

Gustav Auernheimer

Der Kritiker im Projekt der Aufklärung: Zu Theodor W. Adorno

I. Besonderheiten einer Rezeption.

Der 100. Geburtstag Theodor W. Adornos am 11. September 2003 wurde in Deutschland mit zahlreichen Aktivitäten gewürdigt. Dazu gehörten Konferenzen, Schwerpunkte in wissenschaftlichen Zeitschriften, Brief- und Bildbände sowie eine Fülle von Zeitungsartikeln. Weder der 250. Geburtstag Goethes 1999 noch der 100. Todestag Nietzsches 2000 fanden eine solche Aufmerksamkeit. Fast entsteht der Eindruck, dass mit der Feier von Adornos Geburtstag die Aktualität seiner Theorie symbolisch erledigt werden soll. Die Ausbreitung immer neuer, größtenteils desavouierender Details seiner Existenz passt zu der Hervorhebung, wie wenig von seinem Werk heute anschlussfähig ist. Er wird zum übersensiblen, wenngleich sehr kunstverständigen Nörgler verkleinert. Es besteht die Tendenz, das Werk aufs Leben zu reduzieren, ferner Adorno als Kunstverständigen zu preisen, um ihn als Gesellschaftstheoretiker zu verabschieden. Im Ästhetischen laufen tatsächlich vieler seiner Lebensspuren zusammen, doch handelt es sich um Ansätze, die nur in Verbindung mit Philosophie und Soziologie bzw. deren Kritik wirksam werden (Reitz 2003: 585-594).

Das Interesse an Adorno hält unvermindert an, während das an Max Horkheimer offenbar rein theoriegeschichtlicher Art ist (Fischer/Ottow 2002: 508). Und es beschränkt sich nicht auf Deutschland. In den USA fand bereits zu seinem zehnten Todestag 1979 ein wissenschaftliches Symposium in Los Angeles statt, die Rezeption begrenzt sich jedoch auf akademische Kreise. Verantwortlich hierfür ist zum einen die sprachliche Barriere, die durch Übersetzungen nur langsam überwunden wird, zum anderen der Ruf Adornos als Snobist und elitärer Verächter der amerikanischen Massenkultur (Jay 1985: 355, 375 f.). Unter den Vertretern der Kritischen Theorie der sogenannten „Frankfurter Schule“ gilt das amerikanische Interesse Theodor Wiesengrund- Adorno und Walter Benjamin, während Herbert Marcuse weitgehend in Vergessenheit geriet. Angesichts seiner Bedeutung in der Studentenbewegung ist das überraschend. Damals war er viel bekannter als Adorno, vor allem nach dem Erscheinen seines Buches „The One-Dimensional Man“ 1964. Eine Erklärung für die nun umgekehrte Relevanz mag sein, dass das Interesse von radikaler Politik zur Ästhetik überging, verbunden mit einer Professionalisierung in Richtung Kunst- und Literaturtheorie. Marcuses Gesellschaftstheorie passt in kein Fach; in der Fachphilosophie wiederum dominieren andere Schulen (Jacoby 1999: 133-136).

Hervorzuheben ist unter den deutschsprachigen Neuerscheinungen eine Arbeit, die eine Reihe von geistigen Gemeinsamkeiten zwischen Hannah Arendt und Adorno aufzeigt, also zwischen zwei Personen, die zumeist nur konträr gesehen werden (Auer u.a.: 2003). Und schließlich erschienen drei große Biographien. Die aufgrund ihrer Veröffentlichung im Suhrkamp-Verlag quasi „offiziöse“ und mit rund 1000 Seiten umfangreichste von Stefan Müller-Doohm trägt erschöpfend Lebensdaten und Werkdeutungen zusammen. Der Autor erforscht die Familiengeschichte genau und zerstört dabei auch Legenden. Etwa die, Adornos Mutter Maria, die den Frankfurter Weinhändler Oscar Wiesengrund geheiratet hat, sei eine „Enkelin alten italienischen Adels“ gewesen. Ihr Vater Jean-Francois Calvelli stammte nicht von den Adornos in Genua ab, sondern hatte bei ihnen nur kurzzeitig Fechtunterricht erteilt und sich

dann den Namen zugelegt (Müller-Doohm 2003: 21). Durch die Biographie zieht sich ein Trend zum Lob ihres Helden und zur Verkleinerung von Problemen. Das gilt für die Arbeit von Detlev Claussen nicht. Er referiert einleitend Adornos Skepsis gegenüber Biographien, die darauf beruht, dass nach seiner Meinung der Begriff des Lebens als einer sich selbst entfaltenden und sinnvollen Einheit keine Realität mehr hat. Die ideologische Funktion von Biographien besteht darin, an bestimmten Modellen zu demonstrieren, dass es Leben gibt. Doch die traditionelle Welterfahrung ist längst fraglich. In den Konzentrationslagern wurde die Demarkationslinie zwischen Leben und Tod getilgt, bildete sich ein Zwischenzustand in Form lebender Skelette. Wenn man die Frage stellt, ob es sich nach Auschwitz noch leben lasse, dann erscheint die Geschichte einer individuellen Biographie obsolet (Claussen 2003: 18 f.). Trotzdem bestand Adorno bei sich selbst auf dem einheitlichen biographischen Zusammenhang. In Vor- und Nachbemerkungen zu seinen Arbeiten unterstreicht er die Einheit seiner Produktion, will mit solchen Verweisen die Beschädigung von Leben und Werk lindern (Claussen 2003: 159).

