

Zur Transformation der Pessimismus-Motive im Denken Max Horkheimers

Von F. Werner Veauthier (Saarbrücken)

Daß Max Horkheimer im Zimmer des Direktors des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt vor einem Bildnis des Philosophen Schopenhauer zu sitzen pflegte, ist von symbolischer Bedeutung, freilich nicht im Hinblick auf das vom Institut vertretene Programm, sondern als Ausdruck seiner eigenen, lebenslangen Befassung mit dem Denken Schopenhauers. Aber der Spätere hat den Früheren nicht einfachhin beerbt, noch hat er diesen durch ein kunstreiches *aggiornamento* „vergegenwärtigt“, er hat vielmehr dessen „Gegenwärtigkeit“ in einer Weise dargetan, wie es Phänomenologen tun, wenn sie sich auf die „Selbstgegebenheit“ eines unmittelbar und aktuell Erfahrenen berufen. „Die Aktualität Schopenhauers“¹ nachzuweisen, konnte Horkheimer umso eher gelingen, als er vermochte, an Schopenhauersche Erkenntnisinteressen anzuknüpfen und deren fortdauernde Wirkung in seinem eigenen Denken aufzuweisen. In der Einsicht in die Notwendigkeit, den Prozeß der Aufklärung praktisch zu vollenden, kann man eine Interessenverschmelzung ihrer beider sonst so verschiedenartiger Denkwege erkennen. Dies geht beispielsweise aus einer Standortbestimmung wie der folgenden hervor, die auf den Beurteiler (Horkheimer) gleichermaßen wie auf den Beurteilten (Schopenhauer) zutrifft: „Zutiefst identifizierte er sich mit dem Kampf gegen Aberglauben, Intoleranz und rationalistischen Dogmatismus. Was ihm an der Aufklärung noch verdächtig, ja widersinnig erschien, war die Ineinssetzung des heute oder in Zukunft mächtigen Daseins oder gar der blutigen Geschichte mit dem, was sein soll.“² Das vielleicht wirksamste der in den verschiedenen Phasen seines Schaffens virulent gebliebenen Interessen des Horkheimerschen Materialismus läßt sich unschwer als ein ursprüngliches „Schopenhauer-Motiv“ identifizieren: Es ist das Interesse am menschlichen Leid, an dessen Verursachung und an der Möglichkeit seiner Aufhebung. „Denn, daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines Einzigen auf.“³ Diese Überzeugung Schopenhauers hat sich Horkheimers Sozialphilosophie tief eingepreßt, auch wenn er dessen metaphysische Grundannahme vom leiderzeugenden Daseins-Wollen nicht teilen konnte. Der Pessimismus Horkheimers ist schon seit den frühen Tagen seiner ersten Auseinandersetzung mit Schopenhauer interessegeleitet: er galt seit je dem Faktum der schuldhaft verweigerten menschlichen Solidarität wie deren Zukunftsbedingungen, desgleichen (und im Zusammenhang damit) der qualitativen „Kontingenz“ des Menschen, also des mit seiner Endlichkeit gegebenen Leids und Tods. Damit stand der Horkheimersche Pessimismus von Anfang an dem romantisch-bürgerlichen Pessimismuserleben und dessen verinnerlichtem Leidensgenuß entgegen. Auf subjektives Gefühl allein, auf Stimmung und Empfindlichkeit vermag sich der von Horkheimer beeinflusste Pessimismus fortan nicht mehr zu stützen.

Um eine *Transformation* von Motiven handelt es sich im Horkheimerschen Pessimismus insofern, als die vom romantischen Pessimismus hochstilisierte „Selbstbekümmern“ des Subjektes (man könnte dies einen „emotionalen Solipsismus“ nennen) und ihre in den Formen der Leere, der Noia und der Schwermut sich manifestierende „Zelevation“ des an sich selbst Leidenden von Horkheimer endgültig überwunden wird. Das einsame, in sich selbst kreisende Subjekt wird zum gesellschaftlichen Subjekt transformiert. Nicht, was ein Einzelsubjekt aufgrund melancholischer Gemütsverfassung oder hinsichtlich angstauslösender Lebensereignisse zu bewältigen hat, besitzt bei Horkheimer Pessimismusrelevanz, sondern — in summa — alle Verhältnisse, die zur „Realität“ des Unrechtes eines jeweiligen gesellschaftlichen Zustandes führen und geführt haben. Zum Übergang von der Behauptung bloßer Pessimismusrelevanz von gesellschaftlichen Verhältnissen und Faktoren zur wirklichen Pessimismusüberzeugung kommt es immer dann, wenn sich unter den jeweils gegebenen Bedingungen eine Gesellschaft formiert, in der die Solidarität aller mit den Armen und Entrechteten, mit den Freiheitsberaubten und den Entwürdigten verweigert wird. Insofern setzt ein Verweigerungspessimismus (genauer: ein Pessimismus als Antwort auf verweigerter Solidarität) gesellschaftliches Unrechtsverhalten voraus. „Interesse an verweigerter Solidarität“ bei Horkheimer und „Reflexion auf das bloße Leidensgefühl Einzelner“ in der Weltschmerz-Literatur der Romantik und des frühen Existentialismus stehen als zwei, in ihrer unterschiedlichen Intentionalität einander unvermittelbare Pessimismusauffassungen gegenüber. Für den „egozentrischen“, ausschließlich auf Selbstanalyse gerichteten Pessimisten wird die Reflexion bzw. der Reflexionsüberschuß zum pessimistischen Vollzugsmedium schlechthin! Was von Giacomo Leopardi⁴ gesagt worden ist: „In seiner eigenen Welt befangen, fehlt ihm das tiefere Verständnis für das Wesen der anderen“, trifft auf die „räsonierenden Pessimisten“ generell zu: „daß ihnen die Menschen gleichgültig sind, ist noch ein günstiges Urteil in ihrem Munde“⁵.

Im Unterschied hierzu ist der Horkheimersche Pessimismus aus verweigerter Solidarität von der tiefen Kraft einer aufwühlenden Empörung geprägt. Ihm liegt die Erfahrung der gesellschaftlichen Unfähigkeit des Mitleidens zugrunde, worin Horkheimer — Schopenhauer folgend — die Manifestation der „Erbsünde“ erkennt. Der solidarische Mensch dagegen überwindet die Enge der Ichhaftigkeit und Selbstbezogenheit. „Er muß all die Leiden durchmachen, bis ihm, wie einem wahren und echten Märtyrer, das Leid der anderen so nahe ist wie sein eigenes Leid, bis er Mitleid und Mitfreude empfinden kann [...] Die Bejahung des eigenen Selbst, die Negation der anderen Individuen ist für Schopenhauer eigentlich die Erbsünde.“⁶

Überblickt man die Denkgeschichte Horkheimers, so ist eine werkbestimmende und produktive Kontinuität des Interesses an dem Phänomen „Pessimismus“ in allen Phasen seines Denkens nicht zu übersehen.⁷ Zu Recht ist schon gesagt worden, daß die späten „theologischen Überlegungen“ Horkheimers im Grunde auf das abzielen, „was schon in der ersten Phase Punkt der Kritik war, nämlich die Unmöglichkeit, ‚vergangenes Unrecht und Leiden‘ in irgendeiner Weise zu rechtfertigen“⁸. Das lebenslange Betroffensein von schicksalshafter „Kontingenz“ des endlichen Wesens Mensch, besonders aber das gesellschaftlich

zugefügte große Unrecht, stellen gewissermaßen Pfeiler der Kontinuität im Strom sonst mehrfach gewandelter Auffassungen im Denken Horkheimers dar.

