

Denken im Schatten der Selbsterhaltung

Zur Genesis der wissenschaftlichen Denkform

DIRK LEHMANN

In einem frühen Aufsatz aus dem Jahr 1937 versucht Max Horkheimer einen bestimmten Denktypus seinem Wesen nach zu charakterisieren. Angesichts der in Ingo Elbes Furor gegen vermeintliche Verdunkelungsgefahren und scheinbar regellose Kapriolen einer kritischen Theorie sichtbar werdenden Irritationen scheint es hilfreich, diesen erneut zu Rate zu ziehen. Horkheimer zufolge ist die traditionelle Theorie, die Elbe nonchalant den „wissenschaftlich etablierten Vernunfttypus“ (Elbe 2007, S. 16) nennt und für sakrosankt erklärt, bestrebt das Vorgefundene - und diesem Denken gilt die Welt als unvermittelt gegeben, ja muss in ihrem Sosein hingegenommen werden - möglichst vollständig zu beschreiben. Das passiv Empfangene soll kausal erklärt, das heißt auf bedingende Ursachen zurückgeführt werden. Konditionalsätze, so der frühe Horkheimer, werden auf eine Situation angewandt. „Unter Voraussetzung der Umstände a b c d muß das Ergebnis q erwartet werden, fällt d weg, das Ergebnis r, tritt g hinzu, das Ergebnis s, und so fort. Solches Kalkulieren gehört zum logischen Gerüst der Historie wie der Naturwissenschaft. Es ist die Existenzweise von Theorie im traditionellen Sinn“ (Horkheimer 1970, S. 17).

Aufgabe dieses traditionellen Denktypus' ist die Handhabung des jeweiligen Gegenstandsbereichs, gleichviel ob dieser nun die physische, die gesellschaftliche oder die menschliche Natur betrifft. Traditionelles Denken ist instrumentell; es muss daher sinnvoll erschei-

nen, Denken so weit zu entwickeln, bis es schließlich universell einsetzbar ist. Ziel ist ein „universale(s) System der Wissenschaft. Es ist nicht mehr auf ein besonderes Gebiet beschränkt, sondern umfasst alle möglichen Gegenstände“ (ebd., S. 12; Hervorhebung DL). Ferner ist es Ideal traditioneller Theorie, „daß alle Teile durchgängig und widerspruchlos miteinander verknüpft sind [...]. Einstimmigkeit, welche Widerspruchslosigkeit einschließt, sowie das Fehlen überflüssiger, rein dogmatischer Bestandteile, die ohne Einfluß auf die beobachtbaren Erscheinungen sind“ (ebd., S. 13f), gelten als unerlässliche Bedingung. Widerspruchslose, einstimmige Handhabung des Gegenstandsbereichs, Instrumentalität des Denkens und Verfügbarmachen der physischen, der sozialen und der menschlichen Natur sind wesentliche Charakteristika dieses traditionellen Typs. Horkheimer versucht also das traditionelle Denken in seiner Wirklichkeit zu begreifen. Er betrachtet es funktional, das heißt als Instrument der Reproduktion der menschlichen Existenz, jener vielleicht schnöde und nur wenig honorig erscheinenden ‚weltlichen Grundlage‘.

Zugleich eignet aber dem traditionellen Denktypus dies ihm eigene Wesen zu verkennen. „Die traditionelle Vorstellung der Theorie ist aus dem wissenschaftlichen Betrieb abstrahiert, wie er sich innerhalb der Arbeitsteilung auf einer gegebenen Stufe vollzieht. Sie entspricht der Tätigkeit des Gelehrten, wie sie neben allen übrigen Tätigkeiten in der Gesellschaft verrichtet wird, ohne daß der Zusammenhang unmittelbar durch-

sichtig wird. In dieser Vorstellung erscheint daher nicht die reale gesellschaftliche Funktion der Wissenschaft, nicht was Theorie in der menschlichen Existenz, sonder nur, was sie in der abgelösten Sphäre bedeutet, worin sie unter den historischen Bedingungen erzeugt wird“ (ebd., S. 19). Damit ist der blinde Fleck der traditionellen Wissenschaft benannt: traditionelle Theorie wähnt sich autonom, reflektiert gerade nicht (in einem zweiten Schritt) die sozio-genetische Bedingtheit ihrer eigenen Existenz. Gesellschaft erscheint ihr nicht als Totalität einander vermittelter Einzelsphären. Zugleich ist die Binnensicht des traditionellen Denkens ein nur zu realistisches Abbild ihrer Wirklichkeit. Bei Licht besehen zeigt es den zwiespältigen Charakter des gesellschaftlichen Ganzen. Die Individuen „erfahren [...], daß die Gesellschaft außermenschlichen Naturprozessen, bloßen Mechanismen zu vergleichen ist, weil die auf Kampf und Unterdrückung beruhenden Kulturformen keine Zeugnisse eines einheitlichen, selbstbewußten Willens sind; diese Welt ist nicht die ihre, sondern die des Kapitals“ (ebd., S. 28).