Lorenz Jäger schließlich verwendet ebenfalls umfangreiches Material, darunter nachgelassene Schriften, Aufzeichnungen, Vorlesungsmitschriften und den Briefwechsel mit Personen wie Max Horkheimer, Thomas Mann und Alban Berg. Der im Untertitel erhobene Anspruch einer „politischen Biographie“ wird allerdings nur wenigen Stellen eingelöst. Deutlich wird dagegen, dass der Autor den politischen Impuls von Adorno demontieren will. Das geschieht durch teilweise fragwürdige Bemerkungen, wie diejenige, Adorno könne sich sozialen Konflikt nur als etwas „politisch und charakterlich Verabscheuungswürdiges“ und als „Form böser Feindseligkeit“ vorstellen (Jäger 2003: 23 f.). Er habe also kein Verständnis für die Funktionsweise einer pluralistischen Gesellschaft. Die Einbeziehung der Lehren Freuds in die Gesellschaftstheorie, worin man oft eine zentrale Leistung der Kritischen Theorie gesehen hat, brandmarkt Jäger schlicht als „Irrweg“ (Jäger 2003: 138). Die Konfliktscheu und der Hang zu Psychologie bzw. Psychoanalyse hätten zu einer „Pathologisierung der (politischen) Mitte“ geführt, wie der Autor in Zusammenhang mit den „Studien zum autoritären Charakter“ anführt. In ihnen manifestiere sich eine Hegemonie der Linken unter der Präsidentschaft von Franklin D. Roosevelt, zu einem Zeitpunkt, als das Bündnis mit der Sowjetunion noch intakt war. Laut Jäger stigmatisiert Adornos psychosoziale Analysetechnik den politischen Gegner: Wer reaktionär ist, der muß auch psychisch problematisch sein (Jäger 2003: 195-205). Dabei stellt gerade die Aufdeckung des Pathologischen im Normalbürger die theoretische Pointe der „Authoritarian Personality“ dar (Adorno u.a.: 1950). Sie hilft bei Beantwortung der Frage, weshalb in Deutschland auch die „Mitte der Gesellschaft“ zu bestialischem Handeln bereit war (Reitz 2003: 730 f.).

Im nächsten Kapitel geht es um die Frage, welche stilistischen und sprachlichen Mittel Adorno als adäquat für eine kritische Gesellschaftstheorie betrachtet. Dabei geht es auch um die Rolle von Intellektuellen als Kritiker und nicht zuletzt um das Selbstverständnis Adornos. Das übernächste Kapitel behandelt das vielleicht bekannteste Beispiel einer theoretisch entfalteten Kritik Adornos: Die zusammen mit Max Horkheimer verfaßte „Dialektik der Aufklärung“. Dem Kapitel zu Homers „Odyssee“ wird der meiste Platz eingeräumt, denn wohl nirgends sonst in dem Buch zeigt sich die Verschlingung von Mythos und Aufklärung so deutlich.

II. Die Gesellschaftskritik und ihre Sprache

Adorno wendet sich gegen eine formale Definition von Gesellschaft, die impliziert, daß sie menschlich sei, eins mit den Subjekten. Denn das spezifisch Gesellschaftliche besteht im Übergewicht der Verhältnisse über die Menschen, die deren Produkte sind. Der Begriff der Gesellschaft ist weder unmittelbar zu greifen noch wie Naturgesetze zu verifizieren, sondern er muß in der Theorie entfaltet werden. Max Weber sieht Gesellschaft als verstehbar; Emile Durkheim verlangt, man solle die sozialen Tatsachen wie Dinge behandeln und prinzipiell darauf verzichten sie zu verstehen. Für Adorno bleiben beide Thesen partikular. Er fordert, die Nichtverstehbarkeit zu verstehen, die den Menschen gegenüber verselbständigten Verhältnisse als solche zwischen Menschen abzuleiten. Ein kritischer Begriff von Gesellschaft überschreitet die Trivialität, dass alles mit allem zusammenhängt. Er berücksichtigt die Abstraktheit des Tauscherts, die mit der Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere, der Gesellschaft über ihre Mitglieder einhergeht. In der Reduktion der Menschen auf Träger des Warentausches versteckt sich die Herrschaft von Menschen über Menschen. Die Gesellschaft ist immer noch Klassengesellschaft, und der objektive Klassengegensatz wächst- wenngleich subjektiv verschleiert- vermöge der fortschreitenden Konzentration des Kapitals. Die Subjekte wissen sich nicht als solche, die Kulturindustrie trägt dazu bei. Sie ging aus dem Zwang hervor, sich den Konsumenten anzupassen, ist dann aber umgeschlagen zu einer Instanz, die Bewusstsein in der gegenwärtigen Form verstärkt (Adorno 1965 b: 9-19). Kritisch ist hier anzumerken, dass sich für Adorno der Warentausch in einen Universalschlüssel verwandelte, mit dem alles geöffnet werden kann. Je weniger Annahmen des Marxismus ihm plausibel erscheinen, für desto mehr gesellschaftliche Phänomene wird dem schrumpfenden Bestand, vor allem dem Tauschprinzip, Erklärungswert eingeräumt (Jäger 1993: 87).