In diesem Beitrag soll Gewicht auf die *Motive* gelegt werden, die zu Horkheimers Pessimismusüberzeugung geführt haben. Die ausführliche Darstellung der Pessimismusentwicklung muß dabei zurücktreten. Vom „Motiv“ unterscheidet sich das „Argument“ durch dessen, des Arguments, Universalisierbarkeit in der theoretischen Durchdringung. Das bedeutet nicht, daß die Pessimismusmotive Horkheimers einer rationalen Ausweisung unzugänglich wären. „Motive“ sind sie in einer zweifachen Weise: Sie sind einmal als wirksame „Beweg-Gründe“ des Denkens von Horkheimer anzusehen; sie gelten andererseits — nach Einschätzung Horkheimers — zugleich aber auch als „reale Ursachen“ der eingetretenen gesellschaftlichen Entwicklung.

In der Kurzbeschreibung von fünf Positionen sollen die Pessimismusmotive benannt und in nachfolgenden Erläuterungen verdeutlicht werden.

1. — Pessimistische Grundannahmen bilden von Anfang an ein unaufhebbares Element im Denken Horkheimers; sie behalten Gültigkeit bis zu der (unter dem Etikett der theologischen Neubesinnung rubrizierbaren) Spätphase. Als Hauptmotive des Pessimismus Horkheimers erweisen sich schon früh die Einsicht in die Unauslöschbarkeit der Leiden „der verflossenen Geschlechter“ und die damit übernommene „Erbschuld“, nicht weniger aber das Erleben, daß „der Kern des Lebens selbst Qual und Sterben ist“⁹. Die Anstrengungen Horkheimers, das Glückverlangen des Menschen dem Entwurf einer Gesellschaftstheorie zugrunde zu legen und es damit ausdrücklich zu legitimieren, stellen keinen Widerspruch zur gemachten Pessimismuserfahrung dar. Horkheimers Betonung der gesellschaftlichen Bedingung menschlichen *Glücks* bezieht sich in dialektischer Entsprechung mit gleicher Intention auf gesellschaftlich verursachtes *Leid*. In der nur scheinbaren Antinomie, die in der Behauptung gesellschaftlicher Konstellation sowohl des Leids wie des Glücks besteht, spricht sich die Dialektik der Existenzweise des Menschen aus, dessen Leid- wie dessen Glücksfähigkeit zu seiner qualitativen „Kontingenz“ gehören.

2. — In den gegen Ende des Zweiten Weltkrieges und den darauffolgenden Jahren entstandenen Arbeiten, vorab in: *Eclipse of Reason* [*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*], 1947, zeichnen sich deutlich neue Motive und Gestaltungen des Horkheimerschen Pessimismus ab. Das große Thema der Pervertierung der ehemals „objektiven“ in die bloß noch instrumentell-technische Vernunft, die damit einhergehende Austilgung des Individuums und die neue Erfahrung der Naturunterdrückung verdunkeln die Ziele, zu deren Erlangung das Konzept der Kritischen Theorie befähigen sollte. Der Horkheimersche Pessimismus wird durch die in der „mittleren“ Schaffensphase eingenommenen Positionen nicht nur „ameliorsiert“, er wird vielmehr förmlich „potenziert“: Die Idee der Aufklärung wird als gescheitert betrachtet. Aufgrund der Erfahrung des Vernunft-Versagens und des erlebten Verlustes der objektiven Vernunftsysteme gelangt Horkheimer zu der pessimistischen Position eines schleichenden Vernunftverfalls.

3. — Trotz des wirtschaftlichen Wachstums und der damit verbundenen größeren materiellen Freiheitssicherung breitet sich in den späten vierziger Jahren eine „neue Hoffnungslosigkeit“ aus. Die utopische Erwartung einer besseren, humaneren Gesellschaft wird von der desillusionierenden Aufklärung über neue Phänomene der Entmenschlichung zunichte gemacht. Pessimistische Züge trägt die unausweichliche Einsicht in die Preisgabe der revolutionären Hoffnung. Der Rückgang der Autonomie des Einzelsubjektes, das Schwinden von Phantasie und Kreativität weisen voraus auf einen würdelosen, gleichmacherischen Gesellschaftszustand.

4. — In der breit angelegten Analyse einer sich ausbreitenden „Massenkultur“ und eines neu einsetzenden Verdinglichungsprozesses zeigt Horkheimer das tendenzielle Absterben der bürgerlichen Kultur an, dem er die These von der zunehmenden Totalisierung der Verwaltung an die Seite stellt. Zerfallsphänomene (z. B. solche der Familie und der Autorität) weisen daraufhin, daß das Reich der Freiheit seinem Ende zugeht. Ein geschichtsphilosophisch indizierter Pessimismus breitet sich im Denken Horkheimers aus.

5. — Unter dem Titel *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* trägt der späte Horkheimer in anthropologischer Intention eine Theodizee-Konzeption vor, in deren Mittelpunkt die dialektische These vom „Zugleich“ der Abwesenheit eines Gottes bzw. der Verlassenheit des Menschen und der Parteinahme für eine bessere Zukunft des Menschen steht. Mit der „Beschleunigung des Verlustes der Sehnsucht“ zahlt der Mensch der Gegenwart den höchsten Preis für den Fortschritt!