Dieses Missverhältnis kann kritische Theorie sichtbar machen, denn sie sieht mehr als ihr traditionelles Pendant. Kritische Theorie zeigt, dass alle Kultur, und insofern auch das instrumentelle Denken, Produkt menschlicher Tätigkeit ist; sie macht dies als Wille und Vernunft erkennbar. Mit anderen Worten zeigt kritische Theorie, dass diese Welt eine menschliche ist; alles was ist, ist durch den tätigen Menschen geworden. Wirklichkeit muss als Resultat „sinnlich

menschliche[r] Tätigkeit, Praxis“ (MEW 3, S. 5; Hervorhebung i. Orig.) gefasst werden. Traditionelle Theorie hingegen begreift nicht „die Bedeutung der ‚revolutionären‘, der ‚praktisch-kritischen‘ Tätigkeit“ (ebd.).

Eben das genau wird vom ‚wissenschaftlich etablierten Vernunfttypus‘ nicht gesehen, ihm gilt „sowohl die Genesis der bestimmten Sachverhalte als auch die Verwendung der Begriffssysteme, in die man sie befaßt, somit seine Rolle in der Praxis, als äußerlich“ (Horkheimer 1970, S. 29) [1]. Damit aber formuliert Horkheimer implizit die Aufgabe einer kritischen Theorie: sie hätte die Existenz und Konstitutionslogik der Kommunikationsmedien gerade nicht als gegeben hinzunehmen, sondern in Anlehnung an Marx’ Programm der Feuerbachthesen eben diese „aus der Selbstzerrissenheit und [dem] Sichselbstwidersprechen [der] weltlichen Grundlage zu erklären“ (MEW 3, S. 6) und ad hominem zurückzuführen.

Es ist eben dieser Gedanke, der den folgenden Zeilen zugrunde liegt: die These, die hier verfochten wird, lautet, dass der *etablierte* Vernunfttypus gerade keine eherne Notwendigkeit darstellt, sondern aus seiner Vermitteltheit heraus verstanden werden muss. Er stellt ein, wenngleich auch ‚ideelles Werkzeug‘ zur Bemächtigung der natürlichen, sozialen und menschlichen Umwelt dar. In ersten Ansätzen, die kaum den Anspruch auf Vollständigkeit erheben, soll hier versucht werden, ihn auf seine weltliche Grundlage zurückzuführen. In einer etwas abwegigen Vorrede soll zunächst auf die Grundlage des menschlichen Lebens überhaupt, das heißt die Auseinandersetzung des Menschen mit den Gegenständen der Natur, eingegangen werden. Ferner wird es dann um einige Reflexionen über darauf fußende kulturelle Formen gehen. In einem zweiten Schritt soll versucht werden eine kulturelle Form in ihrer Genesis näher zu betrachten. Zur Rede stehen damit Formen des menschlichen Denkens - angefangen bei bruchstückhaften magischen Akten bis hin zu avancierten wissenschaftlichen Systemen.

Auf Abwegen. Einige Vorbemerkungen zu den Antinomien instrumenteller Praxis

Den ‚Standpunkt der wirklichen Geschichte‘ einzunehmen, bedeutet *zunächst* einmal sehr fundamental nach der Grundvoraussetzung der menschlichen Existenz, jener ‚weltlichen Grundlage‘ überhaupt zu fragen. Einen indirekten Hinweis gibt der Gründervater der modernen Sozialphilosophie, Jean Jacques Rousseau, der reichlich verklärt verkündet, dass „der *Wilde* in sich selbst [lebt], der *Mensch* in der Gesellschaft hingegen lebt immer außer sich und vermag nur in der Meinung der Anderen zu leben“ (Rousseau 1981, S. 123; Hervorhebung DL). Die Unterscheidung zwischen dem Wilden und dem Menschen ist, was hier interessiert. Sie führt zu der Frage, worin die Differenz zwischen dem Wilden und dem Menschen zu sehen ist.

Auch wenn über die Frühzeit des Menschen nur Vermutungen angestellt werden können - in Adornos *Negativer Dialektik* heißt es: „mit Fakten ist die Kontroverse kaum zu schlichten; sie verlieren sich im Trüben der Frühgeschichte“ (Adorno 1997, S. 315) - so lässt sich immerhin sagen, dass in den Anfängen kein zu großer Unterschied zwischen dem von Rousseau erwähnten, in sich selbst ruhenden Wilden, jenem Vorfahren des modernen Menschen, und höher entwickelten Säugetieren besteht. Das wilde Leben fristete man in Höhlen; Realität war, was von Naturromantikern bloß vorgestellt wird: man lebte für den Tag. Freilich mit einer ganz anderen Konsequenz, als die Naturfreunde glauben machen wollen. Gewissheit war, dass jeder Tag der letzte sein könnte. Der Wilde ging ganz auf in Natur, ja war kaum identifizierbarer Bestandteil. Adorno findet für diese vorgeschichtliche Epoche deutliche Worte: „Ungeschiedenheit ehe das Subjekt sich bildete, war der Schrecken des blinden Naturzusammenhangs“ (Adorno 1970, S. 152) [2]. Der Wilde ist Beute von Natur. Die symbiotische Beziehung zwischen beiden ist durch die Erfahrung geprägt, Natur sei etwas Übermächtiges