Zur Entfaltung einer kritischen Gesellschaftstheorie gibt es keine andere Möglichkeit, als Aufklärung auf immer höherer Stufe fortzusetzen. Dies ist die ureigene Aufgabe der Intellektuellen, die sie aber nur erfüllen können, wenn sie sich ihrer Funktion in der Gesellschaft bewusst werden. Das Projekt der Aufklärung wird fortgesetzt, wenn die Intellektuellen nicht länger ihr Denken an die Welt anpassen, sondern sich in Distanz zu ihr bringen, indem sie das Denken reflexiv auf sich selbst anwenden. Der Intellektuelle macht sich selbst zum Gegenstand der Analyse, indem er die konstitutiven Bedingungen seiner Existenz, nämlich die gesellschaftliche Arbeitsteilung, nicht ausblendet. Zum Denken gehören Erfahrung, Glück der Einsicht, Vergnügen an der Arbeit, Leiden, Begehren, Glücksansprüche und Konkurrenz. Der Intellektuelle soll erkennen, dass gerade er die Figur ist, in der sich die Widersprüche der Aufklärung verkörpern. Er ist ihr natürliches Subjekt, deutet ihre Phänomene, ist vom Prozeß der Naturbeherrschung getrennt. Seine Lebenssphäre ist die Zirkulation, die nur noch in Resten besteht. In dieser Sphäre hat der Schein von Autonomie seine Grundlage, die der Intellektuelle kritisiert und der er zugleich das Privileg der Erkenntnis verdankt. Durch seine privilegierte Tätigkeit wird die Trennung von der körperlichen Arbeit reduziert, aber auch die Voraussetzung geschaffen, für die emanzipatorischen Ziele der Aufklärung einzutreten. Der nonkonformistische Intellektuelle kann keine Eindeutigkeit hinsichtlich Normen und gesellschaftlicher Rolle erwarten. Die Bedeutungen seiner Tätigkeit schillern, kehren ihm ständig neue Seiten zu. Jede Selbstverständlichkeit wird durch die Bewegung der Begriffe untergraben. Rastlosigkeit ist ein Element der Aufklärung, und der Intellektuelle muß sie noch überbieten. Er kann auf keine widerspruchsfreie Existenz rechnen (Demirovic 1999: 63-75).

Der Intellektuelle muß- so Adorno- die Einsamkeit, die gesellschaftliche Arbeitsteilung und bewusste Distanzierung hervorbringen, ertragen, ohne sich deshalb für besser als die anderen zu halten. Sein Dilemma löst sich nicht dadurch auf, dass er das Mandat übernimmt, im Namen der Arbeiterklasse zu sprechen. Dabei wäre eine Verbindung der Intellektuellen, die es noch sind, mit den Arbeitern, die noch wissen, dass sie es sind, dringlicher als je. Nur so wäre den Arbeitern die Illusion zu nehmen, der Kapitalismus, welcher sie temporär zu Nutznießern macht, beruhe auf etwas anderem als ihrer Ausbeutung und Unterdrückung. Doch der unter den Arbeitern verbreitete Antiintellektualismus richtet sich gerade gegen eine solche Erkenntnis: „Die Massen misstrauen den Intellektuellen nicht mehr, weil sie die Revolution verraten, sondern weil sie sie wollen könnten. Und bekunden damit, wie sehr sie der Intellektuellen bedürften. Nur wenn die Extreme sich finden, wird die Menschheit überleben.“ (Adorno 1951: 302). Mit diesen Worten schließt der Aphorismenband „Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben“.

Unter den Artikulationsmöglichkeiten des Intellektuellen nimmt bei Adorno der essayistische Stil einen zentralen Platz ein. Sein anti-systematischer Impuls verbindet jede scheinbar noch so marginale Gelegenheitsarbeit mit den philosophischen Hauptwerken. Der Gestus, aus dem Detail seinen Ort im Ganzen zu entwickeln, ferner die Geschichte und das Scheitern dieses Verhältnisses, drückt sich in jedem einzelnen Satz als Stilfigur aus. Das Essayistische des Stils entspricht der Idee des Nicht-Identischen. Was sich dem konventionellen Denken entzieht, ist nur im Fragment zu fassen (Hielscher 2003: 60-62). Adorno erläutert sein Verständnis des Essays am Beispiel von Marcel Proust. Sein Werk ist ein einziger Versuch, zwingende Erkenntnisse über Menschen und soziale Zusammenhänge auszusprechen, die nicht ohne weiteres von der Wissenschaft eingeholt werden können, während ihr Anspruch auf Objektivität dadurch nicht gemindert wird. Das Maß solcher Objektivität ist nicht die Verifizierung durch wiederholende Prüfung, sondern die in Hoffnung und Desillusion zusammengehaltene einzelmenschliche Erfahrung. Die individuell zusammengeschlossene Einheit, in der das Ganze erscheint, lässt sich nicht unter die getrennten Apparaturen von Psychologie und Soziologie aufteilen. Der Essay führt Begriffe unmittelbar ein, präzisiert werden sie erst durch ihr Verhältnis zueinander. Dabei hat er eine Stütze in den Begriffen selbst, denn sie sind nicht unbestimmt, wie die arbeitsteilende Wissenschaft meint. In Wahrheit werden sie durch die Sprache konkretisiert, in der sie stehen. Der Essay gilt Adorno als die kritische Form par excellence. Er ist die immanente Kritik geistiger Gebilde, die Konfrontation dessen, was sie sind, mit ihrem Begriff, und somit Ideologiekritik. Bis heute erhielt sich in der Kultur der blinde Naturzusammenhang, der Mythos, und gerade darauf reflektiert der Essay. Das Verhältnis von Natur und Kultur ist sein eigentliches Thema (Adorno 1974: 9-33).