Erläuterungen der Positionen:

Zur ersten Position. In seiner spezifischen Kontingenzauffassung, die sich nicht auf ontologische Kategorien eines seinshaft abhängigen und insofern „hinfalligen“ Wesens (ens contingens) stützt, liegt Horkheimers Gedanken der „Solidarität des Lebens“ beschlossen, in dem sich sein eigenes Denken mit jenem Schopenhauers reflektiert. „Die Menschen mögen [...] gemeinsam ihre eigenen Schmerzen und Krankheiten bekämpfen — es ist nicht abzusehen, was die von den gegenwärtigen gesellschaftlichen Fesseln befreite Medizin zustande bringen will —, in der Natur aber herrscht weiter das Leiden und der Tod. Die Solidarität der Menschen ist jedoch ein Teil der Solidarität des Lebens überhaupt. Der Fortschritt in der Verwirklichung jener wird auch den Sinn für diese stärken.“¹⁰ Wo sich die neue Philosophie anschickt, „die unbegründbare Hoffnung zu rechtfertigen oder ihre Unbegründbarkeit auch nur zu verschleiern“¹¹, begeht sie Betrug am Menschen. Die Aufklärung über das Illusionäre gehört ebenso wie die Trauer über die „vergangenen Geschehnisse“ zu den Kennzeichen des Materialismus im Verständnis von Horkheimer. „Bei allem Optimismus, den er [der Materialismus, F.W.V.] im Hinblick auf die Veränderung der Verhältnisse aufbringen mag, bei aller Einschätzung des Glücks, das aus der Arbeit an der Veränderung und aus der Solidarität hervorgeht, trägt er also einen pessimistischen Zug an sich.“¹²

Die Dialektik, die das zwischen Pessimismus und Glück obwaltende Verhältnis bestimmt, muß freilich unverständlich bleiben, wo über die „Subjektivierung des Glücks“ nicht hinausgedacht und das Glücksverlangen nur des Einzelnen in Rechnung gestellt wird. In Horkheimers Denken widerspricht solche Glücksisolierung nicht allein der Solidarität des Menschen, sondern auch dem Gedanken, daß sich die „Realität“ des Glücks — weit über dessen bloße Empfindungsqualität — aus dem Handeln als dem „Sein füreinander“ ergibt. „[...] Glück ist nicht bloß eine Empfindung, sondern eine reale Verfassung des Menschen.“ „Wo das Glück zum Prinzip gemacht wird, ist auch das umwälzende Handeln gefordert.“¹³

Herbert Marcuse hat zur gleichen Zeit (in der *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1938) unter Berufung auf Hegels Einsicht in die „Objektivität des Glücks“ einem Glücksanspruch des Menschen das Wort geredet, der die Beschränkung auf die bloß subjektive „Zufriedenheit“ transzendiert auf das Glück eines jeden Menschen. „Menschliches Glück sollte etwas anderes sein als die persönliche Zufriedenheit; es weist seinem eigenen Anspruch nach über die bloße Subjektivität hinaus.“¹⁴

Für Horkheimer ist Glück stets zweipolig: Das Gegebensein von Glück ist mit dem Auftrag zur Gerechtigkeit verbunden, anders ist es nicht Glück. Die Familie, aus der er selbst kam, hatte ihn früh eigenes Glück erfahren und zugleich wünschen lassen, daß es auch anderen Menschen zuteil werde.¹⁵

Eine erste, das Glücksentbehren zum Ausdruck bringende pessimistische Lebensdeutung hatte der Zwanzigjährige in mehreren, noch ganz im Stile der sozialkritischen Anklage der expressionistischen Literatur verfaßten Novellen gegeben. Mit dem bangen Gewissen, „daß die Liebe zum Leben, die Leidenschaft nach Glück und Genuß sündhaft sei“, verbindet sich die Einsicht in die Verantwortungslosigkeit gerade jener Menschen, „deren Vergnügungen und Bildung, deren Tage mit soviel Unglück anderer erkaufte sind“¹⁶. Was sich hier, im frühen dichterischen Versuch, ausspricht, wird programmatisch für das gesamte spätere Denken Horkheimers.

Ob und wie sehr die eigene Biographie Horkheimers von dieser sein Denken leitenden Grundauffassung geprägt ist, die Beantwortung dieser Frage vermag die Wahrheit der erlangten Einsicht nicht grundsätzlich zu beeinträchtigen. Das bloß „Privatistische“ des eigenen Lebensstils vermag für einen dialektischen Gesellschaftstheoretiker nicht zum Wahrheitskriterium gesellschaftlicher Prozesse gemacht zu werden. Freilich, wenn gesagt worden ist, daß Horkheimer in der Zeit seiner Gesellschaft mit dem Freund und Mitdenker Friedrich Pollock als „unsere Haltung zur Welt: Gaité, Courage, Fierté“¹⁷ bezeichnete, so scheint die in solchen Vokabeln ausdrücklich werdende Lebenseinstellung mit der pessimistisch-literarischen Attitüde der frühen Novellen nicht im Einklang zu stehen. Ja, die Vitalität der Durchsetzung des (für die Verbesserung des Schicksals vieler) als wahr Erkannten nimmt zuweilen geradezu optimistische Züge an. Daß es der inneren Logik nicht widerspricht, theoretischer Pessimist und praktischer Optimist zu sein, muß seit der Selbstauskunft Horkheimers als eine hermeneutische Maxime gelten, die der Erforschung der „Deckung“ von Leben und Werk voranzugehen hat. „Worin besteht aber der Optimismus, den ich mit Adorno,

meinem verstorbenen Freunde, teilte? Darin, daß man versuchen muß, trotz alledem das zu tun und durchzusetzen, was man für das Wahre und Gute hält. Und so war unser Grundsatz: theoretischer Pessimist zu sein und praktischer Optimist.“¹⁸

In einer rückschauenden, sein Theorie-Konzept kritisch aufarbeitenden Zusammenfassung *Kritische Theorie Gestern und Heute*¹⁹ hat Horkheimer — unter Vermeidung einer ins Beliebige tendierenden Generalisierung — die „herrschende Gesellschaft“, die sowohl den Faschismus wie den terroristischen Kommunismus auf dem Gewissen hat, in ihrer leidverschuldenden Rolle gekennzeichnet. Um das „Entsetzliche“, das von ihnen ausging, künftig unmöglich zu machen, setzte Horkheimer auf die „umwälzende Handlung“ der Revolution, in der Erwartung, daß — „wenn die ‚richtige Gesellschaft‘ durch die Revolution der Beherrschten, wie Marx es sich gedacht hatte“, verwirklicht sei, — dann auch ein „richtigeres Denken“ möglich werde.“²⁰

In diesem Zusammenhang gesteht Horkheimer indirekt den deskriptiv-diagnostischen Charakter seines Pessimismus ein, dem von ihm weder eine Prognoseabsicht noch ein direktes therapeutisches Maßnahmebündel gegen die fatalen Pessimismusfolgen zur Seite gestellt werden. „Jedoch wir waren uns klar, und das ist ein entscheidendes Moment in der Kritischen Theorie von damals und von heute: wir waren uns klar, daß man diese richtige Gesellschaft nicht im vorhinein bestimmen kann. Man konnte sagen, was an der gegenwärtigen Gesellschaft das Schlechte ist, aber man konnte nicht sagen, was das Gute sein wird, sondern nur daran arbeiten, daß das Schlechte schließlich verschwinden würde.“²¹

