die These, „einem Glücksversprechen verschwistert“ (40), und diese Deu-

tung gibt dann auch den Schlüssel zur Interpretation der Odysseuserzählung an die Hand.

Das Glücksversprechen, das im Gesang der Sirenen ertönt, wirkt als übermächtig lockende Gefahr. Dem entsprechen die Zwangsvorkehrungen, die Odysseus trifft: Seinen Gefährten verstopft er die Ohren, damit sie den Gesang nicht hören, sondern aus Leibeskräften rudern, und sich selbst lässt er an den Mast des Schiffes fesseln, so dass er den Gesang zwar vernimmt, seiner Glücksverheißung aber nicht nachgeben kann. In diese Deutung schreiben Horkheimer und Adorno zugleich ihre Übernahme des Herr-Knecht-Kapitels aus Hegels *Phänomenologie* hinein. Odysseus ist der „Grundherr“, der die anderen für sich arbeiten lässt (40 – 41). Damit wird das Zwangssyndrom der Selbsterhaltung mit dem Herrschaftszusammenhang der Arbeit verknüpft, den die Autoren in die Gegenwart der „Industriegesellschaft“ (43) extrapolieren. Ganz anders als bei Hegel hat die Dialektik von Herr und Knecht in der hier präsentierten Version demnach nicht nur nichts mit der Frage der Anerkennung zu tun (Hegel 1988, 127–136). Genau besehen wird der Ansatz einer dialektischen Beziehung überhaupt stillgestellt, weil es nicht wie bei Hegel darum geht, dem leeren Genuss des Herrn die produktive Arbeit des Knechts zu kontrastieren. In der Überblendung der Homerischen Erzählung mit der Darstellung Hegels verfallen bei Horkheimer und Adorno beide Seiten der „Regression“, die der Unterdrückung sinnlicher Lusterfahrung – darauf läuft hier die „Eliminierung der Qualitäten“ hinaus (43) – entspringt. „Die tauben Ohren, die den fügsamen Proletariern seit dem Mythos blieben, haben vor der Unbewegtheit des Gebieters nichts voraus“ (43). Unter den Bedingungen einer durchrationalisierten Arbeitswelt zieht so schließlich eine „neue Gestalt der Verblendung“ (43) herauf, was auf das Kapitel über die Kulturindustrie vorausdeutet. „Durch die Vermittlung der totalen, alle Beziehungen und Regungen erfassenden Gesellschaft hindurch werden die Menschen zu eben dem wieder gemacht, wogegen sich das Entwicklungsgesetz der Gesellschaft, das Prinzip des Selbst gekehrt hatte: zu bloßen Gattungswesen, einander gleich durch Isolierung in der zwangshaft gelenkten Kollektivität“ (43).

1.4 Methodische Probleme I: Die Vorrede

Mit dem Stichwort der „Verblendung“ kehrt die Diskussion des Textes an den Anfang zurück. Man kann darüber streiten, ob die These des total vermittelten Verblendungszusammenhangs nicht ihrerseits – ebenso wie die Geschichtskonstruktion, auf der sie beruht – eine Mystifizierung der Verhältnisse ist, die im Wiederholungszwang des Immergleichen eine differenzierte Gesellschaftsanalyse blockiert (Schnädelbach 2004). Die Rückfrage methodischer Art geht darüber