Der Essay ist untrennbar an eine bestimmte Sprache gebunden, im Fall Adorno an die deutsche. Er erkennt ausdrücklich an, dass in seinem Emigrationsland Amerika Sympathie, Mitgefühl und Anteilnahme für das Los des Schwächeren gedeihen. In den Vereinigten Staaten beeindruckt das Substantielle der demokratischen Formen. Sie sind ein Potential realer Humanität und ins Leben eingesickert, wogegen sie in Deutschland immer nur formale Spielregeln waren. Gegenüber der Verachtung für den amerikanischen „common sense“ beruft sich Adorno auf Hegel, der darauf verwies, dass das spekulative Denken nicht absolut verschieden vom sogenannten gesunden Menschenverstand ist, sondern wesentlich in seiner kritischen Selbstbesinnung besteht (Adorno 1969 b: 734-738). Trotz aller Dankbarkeit für das

in Amerika gelernt und erfahrene wollte er zurück nach Europa, dahin, wo er seine Kindheit verbracht hatte. Bei einer Umfrage „Was ist deutsch?“ antwortete Adorno zunächst, er wolle die Frage bescheidener fassen und erklären, was ihn als Emigranten bewog, nach Deutschland zurückzukehren, nach allem, was von Deutschen an Millionen Unschuldiger verübt worden war. Er hegte das Gefühl, in Deutschland etwa Gutes, der Wiederholung entgegenstehendes leisten zu können. Der entscheidende Grund war jedoch die Sprache. Nicht nur, weil man in der fremden das Gemeinte nie so genau sagen kann wie in der eigenen. Die deutsche Sprache hat laut Adorno offenbar eine besondere Verwandtschaft zur spekulativen Philosophie, die Fähigkeit, etwas an den Phänomenen auszudrücken, was sich nicht in ihrem bloßen Sosein erschöpft. Der Philosophie ist im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften die Darstellung wesentlich, und dieses Moment lässt sich in der fremden Sprache nicht voll erwerben. Allerdings garantiert der metaphysische Überschuss der deutschen Sprache noch nicht die Wahrheit der in ihr vorgetragenen Metaphysik (Adorno 1965 a: 696-701).

Angesichts dieser starken Bindung an die deutsche Sprache wirkt es fast kurios, dass man Adorno den Vorwurf machte, nicht strikt in ihr zu verbleiben. Nach einer Radiosendung über Proust erhielt er Protestbriefe wegen des angeblich übertriebenen Gebrauchs von Fremdwörtern. Er antwortete darauf mit einem Rundfunkvortrag, in dem er u.a. seine Fremdwortwahl im Einzelnen begründete. Die empörten Zuschriften kann er sich kaum anders erklären als durch den Gegensatz zwischen dichterischen Texten und ihrer Auslegung: „Angesichts großer darstellender Prosa nimmt wohl leicht deren Deutung die Farbe des Fremdworts an. Fremd mochten eher die Sätze klingen als das Vokabular. Versuche der Formulierung, die, um die gemeinte Sache genau zu treffen, gegen das übliche Sprachgeplätscher schwimmen und gar sich bemühen, verzweigtere gedankliche Zusammenhänge getreu im Gefüge der Syntax aufzufangen, erregen durch die Anstrengung, die sie zumuten, Wut... Schließlich geht es vielfach um die Abwehr von Gedanken, die den Wörtern zugeschoben werden: der Sack wird geschlagen, wo der Esel gemeint ist“ (Adorno 1959: 216).

Während seiner Schulzeit im Ersten Weltkrieg- so Adorno- waren Fremdwörter winzige Zellen des Widerstands gegen den Nationalismus. Liebe lockte zu den Wörtern aus der Fremde wie zu einem exotischen Mädchen. Es lockt eine Art Exogamie der Sprache, die aus dem Umkreis des Immergleichen, aus dem Bann dessen, was man ohnehin kennt, heraus möchte. Im Deutschen, wo die lateinisch-zivilisatorischen Bestandteile nicht mit der älteren Volkssprache verschmolzen, sondern durch Gelehrtenbildung und höfische Sitte eher von ihr abgegrenzt wurden, stechen die Fremdwörter unassimiliert heraus. Sie erinnern daran, dass in Deutschland keine pax romana geschlossen und der Humanismus nicht als Substanz der Menschen selbst erfahren wurde, sondern als etwas ihnen Auferlegtes. Die Diskrepanz zwischen Fremdwort und Sprache kann in den Dienst des Ausdrucks der Wahrheit treten. Historisch sind die Fremdwörter Einbruchstellen erkennenden Bewusstseins in die Natureigenschaft der Sprache (Adorno 1959: 216-232).