Zur zweiten Position. Die Aussage, wonach die Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts nur innerhalb der sozialistischen Gesellschaftsordnung und unter deren Bedingungen möglich sei, gehörte nicht minder zu den frühen Grundüberzeugungen Horkheimers als jene, daß dieses weitgesteckte Ziel allein „verwirklicht“ werden könne durch das Eingreifen der „an der Theorie geschulten, zum Besseren entschlossenen Menschen, oder überhaupt nicht“²². Es bedarf kognitiver Kraft und Kompetenz, um das „Festhalten am zu Unrecht Bestehenden“ und um die „Unfähigkeit zum Besseren“ (worin die Pessimismusanlässe bestehen) als solche aufzudecken. Die Kritische Theorie läßt mit dem Vollzug solchen Aufdeckens die Besserung der Verhältnisse beginnen. Hier hat der „Empörungspessimismus“ Horkheimers seinen theoretischen Quellgrund: In der theoretischen Aufarbeitung, der begrifflichen Bewältigung und der historischen Durchdringung des zum Elend vieler führenden Kontrastes von Reichtum und Armut sind die kognitiven Begründungsmomente des Pessimismus gegeben. Die Praxis geschehender Gesellschaftsveränderung beginnt bereits hier, sie ist gleichursprünglich mit dem Entdecktwerden der die Tradierung des Bestehenden verursachenden Faktoren. Diese Faktoren gelten als „real“ und wirksam; sie wirken sich freilich weder rein „innerpsychisch“ aus, noch gehören sie einer metaphysischen Wirklichkeitsdimension an; sie sind vielmehr „gesellschaftlich“, wie interpretationsbedürftig auch immer eine solche Auskunft erscheinen mag. Im besonderen hat sich Horkheimer in diesem Zusammenhang — und zwar in betonter Schroffheit — gegen metaphysische Erklärungsgründe des Pessimismus

gewandt, wenn darunter die Berufung auf transzendente Entitäten, d.h. auf außerhistorische und überzeitliche Wesenheiten verstanden werden. Er hat vor dem Versuch gewarnt, das Ausgebliebensein erwarteter Erleichterungen „aufs Wesen der Welt zu schieben, anstatt das heraufziehende Unheil aus einer Verfassung der Gesellschaft herzuleiten...“²³. Was Horkheimer hier als die versucherische Attitüde der traditionellen pessimistischen Philosophie entlarvt, nämlich die „Rationalisierung des beunruhigenden Zustands in der Wirklichkeit“, zeigt, daß er nicht gesonnen war, einer metaphysischen Verflüchtigung des Problems des Pessimismus zuzustimmen. Das Denken der Kritischen Theorie hat sich selbst den Fluchtweg auf ein Terrain, in dem anders als kritisch-dialektisch argumentiert wird, versagt, und sich daher auch des sehnsuchtsvollen Ausschauhaltens in das gelobte Land der Metaphysik früh entwöhnt. Seine Pessimismusbegründung hat das Denken Horkheimers folgerichtig nicht auf metaphysischem Fundament errichtet, vielmehr sind es unverzichtbare, im Sinne der Denkbewegung der Kritischen Theorie „theoretische“ Überlegungen, welche die Pessimismusüberzeugung Horkheimers stützen. Wenn gesagt worden ist, es handele sich eben bei Horkheimer um einen „philosophischen“, d.h. „theoretischen Pessimismus“²⁴, so ist dem unter Hinweis auf die der Kritischen Theorie immanente „Verschränkung“ von pessimistischer Geschichtsauffassung und Vernunft-Verfall zuzustimmen. Der sich selbst aufklärenden Vernunft konnte nicht verborgen bleiben, zu welchem Herrschaftsgeschehen die Vernunftaufklärung selbst geführt hat, und wie sich unter der Dominanz großer aufklärerischer Vernunfttheorien die Macht der instrumentalisierten Vernunft (der Gegenspielerin der „objektiven“ Vernunft) zusehends vergrößert hat. Unter dieser Perspektive betrachtet, trifft die folgende Feststellung den Kern der Sache: „Die Entstehung der ‚Kritischen Theorie‘ in den dreißiger Jahren ist bereits von Zweifeln an der Macht der Vernunft mitgeprägt; insofern impliziert sie von Anbeginn einen *kritischen* Geschichtspessimismus, der die allzu billigen pessimistischen Prognosen zurückweist.“²⁵

Trotz des Analyseergebnisses, wonach es sich um einen „theoretischen“ Pessimismus im Sinne des kritischen Theorie-Denkens bei Horkheimer handele, scheint es gleichwohl „metaphysische Implikationen“ dieses Pessimismus zu geben, z.B. die These vom radikal Bösen. Dessen Annahme teilte er mit Schopenhauer. „Auf diesem Weg wird die Wiedereinführung der *metaphysischen* Lehre vom ursprünglichen Übel, das beide Denker [Schopenhauer und Horkheimer, F. W. V.] zu vergeschichtlichen und dadurch zu legitimieren vermochten, unabwendbar.“²⁶

In der Tat liegt hier eine Aporie vor, die — je nach Argumentationsstandort — unterschiedlich interpretiert werden kann. Ohne Zuhilfenahme metaphysischer „Argumente“ bleibt die Berufung auf das „radikal Böse“ angewiesen auf die Annahme der Malignität des Vernunftumschwungs, der es mit sich brachte, daß aus Vernunft als einem „der Wirklichkeit innewohnenden Prinzip“ (Horkheimer) ein bloß noch „subjektives“, manipulierbares, Herrschaft in jeder Form rechtfertigendes Verfahren geworden ist. Das von Adorno und Horkheimer in der „Dialektik der Aufklärung“ genährte Vernunft-Mißtrauen (das um so schwerer wiegt, als es dem Aufklärungsprozeß selbst angelastet wird) tritt seither als spezifisches und gewichtiges Moment in der Pessimismusbegründung auf. Was

in Horkheimers Denken fortan Gestalt gewinnt, ist anderes und mehr als ein — selbst geschichtsphilosophisch ausweisbarer — Technikpessimismus. Horkheimer denkt die Entwicklung des technologischen Vernunft-Avancements vielmehr „gründlicher“, indem er als den letzten Bedingungs- und Beweggrund der eingetretenen Entwicklung den nicht mehr rückgängig zu machenden Wandel von der objektiven zur rein instrumentellen Vernunft identifiziert. Dies ist ein keineswegs nur kulturphilosophisch bedeutsames und als solches kategorisierbares Phänomen, um das es Horkheimer geht, woraus folgt, daß der Vernunftwandel auch nicht als bloße „Dekadenzerscheinung“ (im Sinne einer Kulturkritik) beurteilt zu werden vermag, wie dies — beispielsweise — in außerordentlicher Klarsicht der junge Max Scheler schon vorausgesehen hatte. Ihm gelang eine profunde Analyse der Zweck-Mittel-Relation im Zeitalter der fortschreitenden Technik, und zwar in dem Sinne, daß er auf die Gegensätzlichkeit von „Telos“ und „Mittel“ aufmerksam gemacht hat. Nicht der Zweck bestimmt die Mittel, sondern das Mittel setzt den Zweck. Was Mittel war, ist zum Selbstzweck geworden.²⁷ Scheler hatte das „Vergessen der Zwecke über der Entfaltung bloßer Mittel“ als Dekadenz identifiziert.²⁸

Liest man den Text von *Eclipse of Reason* im Horizont des gemeinsam mit Th. W. Adorno verfaßten Haupttextes der „Frankfurter Schule“, der *Dialektik der Aufklärung*, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß mit der These von der funktionalen Instrumentalität der Vernunft die Diskreditierung des Aufklärungsprozesses mit allen seinen Folgen intendiert war. Mit der Verkündung der These „Das Fortschreiten der Aufklärung löst die Idee der objektiven Vernunft auf“ (ebenso freilich auch den Dogmatismus und den Aberglauben), ist ein Vernunft-Pessimismus inauguriert worden, dessen nach-aufklärerische Radikalität beträchtlich ist! Mit dem Verdikt der formalisierten und subjektivierten, zur Erfassung „vernünftiger Ziele an sich“ unfähig gewordenen Vernunft verschränkte Horkheimer den Gedanken der gewissenlosen Herrschaftsausweitung des Menschen über die Natur und, als Folge davon, auch über den Menschen selbst. Das war von innerer Logik. Wenn die subjektive Vernunft aufgrund ihrer Bindungslosigkeit an objektive, der Wirklichkeit selbst einwohnende Vernunftzwecke „manipuliert“ zu werden vermag, erweist sie sich folgerichtig als „Herrschaftsinstrument“ schlechthin. Die hohe Idee der Aufklärung war damit als gescheitert erklärt, die geschichtliche Entwicklung der Aufklärungsepochen als fatales Mißverständnis entlarvt. Das in den Augen der Begründer der „Frankfurter Schule“ geradezu Trostlos-Pessimistische dieser Entwicklung bestand nicht zuletzt in deren Unkorrigierbarkeit. An welche Instanz konnte man sich noch wenden, um die Aufklärung über sich selbst, über ihren Mißbrauch und über ihre mythologische Herkunft aufzuklären? Herbert Marcuse hat richtig gesehen, in welchem unheilvolles Dilemma Horkheimer aufgrund der Unterstellung der „Identität“ der Vernunft-Instanz geraten ist, die er einerseits für fähig hält, „Objektivität überhaupt zu konzipieren“ und die andererseits die Tendenz entfaltet, ihren eigenen „objektiven Inhalt“ preiszugeben. Scharfsinnig moniert Marcuse in einem Brief an Horkheimer (vom 18. 7. 1947), darüber beunruhigt zu sein, „daß die in vollkommene Manipulierung und Herrschaft umschlagende Vernunft eben doch wieder Vernunft bleibt, daß also in der Vernünftigkeit eher als in der Widernunft der eigentliche Schrecken des Systems liegt“²⁹. Pessi-

mismus: das ist für Horkheimer das Erleiden jener schleichenden Vernunft-Krankheit geworden, in der die Vernunft ihre Ermattung darin erfährt, daß ihr Maß und ihre Normen obsolet geworden sind und daß ihr Richtspruch unausgeführt bleibt! Die Vernunft-Funktionäre sind in andere Dienste getreten, sie können nicht mehr länger als Anwälte der objektiven Vernunft gelten! Mit den objektiven Vernunft-Systemen sind auch Kontemplation und Spekulation geschwunden, worüber Horkheimer laut Klage führt.

Zur dritten Position. Während sich das Ur-Motiv des früheren Pessimismus, das Bekenntnis zur unaustilgbaren Schuld an dem zugefügten Leid und Unrecht mit der Hoffnung auf eine bessere, richtige Gesellschaft synthetisierte, „verstellte“ sich diese Möglichkeit für Horkheimer in den vierziger Jahren zunehmend. „Der metaphysische Pessimismus, implizites Moment jedes genuinen materialistischen Denkens, war seit je mir vertraut [...] Die bessere, die richtige Gesellschaft ist ein Ziel, das mit der Vorstellung von Schuld sich verschränkte. Seit dem Ende des Krieges jedoch ist das Ziel verstellt.“³⁰ Die Irritation bezüglich der Vorhersehbarkeit der Auswirkung, welche die allenthalben feststellbare Steigerung der Produktivkräfte mit sich bringen wird, wuchs zu jener Zeit immens, und es schien offen, ob der Sozialismus durch diese Entwicklung gestärkt oder vernichtet würde. Jürgen Habermas hat deutlicher als andere die neue Hoffnungslosigkeit artikuliert, die in jener Zeit zu einer „postrevolutionären“ Position geführt hat. „Die revolutionäre Hoffnung hat keine Verankerung in der Welt mehr, sie ist im schlechten Sinne utopisch, jedenfalls ortlos geworden.“³¹ Es war aber nicht nur die „revolutionäre“ Hoffnung, die preisgegeben schien; vielmehr ist Horkheimer in den vierziger Jahren zum Anwalt der Befindlichkeit einer weitverbreiteten *Hoffnungslosigkeit* geworden. Als deren Ursache ließen sich Faktoren namhaft machen, die als einzelne hinter die Erklärungskraft ihres Ensembles zurücktreten mußten. Der Rückgang der Autonomie des Einzelsubjektes und im Zusammenhang damit auch das Schwinden seiner Phantasie und seines unabhängigen Urteils kündigen eine fatale Uniformität und Würdelosigkeit des in der Masse sich wiederfindenden menschlichen Daseins in der Zukunftsgesellschaft an. Der Urheber der Kritischen Theorie sah die Utopie einer gerechten Gesellschaft in dem Maße schwinden, in dem das „Fortschreiten der technischen Mittel [...] von einem Prozeß der Entmenschlichung begleitet“ wird, wie er in dem kurzen, im März 1946 verfaßten Vorwort zur deutschen Ausgabe der Vortrags- und Aufsatzsammlung schrieb, die unter dem Titel *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* erschien.³²

Für eine Weile schien es, daß die desillusionierende Aufklärung über den eingetretenen Vernunft-Verfall eine andere psychische Einstellung als die der Hoffnungslosigkeit nicht zulasse. Von einer Wandlung der Hoffnung, von einer Art „Paradigmenwechsel“ der Hoffnung — wie er sich in der Spätphase Horkheimers ereignet — ist noch nichts zu bemerken. Es heißt in dem gleichen (fast ein Jahr nach Kriegsende entstandenen) Vorwort: „Und doch herrscht ein allgemeines Gefühl der Angst und der Desillusionierung. Die Hoffnungen der Menschheit scheinen heute weiter von ihrer Erfüllung entfernt, als sie es selbst in den noch unsicher tastenden Epochen waren, da sie zum ersten Mal von den Humanisten formuliert wurden.“³³ Die — in betontem Gegensatz zur Skepsis

vorgetragene — Selbsteinschätzung der Kritischen Theorie, daß sie „auch bei pessimistischen Feststellungen von dem unbeirrten Interesse an einer besseren Zukunft sich leiten läßt“³⁴ (wie Horkheimer in seinem im Jahre 1938 in Paris veröffentlichten Aufsatz „Montaigne und die Funktion der Skepsis“ noch sagen konnte), schwächt sich aufgrund der düsteren Aussichten immer mehr ab.