Wenn man den Fremdwörtern aufbürdet, was man dem Gedanken verübelt, so entspringt das einer Haltung, die der Kritik allgemein ablehnend gegenübersteht. Für Adorno kann der neuzeitliche Begriff der Vernunft mit Kritik gleichgesetzt werden. Sie bildet ein zentrales Motiv des Geistes, ist aber nirgends allzu beliebt. Dazu kommt ein spezifisch deutsches Moment, das mit der historischen Schwäche des Liberalismus in Deutschland zu tun hat.

Etatismus und Obrigkeitsdenken neigen zu Misstrauen und Unterdrückung gegenüber Kritik, stellen den Kritiker leicht als Meckerer hin. Die Kritikfeindschaft hängt mit der Rancune gegen Intellektuelle zusammen. Nur beamteten Intellektuellen (Professoren) wird ein gewisser Spielraum zugestanden (Adorno 1969 a: 785-793). Zu seiner eigenen Rolle als vielbeachteter Kritiker meinte Adorno einmal in einer Vorlesung sinngemäß: Wir erfahren den gegenwärtigen Zustand alle als einen negativen, und ich bin der Sündenbock, der es auf sich genommen hat, das auszusprechen. Das ist der einzige Unterschied, der mich von anderen Menschen trennt. Sündenbock für die Kinder der Nationalsozialisten? Oder weil er an Stelle der vergasteten Juden weiterlebt? Oder weil er ins Land der Täter zurückkehrte? Das Mittel der Sühne wäre für Adorno das Aussprechen der Wahrheit über den gegenwärtigen Zustand in Form der bestimmten Negation, die den versöhnten Zustand im Denken „aufleuchten“ lässt. Der Satz der Identität von Konzentrationslager und Gesellschaft lässt sich nur mit einer Theorie begründen, die in den Lagern das Scheitern der Aufklärung erkennt, auf die sich auch die bestehende Gesellschaft beruft. Metaphysikkritik und Positivismuskritik sind das Medium, in dem Adorno diese These entfaltet. Die Überlebensschuld wird zum Motiv seiner Philosophie, um die Wirklichkeit von ihren Opfern her zu denken (Schneider u.a. 1999: 85-88).

Beim Protest der APO-Studenten 1968 gegen die Eltern geht die Identifikation mit den Opfern so weit, dass sie tatsächlich als Opfer sprechen. Sie überbieten die Norm, fühlen sich als Nachkommen ihrer Lehrer Horkheimer und Adorno, deren Ideen sie zur Konsequenz bringen wollen. Doch Adornos Blick ist von Angst geprägt, sieht die Opfertravestie nicht. Es kommt zu gegenseitiger Projektion: Hier ein „neuer Totalitarismus“, dort die „Büttel des Systems“. Die protestierenden Studenten unterstellten Adorno fälschlicherweise eine rebellische Jugendphilosophie, die zu ihrem eigenen adoleszenten Weltentwurf zu passen schien. Diese Haltung war Adorno ebenso fremd wie Horkheimer seine Schriften aus den dreißiger Jahren. Für die remigrierten Vertreter der Kritischen Theorie verband sich kollektive Rebellion so sehr mit dem historischen Schreckbild des Nationalsozialismus als Jugendbewegung, dass eine Identifikation unmöglich wurde. Bei Adorno ist die Rückerinnerung an Kindheit und Jugend immer etwas Doppeltes: Glück im familiären Binnenraum und Schrecken in der Außenwelt der peer-groups von Gleichaltrigen (Schneider u.a. 2000: 50, 108, 136 f., 179). „Eigentlich müsste ich den Faschismus aus den Erinnerungen meiner Kindheit ableiten können. Wie ein Eroberer in fernste Provinzen, hatte er dorthin seine Sendboten vorausgeschickt, längst ehe er einzog: meine Schulkameraden... Ich fühlte die Gewalt des Schreckbilds, dem sie zustrebten, so überdeutlich, dass alles Glück danach mir wie widerruflich und erborgt schien. Der Ausbruch des Dritten Reiches überraschte mein politisches Urteil zwar, aber nicht meine unbewusste Angstbereitschaft“ (Adorno 1951: 219).

III. Die „Dialektik der Aufklärung“

Jürgen Habermas nennt die „Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente“ ein merkwürdiges Buch, das „schwärzeste“ von Horkheimer und Adorno. Es entstand in wesentlichen Teilen aus Notizen, die Gretel Adorno bei Diskussionen zwischen den beiden Autoren in Kalifornien von 1942 bis 1944 angefertigt hat. Das Werk besteht aus einem Aufsatz von etwa 40 Seiten (Begriff der Aufklärung), zwei Exkursen (zur „Odyssee“ und zu „Juliette“ von de Sade) sowie drei Anhängen (Kulturindustrie, Elemente des Antisemitismus, verschiedene Entwürfe). Erschienen ist es Buch 1947 im Querido-Verlag Amsterdam in einer Auflage von 2.000 Exemplaren, die erst nach etlichen Jahren vergriffen waren. Während im traditionellen Verständnis die Aufklärung als Gegensatz des Mythos gilt, wird in dem Buch gerade der Zusammenhang zwischen beiden Bereichen untersucht und so der Selbstzerstörungsprozeß der Aufklärung auf den Begriff gebracht (Habermas 1985: 130 f.). Die Autoren wollen zeigen, dass wissenschaftlich-technische Vernunft nicht notwendig zur Emanzipation führt, ja sie sogar verhindert. Im Mittelpunkt stehen verschiedene Herrschaftstypen: Die des Menschen über die Natur, des Mannes über die Frau, des Unternehmers über die Arbeiter, der Kulturindustrie über die Freizeit, Europas über die Kolonialvölker. Die Niederschrift geschah, als in den USA die ersten Nachrichten über die Vernichtung der europäischen Juden eintrafen (Jäger 2003: 170-176).

Der Gedanke des fortschreitenden Kampfes der Aufklärung gegen alles, was an die Vorwelt und die daran sich heftenden Gedanken von Glück erinnert, verbindet die einzelnen Teile. Die Glücksentbehmung schlägt um in Haß auf Schwache, auf Frauen oder Juden. Neben der Selbstzerstörung der Aufklärung ist jedoch noch eine zweite Interpretation möglich: Alle bisherige Aufklärung war keine wirkliche. Falsche Aufklärung verhindert den Sieg der wahren, die erst vor den Folgen der ersten retten könnte. In der angekündigten Fortsetzung der Fragmente sollte es darum gehen, wie Aufklärung zu retten, wie ein richtiger Begriff von Vernunft zu entwickeln sei. Dazu kam es nicht (Wiggershaus 1986: 363 f., 372). Gegenüber einer Neuauflage des Buches in der Bundesrepublik Deutschland hatte vor allem Horkheimer starke Bedenken. Das zurückgekehrte Institut für Sozialforschung musste sich im Klima des Kalten Krieges etablieren, war auf Forschungsaufträge aus der Wirtschaft angewiesen; zuviel Marx und Religionskritik konnten da nur schaden. Als die Zeitschrift „Sinn und Form“, die Johannes R. Becher in Ostberlin herausgab, 1949 Passagen aus der „Dialektik der Aufklärung“ veröffentlichte, wurden Horkheimer und Adorno deshalb im Westen angegriffen. (Albrecht u.a. 1999, 268-273). Erst 1969, also im Todesjahr Adornos, kam es zu einer Neuauflage, einschließlich eines sich leicht distanzierenden Vorworts der Autoren. Sie sehen aber wesentliche Aussagen in der Zwischenzeit bestätigt, wie die These vom Umschlag der Aufklärung in Positivismus, der den Mythos dessen darstellt, was der Fall ist.

Die Autoren bezeichnen als ihr Ziel die Erkenntnis, warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in Barbarei versinkt. Freiheit in der Gesellschaft ist vom aufklärerischen Denken untrennbar, aber der Begriff dieses Denkens enthält schon den Keim zu dem Rückschritt, der sich heute überall ereignet. Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal. Wenn die Besinnung auf das Destruktive des Fortschritts seinen Feinden überlassen wird, verliert das Denken seinen Bezug auf Wahrheit. „Wir glauben, in diesen Fragmenten insofern zu solchem Verständnis beizutragen, als wir zeigen, dass die Ursache

des Rückfalls von Aufklärung in Mythologie nicht so sehr bei den eigens zum Zweck des Rückfalls ersonnenen nationalistischen, heidnischen und sonstigen modernen Mythologien zu suchen ist, sondern bei der in Furcht vor der Wahrheit erstarrenden Aufklärung selbst. Beide Begriffe sind dabei nicht bloß als geistesgeschichtliche sondern real zu verstehen. Wie die Aufklärung die wirkliche Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft als ganzer unter dem Aspekt ihrer in Personen und Institutionen verkörperten Idee ausdrückt, so heißt Wahrheit nicht bloß das vernünftige Bewusstsein, sondern ebenso sehr dessen Gestalt in der Wirklichkeit“ (Horkheimer/Adorno 1947: 14).