Das Nachlassen der Hoffnung auf eine bessere Zukunft beruht auf konkreten Enttäuschungen. Horkheimer erkennt, daß die Wirtschaft zwar durchaus in der Lage sei, die bürgerlichen Fähigkeiten „allgemein zu machen“, daß aber das Umgekehrte geschieht: Wie aufgrund einer Inversionsgesetzmäßigkeit führt die zunehmende materielle Sicherheit (auf der die menschliche Freiheit *auch* aufruht), in eine neue Abhängigkeit und in Freiheitsbeschränkungen. Zum anderen gewinnt der Gedanke für Horkheimer an bestimmender Kraft, „daß die spätkapitalistische Kulturindustrie und der faschistische Propagandaapparat die Chancen der politisch folgenreichen Ausbildung von Klassenbewußtsein völlig unmöglich gemacht haben [...] jetzt seien nur noch politisch völlig isolierte, unorganisierte, einsame Individuen fähig, Kollektivinteressen theoretisch zu vertreten“³⁵. Man kann es als eine Spielart von resignativem Pessimismus zweiter Hand betrachten, daß Horkheimer zu der Überzeugung gelangt ist, der Entwurf künftiger Utopien sei auf der Grundlage einer revolutionären Gesellschaftserneuerung nicht mehr möglich.

Zur vierten Position. In einer seiner späten Arbeiten hat Horkheimer die, wie er selbst findet, „seltsame These“ vorgetragen, daß Marx nur „in einem sehr beschränkten Sinne“ Materialist, ja „im Grunde seiner Seele Idealist“ gewesen sei.³⁶ Begründet wird diese These mit dem Hinweis auf die Hoffnung Marxens, daß die Beziehungen der Menschen untereinander einmal nicht von der „Art und Weise der Naturbeherrschung“, sondern „aus ihrer Freiheit“ bestimmt würden. Das Thema „Freiheit“, das — wie mit jeder anderen Aufklärungsbewegung — auch mit dem emanzipatorischen Impetus der Kritischen Theorie unablösbar verbunden war, vermochte Horkheimer nicht losgelöst von jenem mächtigen Bestimmungsgrund des Denkens und Handelns zu betrachten, der unter dem Titel der „Naturbeherrschung“ in der Frankfurter Schule behandelt worden und zum vorrangigen Indikator der geistigen Entwicklung geworden ist. Wenn es zutraf, was Horkheimer formulierte: „Das Denken der Menschen ist durch die Art und Weise bedingt, wie sie die Natur zu beherrschen vermögen“³⁷, dann war eine plausible Lösung des Problems, in welchem Zusammenhang Naturbeherrschung und Freiheit zueinander stehen, unausweichlich. In der hier bebotenen Kürze und über das bereits Ausgeführte hinaus soll die Richtung, in der die Lösung im Horkheimerschen Denken gefunden werden kann, mit der Erinnerung an den Appell zur „Versöhnung des Menschen mit der Natur“ angezeigt werden. Das schlechte Erbe des technischen Fortschritts kann in der Moderne nicht überwunden werden durch „Regression auf primitive Stufen“ der menschlichen Entwicklung, sondern einzig durch Solidarisierung des Menschen mit der Natur. Nun vermag sich aber der Mensch, sowohl Natur- wie Vernunftwesen, mit der Natur nicht außerhalb oder unterhalb seiner geistigen Verfaßtheit zu versöhnen. „Der einzige Weg, der Natur beizustehen, liegt darin, ihr scheinbares Gegenteil zu entfesseln, das unabhängige Denken.“³⁸ So grundsätzlich dies für

Horkheimer ist, der Zweifel nagt doch immer an ihm, ob solches noch möglich sei. Die Unabhängigkeit des Denkens setzt dessen Freiheit voraus; aber gerade hier ist Horkheimer skeptisch geworden. Das „Gegenteil“ der Naturbeherrschung, nämlich: freies, unabhängiges Denken, hat seinerseits mit der Macht von dessen Gegenteil zu rechnen. Horkheimer spricht es unumwunden aus, „ob nicht das Reich der Freiheit, einmal verwirklicht, sich notwendig als sein Gegenteil, die Automatisierung der Gesellschaft wie des menschlichen Verhaltens, erweisen müßte“³⁹.

Pessimistisch wirkt auf Horkheimer der allenthalben erfahrbare Rückschlag des schlechten Gegenteils des freien Gedankens und der Naturversöhnung. Dabei spielt für den späten Horkheimer nicht so sehr die Bedrohung durch Gwalt Herrschaft als vielmehr zunehmend die Übermächtigung des Menschen durch den Moloch, den er unter der Vokabel der „automatisierten Gesellschaft“ begreift, eine wichtige Rolle. Es ist nicht die Komponente der technologischen Entwicklung, vor der er warnt. Was er fürchtet, ist nichts Geringeres als der Freiheitsverlust und die Preisgabe des Ziels einer umfassenden moralisch-kulturellen Entwicklung des Menschen. „Es besteht die Möglichkeit, [...] daß wir einer automatisierten Gesellschaft zustreben, nicht dem Reich der Freiheit, sondern einer Gesellschaft, in der die Verhaltensregeln so tief in die Substanz der Menschen eingedrungen sind, daß sie gewissermaßen schon richtig reagieren, und daß sie sich um das, was wir Freiheit nennen, und um die sogenannten höheren Ziele überhaupt nicht mehr kümmern.“⁴⁰ Die Zukunftsperspektive Horkheimers ist düster: Die Fähigkeit zur Kultur („veredelte Natur“), die Arbeit am „Reich des Geistes“, ja überhaupt alles Tätigsein zugunsten des „Zwecklosen“ werden nachlassen. Die durch die Arbeitszeitverkürzung erlangte private Zeit wird in einer betriebsähnlichen Weise vernutzt werden und den Kulturverfall befördern. „Die Kraft, eigene kulturelle Formen zu entwickeln, die von den Feudalen einmal auf die Bürger übergegangen war, ist im zukunftslosen Europa erlahmt.“⁴¹