Der erste, hauptsächlich von Adorno verfasste Diskurs nimmt in der Argumentation des Buches einen zentralen Platz ein. Er behandelt die „Odyssee“ als eines der frühesten repräsentativen Zeugnisse abendländischer Zivilisation. Die Einsicht in das bürgerlich-aufklärerische Element Homers ist laut Horkheimer/ Adorno von der deutschen Interpretation, die den frühen Schriften Nietzsches folgte, unterstrichen worden. Und Nietzsche hat wie wenige seit Hegel die Dialektik der Aufklärung erkannt (Horkheimer/Adorno 1947: 61 f.). Halbmythisches Epos und halbrationaler Protoroman- beides ist die „Odyssee“. Die Rationalität von Odysseus ist eine partikulare im Dienst der Selbsterhaltung. Seine Reise nimmt die bürgerliche Ideologie vom Risiko als der moralischen Rechtfertigung des Profits vorweg. Noch in seiner Ehe mit Penelope steckt das Tauschprinzip: ihre Zurückweisung der Freier im Tausch gegen seine Rückkehr (Jay 1976: 308). Die Autoren gehen das Werk Episode für Episode durch, um den Preis herauszufinden, den Odysseus dafür bezahlt, dass sein Ich aus den bestandenen Abenteuern gestärkt hervorgeht. Die Episoden berichten von Gefahr und Entrinnen, von der selbst auferlegten Entsagung, durch die das Ich seine eigene Identität erringt und zugleich vom Glück des archaischen Einsseins mit der Natur Abschied nimmt. Die Annahme, dass die Menschen die äußere Welt beherrschen und dafür als Preis die Repression der inneren bezahlen müssen, liefert das Muster für die Beschreibung des Janus-Gesichts der Aufklärung (Habermas 1985: 133 f.).

Das Organ der Selbsterhaltung ist die List. Odysseus überwindet die Naturgottheiten, wie später die europäischen Entdecker die sogenannten „Wilden“ mit bunten Glasperlen. List entspringt der Opferhandlung, die den Gott betrügt und seine Macht auflöst. Odysseus entwischt Poseidon, der sich mit den Ochsen, die ihm die Äthiopier opfern, abspesen lassen muß. List ist Ersatz für Körperstärke. Die des Odysseus ist die sportliche Fähigkeit des Gentlemans, der keine körperliche Arbeit leistet, sondern trainiert, z.B. das Bogenspannen und damit vor den Freiern besteht. List hilft dem Helden, Polyphem zu entkommen, als „Niemand“, denn er kennt – anders als der Kyklop- den Unterschied zwischen Dingen und Namen. Der Nominalismus tritt hervor, der Prototyp bürgerlichen Denkens. Doch auf der Flucht offenbart der gerade Entkommene seinen wahren Namen, als hätte die Vorwelt noch solche Macht über ihn, dass er, einmal „Niemand“ geheißen, fürchten müsste, wieder Niemand zu werden (Horkheimer/Adorno 1947: 66-76).

List ist auch der rational gewordene Trotz, mit dem sich an der Sireneninsel vorbeifahren lässt. Diese Episode hat innerhalb des Odyssee-Exkurses eine wichtige Bedeutung. Die Sirenen locken mit ihrem Gesang zum Sich-Verlieren im Vergangenen, in einer Welt, die Arbeitsteilung, Naturbewältigung und Fortschritt noch nicht kennt. Sie fordern von den Männern, die sie betören, die Zukunft als Preis dafür, in eine vermeintlich bessere Vergangenheit zurückkehren zu dürfen. Odysseus bekommt Zugang zur eigenen

Vergangenheit nur über die weiblichen Fabelwesen. Würde er sich auf die Lockung einlassen, käme das seinem Tod als Subjekt gleich. Im Mythos sind Tod und Glücksversprechen verknüpft, die Sirenen repräsentieren beides in einem. Der an den Mast gefesselte Odysseus setzt sich dem Gesang aus und entzieht sich ihm zugleich, macht ihn zu einem harmlosen ästhetischen Erlebnis. Gefahrlos kann er dem betörend schönen Gesang lauschen, während die Gefährten, denen er die Ohren mit Wachs verstopft hat, das Schiff an der Insel vorbeirudern. Odysseus ist in zweifacher Hinsicht modern: Weil er seine Leute für sich arbeiten lässt, und weil er sich der eigenen Disziplin unterwirft. Er konstituiert sich in der Selbstbegrenzung als autonomes männliches Subjekt. Die Sirenen dagegen, seine weiblichen Gegenspielerinnen, werden mit Formlosigkeit und Chaos verbunden, mit Unkontrollierbarkeit von Naturkräften und der Macht des körperlichen Begehrens. Die unterdrückten Regungen werden auf Frauenfiguren projiziert, um sie an ihnen zu verfolgen. Ihre bloße Existenz bedroht den auf Disziplinierung gerichteten männlichen Charakter (Horkheimer/Adorno 1947: 77 f.).

Bei den beiden Autoren entsteht eine paradoxe Haltung des Mannes zur Frau, in der letztere als Trägerin von Mängeln entmächtigt wird, zugleich jedoch aufgrund dieser Depotenzierung eine Quelle ständiger Bedrohung darstellt. Diese Paradoxie ist nicht zufällig, wie eine Kritikerin ausführt: „Adornos und Horkheimers Argumentation verbleibt in binären Oppositionen, die insofern als unzureichend kritisiert werden müssen, als sie Männlichkeit und Weiblichkeit homogenisieren. Entsprechend wird von d e m Mann, von d e r Frau oder d e n Frauen gesprochen, wodurch Unterschied der Herkunft, der Hautfarbe, der Klasse oder der Religion i n n e r h a l b der Gruppen der Männer oder der Frauen ignoriert werden. Wie aus dem bisher Gezeigten hervorgeht, sind die von den beiden Philosophen im Rahmen ihrer ideologie- und vernunftkritischen Interpretation verwendeten dichotomischen Kategorien- beispielsweise Natur versus Kultur, Mythos versus Zivilisation, Aktiv versus Passiv- keineswegs geschlechtsneutral, sondern sie basieren ganz im Gegensatz auf der unhinterfragten Affirmation der Geschlechterdifferenz und ihrer impliziten Hierarchisierung, die sie doch zu erklären vorgeben“ (Kolesch 1998: 194 f.).