In Horkheimers These vom tendenziellen Absterben der bürgerlichen Kultur ist ein nicht geringer, substantiellerer Pessimismus enthalten als in anderen Positionen der Frühzeit seines Schaffens. Die Selbstsorge schließt die Sorge um andere (um das „Ganze“) kaum noch ein. „Selbst Moral und Gewissen verlieren mit der strukturellen Änderung der Familie an Boden.“⁴² Die in der „Verkümmerung der Sprache“, in der „Ohnmacht des Wortes“ und in einer bloß noch „geschäftigen Kommunikation“ sich äußernde Verarmung des Geistes führe — im Verbund mit dem „Sichttreibenlassen von der Ökonomie“ — eben nicht zum autonomen Menschen der gerechten Gesellschaft, sondern zum automatisierten, in der totalen Verwaltung sein Selbst verlierenden Menschen! In der Gleichgültigkeit, der Einsamkeit, ja gar in der „Stummheit“ erkennt Horkheimer die hauptsächlichlichen Befindlichkeits- bzw. Verhaltensweisen der Menschen der total verwalteten Welt. Allein die sozialpsychologisch relevanten (sich individualpsychologisch auswirkenden) Implikationen des späten Pessimismus sind beträchtlich! Mit der fortschreitenden Vereinsamung korreliert das Phänomen der „Massenkultur“, das in der Gesellschaftsanalyse der Frankfurter Schule eine so bedeutsame Rolle spielte.⁴³ Im neuzeitlichen „Kunstwerk“ erkannte Horkheimer die „Objektivierung der Verlassenheit und Verzweiflung des Individuums“.⁴⁴

Zur fünften Position. In den dreißiger Jahren hat Horkheimer in verschiedenen Beiträgen von der Hoffnung auf eine andere als die wirklich erfahrene Welt gesprochen, in der „universale Gerechtigkeit“ und „Güte“ obwalten. „Das Leben der meisten Menschen ist so elend, der Entbehrungen und Demütigungen sind so zahlreich, Anstrengungen und Erfolge stehen in einem so krassen Mißverhältnis, daß die Hoffnung, diese irdische Ordnung möchte nicht die einzig wirkliche sein, nur zu begreiflich ist.“⁴⁵ Die „grenzenlose Verlassenheit des Menschen“, die „Empörung über das sinnlos geschmälerete Leben der Mehrzahl der Menschen“ lassen die Sehnsucht nach einem Zustand aufkeimen, in welchem Glück und Gerechtigkeit von Dauer sind. Horkheimers Parteinahme für den (historischen) Materialismus ließ es freilich nicht zu, als „Pendant“ der menschlichen Sehnsucht das Ewige, das Transzendente, ein Göttliches oder den Gott zu denken. Streng schied er zwischen den Möglichkeiten, die der „Religion“ und jenen, die der „Aufklärung“ gegeben sind. „Die, welche einer Religion nachfolgen, haben [...] stärkende Aussichten aufs Jenseits oder doch in einen unerschöpflichen göttlichen Urgrund des Lebens. Der Schüler der Aufklärung aber ist davon überzeugt, daß auch die zukünftigen Geschlechter, für die er kämpft, unwiderruflich vergänglich sind, und am Ende immer das Nichts über die Freude siegt.“⁴⁶

Die nihilistische Tönung, die dieser pessimistischen Überzeugung anhaftet, ist unübersahbar. Sie macht den Zwiespalt offenbar, der sich aus der Hoffnungserwartung und der Unerfüllbarkeit ergibt. „Ungeheuerlich“ nennt Horkheimer den Gedanken, daß die Gebete der Verfolgten, „daß die letzten Hoffnungen auf eine übermenschliche Instanz kein Ziel erreichen“, um dann hinzuzufügen: „Die ewige Wahrheit hat ohne Gott ebensowenig einen Grund und Halt wie die unendliche Liebe [...]“⁴⁷ Jedoch: der festgestellten „Ungeheuerlichkeit“ wird keine dialektische Versöhnung zuteil; eine „ewige“ Wahrheit, mit deren Annahme er metaphysisches Denken instauriert hätte, vermochte Horkheimer aufgrund seiner materialistischen Position nicht zu konzipieren. Sie bleibt ein „undenkbarer Begriff“. Die Antinomie von „Sehnsucht“ und Unerfüllbarkeit durch ein Absolutes trägt Züge eines heroischen Diesseitiglaubens an sich, der gleichwohl der Solidarität gewidmet ist, geht es doch nicht ums eigene Leben allein, sondern um das der künftigen Geschlechter.

In den späten sechziger Jahren tritt — bei Wahrung des Kampfes für eine bessere Zukunft — bekanntlich eine Wende in bezug auf das „Woraufhin“ der Sehnsucht bei Horkheimer ein. „Die Sehnsucht hingegen, daß die Wirklichkeit der Welt mit all ihrem Grauen kein Letztes sei, vereint und verbindet alle Menschen, die sich mit dem Unrecht dieser Welt nicht abfinden wollen und können. Gott wird so zum Gegenstand der menschlichen Sehnsucht und Ehrung; er hört auf, Objekt des Wissens und Besitzes zu sein.“⁴⁸ Die Formel von der „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ beruft sich ausdrücklich auch jetzt noch nicht auf das Wissen von Gott, sondern lediglich auf das innere Gefühl, daß es ihn gibt.⁴⁹

Horkheimer trägt gegen Ende seines Lebens nach, daß die Kritische Theorie „zumindest einen Gedanken ans Theologische, ans Andere“ enthält;⁵⁰ ja, Theologie gerät für ihn selbst zum „Ausdruck einer Sehnsucht“ und des Bewußtseins davon, „daß die Welt Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das

Letzte ist“.⁵¹ Trotz dieser „Öffnung“ aber behält der Pessimismus die Oberhand: Die gegenwärtige Gesellschaft bedroht aufgrund ihres Fortschritts die wahre Sehnsucht nach humaneren Verhältnissen. Horkheimer hält es für seine Pflicht, „den Menschen klarzumachen, daß wir für diesen Fortschritt einen Preis bezahlen müssen, und dieser Preis ist die Beschleunigung des Verlustes der Sehnsucht, letztlich der Tod der Liebe.“⁵² Die Überzeugung von der Kontingenz des menschlichen Lebens erfährt eine neue Begründung.

Das entscheidendste Motiv des Pessimismus Horkheimers bleibt die Überzeugung von der unabänderlichen Verlassenheit der Menschen in einem irdischen Diesseits. Am fernsten lag dem Denken Horkheimers ein durch nichts zu rechtfertigender „blöder Optimismus“⁵³.

Anmerkungen

¹ Max Horkheimer, in: 42. *Schopenhauer-Jahrbuch 1961*, Ffm 1961; mehrfach wiederabgedruckt, u. a. in: Ders.: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Ffm 1974 (hier zitiert: K. i. V.).

² Ebd., 258.

³ Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, hrsgg. v. Arthur Hübscher, Wiesbaden 1946–50; hier: 3. Bd. W II, 661.

⁴ Vgl. hierzu die noch heute lesenswerte Studie von Franz Stenderhoff „Zur Psychologie des Pessimismus“, in: *Zeitschrift f. angewandte Psychologie und Charakterkunde*, Bd. 62, Heft 5 u. 6, März 1942, 257–327; ferner: ebd., Bd. 63, Heft 1 u. 2, Juni 1942, 1–37.

⁵ Ebd., 306f.

⁶ Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973, Ffm 1985, 391f.

⁷ Diese Feststellung sollte hinsichtlich des verständlichen Wunsches, Horkheimers Denken zu „periodisieren“, beachtet werden. Eine Erörterung der „Periodenabhängigkeit“ von Horkheimers Pessimismus hätte sich vorgängig die Periodisierung seines gesamten Denkens zur Aufgabe zu machen (bzw. sich den schon erarbeiteten Periodisierungsvorschlägen anzuschließen) und auf dieser Grundlage die Pessimismusedwicklung Horkheimers darzustellen.

⁸ So Gerd-Walter Küsters: *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie, untersucht am Beispiel Max Horkheimers*, Phil. Diss., Münster 1977, 420.

⁹ Max Horkheimer: *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter*. München 1974, 165; hier zitiert: *Aus der Pubertät*.

¹⁰ Max Horkheimer: Materialismus und Moral, in: *Zeitschrift f. Sozialforschung*, Jg. 2, 1933, 184.

¹¹ Ebd., I, 47.

¹² Ebd., I, 47. Vgl. hierzu: Werner Post: *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*, München 1971, 37: „[...] Pessimismus ist den frühen Schriften keineswegs fremd: er bezieht sich auf die Unbegründbarkeit des Verlangens nach Glück, auf die Schmerzen der Vergangenheit und die Vergänglichkeit des Glücks.“

¹³ Ebd., II, 258f.

¹⁴ Herbert Marcuse, in: *Zur Kritik des Hedonismus*, wiederabgedruckt in: Ders.: *Kultur und Gesellschaft I*, Ffm 1965, 11. Aufl. 1973, 129f.

¹⁵ Vgl. Alfred Schmidt: Frühe Dokumente der Kritischen Theorie, in: Max Horkheimer: *Aus der Pubertät*, 369: „Das in der Familie erfahrene Glück entfacht in ihm unausrottbar den Gedanken der Gerechtigkeit: so sollte menschliches Leben überhaupt sein.“

¹⁶ Max Horkheimer: *Aus der Pubertät*, (Novelle: Leonhard Steirer, 1916), 193 u. 196.

¹⁷ So Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Bedeutung*, München/Wien 1986, 124.

¹⁸ Max Horkheimer: *Kritische Theorie Gestern und Heute*, wiederabgedruckt in: Ders.: *Gesellschaft im Übergang, Aufsätze, Reden und Vorträge 1942–1970*, hrsgg. v. Werner Brede, Ffm 1972, 175.

¹⁹ In: *Gesellschaft im Übergang*, 2. Aufl. 1981, 162–176; hier zitiert: G. i. Ü.

²⁰ Ebd., 164.

²¹ Ebd., 164.

²² Max Horkheimer: *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung, Notizen in Deutschland*, hrsgg. v. Werner Brede, Einleitung v. Alfred Schmidt, Ffm 1974, 255; hier zitiert: Notizen.

²³ Max Horkheimer: Schopenhauer und die Gesellschaft, in: *Sozialphilosophische Studien, Aufsätze, Reden und Vorträge 1930 bis 1972*. Mit einem Anhang über Universität und Studium, hrsgg. v. Werner Brede, Ffm 1972 (2. Aufl. 1981), 71; hier zitiert: Sph. St.

²⁴ So Gérard Raulet: Kritik der Vernunft und kritischer Gebrauch des Pessimismus, in: *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, hrsgg. v. Alfred Schmidt u. Norbert Altwicker, Ffm 1986, 47.

²⁵ Ebd., 47.

²⁶ Ebd., 41.

²⁷ „Die weltverändernde Macht der materiellen Technik [...] brachte die zwecksetzende Kraft des Mittels zu ungeahnter Erscheinung und drängte die mittelwählende Kraft des Zweckes aus der geistigen Sehweite des Zeitalters. Die Welt des Telos erschien so gleichsam auf den Kopf gestellt“, in: Max Scheler: *Arbeit und Ethik*, in: Ders.: *Liebe und Erkenntnis*, Bern 1955, 91.

²⁸ Max Scheler: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, hrsgg. v. Maria Scheler, Bern 1955, 147.

²⁹ In: Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule*, 390.

³⁰ Max Horkheimer: *Traditionelle und kritische Theorie*. Vier Aufsätze, Ffm 1970ff., Vorwort (geschrieben 1968), 10.

³¹ J. Habermas: *Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes*, in: *Max Horkheimer heute ...*, 168.

³² Max Horkheimer: *K. i. V.*, Ffm 1974.

³³ Ebd., 13.

³⁴ Max Horkheimer: *Krit. Th. II*, 259.

³⁵ Helmut Dubiel: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Ffm 1978, 120.

³⁶ Max Horkheimer: *Zur Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft*, 1968, in: Ders.: *G. i. Ü.*, Ffm 1972 (2. Aufl. 1981), 146.

³⁷ Ebd., 146.

³⁸ Max Horkheimer: *K. i. V.*, 123.

³⁹ Ebd., 9 (Vorwort).

⁴⁰ Max Horkheimer: *Zur Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft*, 1968, in: Ders.: *G. i. Ü.*, 147.

⁴¹ Max Horkheimer: *Philosophie als Kulturkritik*, 1960, in: Ders.: *SphSt.*, 105.

⁴² Ebd., 101.

⁴³ „Die Frankfurter Schule hegte eine Abneigung gegen die Massenkultur, nicht weil sie demokratisch war, sondern gerade weil sie es nicht war; die Kulturindustrie verwalte

eine nicht spontane, verdinglichte Scheinkultur und keine Realität, nichts Wirkliches“, Martin Jay: *Dialektische Phantasie*, Ffm 1976, 256.

⁴⁴ Vgl. *Krit. Th. II*, 319.

⁴⁵ Max Horkheimer: Materialismus und Metaphysik, in: *Krit. Th. I*, 144.

⁴⁶ Max Horkheimer: Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie, in: *Krit. Th. I*, 208.

⁴⁷ Max Horkheimer: Zu Theodor Haeckers „Der Christ und die Geschichte“, in: *Krit. Th. I*, 372.

⁴⁸ Max Horkheimer: Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion, 1971, in: *Sph. St.*, 135f.

⁴⁹ „Auf Gott können wir uns nicht berufen. Wir können nur handeln mit dem inneren Gefühl, daß es einen Gott gibt“, Max Horkheimer: Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Gespräch mit Helmut Gumnior, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, 395.

⁵⁰ Ebd., 398.

⁵¹ Ebd., 389.

⁵² Ebd., 397.

⁵³ Vgl. *Krit. Th. I*, 376.