Die „Dialektik der Aufklärung“ ist, was bei einem so hohen Anspruch nahe liegt, nicht von Schwächen frei. Zu dem hier genannten Beispiel könnte man weitere anfügen. Das gilt sowohl für das Werk insgesamt als für den Odyssee-Exkurs im Besonderen. Nichtsdestoweniger ist dieser ein genialer Entwurf, der sich von der traditionellen Altertumswissenschaft durch seine Originalität unterscheidet. Er konnte nur von jemand geschrieben werden, der sich um die akademische Einteilung der Fächer nicht kümmert. Wenn das auf einen zutrifft, dann ist es Adorno. Hierin besteht vielleicht der größte Reiz zur Auseinandersetzung mit seinem Werk, aber manchmal auch eine manchmal schier unüberwindlich scheinende Schwierigkeit.

Literaturverzeichnis

Die Werke Theodor W. Adornos werden zitiert nach der Taschenbuchausgabe der Gesammelten Schriften (GS) im Suhrkamp-Verlag, Frankfurt/M. 1997. Die Jahreszahl bezieht sich auf die jeweilige Erstveröffentlichung.

- Adorno, Th. W. (1974). Der Essay als Form. In: *Noten zur Literatur*. GS 11.
- (1969 a). Kritik. In: *Kritische Modelle 3*. GS 10/ 2.
 - (1969 b). Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika. In: *Stichworte. Kritische Modelle 2*. GS 10/ 1.
 - (1965 a). Auf die Frage: Was ist deutsch? In: *Stichworte. Kritische Modelle 2*. GS 10/ 1.
 - (1965 b). Gesellschaft. In: *Soziologische Schriften I*. GS 8.
 - (1959) Wörter aus der Fremde. In: *Noten zur Literatur*. GS 11.
 - (1951) *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. GS 4.
- Adorno, Th. W./ Frenkel-Brunswik, E./ Levinson, D. J./ Sanford, R. N. (1950). *The Studies in Authoritarian Personality*. GS 8/ 1.
- Albrecht, C. / Behrmann, G. C./ Bock, M./ Homann, H./ Tenbruck, F. H. (1999). *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*. Frankfurt - New York: Campus.
- Auer, D./ Rensmann, L./ Schulze-Wessel, J. (2003). *Arendt und Adorno*. Frankfurt/ M.: Suhrkamp.
- Claussen, D. (2003). *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Demirovic, A. (1999). *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fischer, K./ Ottow, R. (2002). *Sammelbesprechung: Das „Godesberg“ der Kritischen Theorie. Theorie und Politik im Generationenwechsel von Horkheimer/ Adorno zu Habermas*. In: *Politische Vierteljahresschrift*. 43. Jg., Heft 3, S. 508-523, Heft 4, S. 653-669.
- Habermas, J. (1985). *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno*. In: *Ders.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/ Suhrkamp 1985, 2. Aufl.
- Hielscher, M. (2003). *Die Sprache der Vögel. Über den essayistischen Stil*. In: *Neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte*. Heft 9, S. 50 – 53.
- Horkheimer, M./ Adorno Th. W. (1947). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. GS 4.
- Jacoby, R. (1999). *Das Veralten der Frankfurter Schule*. In: *Claussen, D./ Negt, O./ Werz, M. (Hrsg.): Keine Kritische Theorie ohne Amerika*. Frankfurt: Neue Kritik.
- Jäger, Lorenz (2003). *Adorno. Eine politische Biographie*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Jay, M. (1985). *Adorno in Amerika*. In: *Friedeburg, L. v./ Habermas, J. (Hrsg.): Adorno – Konferenz 1983*. Frankfurt/ M.: Suhrkamp 1985.
- Jay, M. (1976). *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923 – 1950*. Frankfurt/M.: Fischer
(*The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923 – 1950*. Boston – Toronto: Little, Brown and Company 1973).

- Kolesch, D. (1998). Sich schwach zeigen zu dürfen, ohne Stärke zu provozieren. Liebe und die Beziehung der Geschlechter. In: Auer, D./ Bonacker, T./ Müller-Doohm, S. (Hrsg.): Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe. Darmstadt: Primus Verlag.
- Reiz, T. (2003). Friedhof der Kuschtiere. Die Neutralisierung Adornos in Feuilleton und Fachwissenschaft. In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften. Heft 252, S. 584 – 594, 728 – 731 (Rezensionen).
- Schneider, Ch./ Stillke, C./ Leineweber, B. (2000). Trauma und Kritik. Zur Generationengeschichte der Kritischen Theorie. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Wiggershaus, R. (1986). Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Praktische Bedeutung. München – Wien. Carl Hanser.