und Angsteinflößendes; sie ist in anderen Worten Feind des Wilden. Zugleich aber ist Natur auch seine Beute - in einem freilich recht animalischen Sinn. Jagen und Sammeln bestimmen die Sorge um Selbsterhaltung der menschlichen Vorfahren.

Erst im so genannten Neolithikum, also etwa in der Zeit des 9. Jahrtausends vor unserer Zeit, wurden aus den Jägern und Sammlern allmählich sesshafte und vorausschauend planende Menschen im strengeren Wortsinne, die systematisch-methodisch den Boden bewirtschafteten und Vieh domestizierten. Erst von dieser Zeit an kann recht eigentlich von der Erschließung der Welt das Wort sein, nämlich von jener „zweckmäßige[n] Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, *allgemeine[n]* Bedingung des Stoffwechsels des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr *allen* seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam“ (MEW 23, S. 198; Hervorhebung DL), die gemeinhin Arbeit genannt wird. In dieser Zeit wurde es möglich, ein Mehrprodukt zu erwirtschaften, das den täglichen Bedarf überschritt. Natur ist nun nicht länger der einzige Maßstab für die Existenz des Menschen, vielmehr prägt dieser jener nun seine Maßstäbe auf. Nach und nach wird Natur zu etwas Kultürlichem; zu recht spricht Marx vom „Werden der Natur für den Menschen“ (MEW 40, S. 546) und weist damit auf ihren historischen Charakter hin.

Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um auf das eigentliche Thema zu sprechen zu kommen. Das, was intendiert ist, ist nämlich weit weniger Wissenschaft über Natur, als vielmehr eine kritische Theorie der Gesellschaft. Insofern ist mit dem „anthropologische[n] Tatbestand“ (Gripp 1986, S. 89), den die Unterwerfung der Natur unter menschliche Zwecke darstellt, allein noch reichlich wenig gesagt. Wie für Marx, der vornehmlich auf die *allgemeine* Bedeutung des Stoffwechsels hingewiesen hatte, stellt auch für Adorno dieser Tatbestand lediglich den *Auftakt* für weitere Überlegungen dar. So heißt es auch in seiner

Idee der Naturgeschichte, dass Natur am ehesten mit dem „Begriff des Mythischen übersetzt werden kann. [...] Es ist damit gemeint, was von je da ist, was als schicksalhaft gefügtes, vorgegebenes Sein die menschliche Geschichte trägt, in ihr erscheint, was substantiell ist“ (Adorno 1973, S. 345f; Hervorhebung DL). Dieser vermeintlich substantielle Naturbegriff löst sich sukzessive auf, denn, wie bei Marx bereits notiert, Natur trägt Geschichte lediglich, stellt bloße Voraussetzung des Kulturlebens dar. Das, worum es letztlich geht, ist die *Art und Weise* von selbst erhaltender Welterschließung.

Die mit Freud so genannte ‚Lebensnot‘ und das Leiden [3] stellen die wesentlichen Beweggründe für eine Bewältigung der Reproduktion des Lebens dar. Aber: Naturbewältigung ist *nicht schon als solche* Wurzel aller „historischer Fatalität“ (Adorno 1992, S. 65). Verhängnisvoll ist nicht Naturbeherrschung per se, sondern nur ihre verselbständigte, nicht weiter reflektierte Form, wie sie zunächst und zu meist statthat. Dem Zwang zur Naturbewältigung, vom Willen zur Selbsterhaltung diktiert, folgt demnach gerade *nicht* mit unerbittlicher Notwendigkeit der immergleiche Zwangscharakter ihrer Unterjochung. Diese in ihrer Wirklichkeit zu verstehen heißt nämlich, sie aus „dem Kampf der Menschen um die Bedingungen ihrer Reproduktion“ (ebd., S. 63) heraus zu begreifen. Die Unmittelbarkeit der Reproduktion wird aufgehoben durch eine zwar konfliktuöse aber vermittelnde Auseinandersetzung der Menschen untereinander; eine Auseinandersetzung, um das ‚Wie‘ der Überlebenssorge. Das heißt, alle Anthropologie geht auf in Geschichte, in der Selbsterhaltung in je vermittelter Form wieder erscheint.

Die Pointe der Argumentation liegt vor allem darin, dass der *ökonomische Basiskonflikt* so tief angelegt werden kann, dass er als allgemein-gattungsgeschichtlicher erscheint. Das hat zur Fol-

ge, dass die Modi der Selbsterhaltung in die Sphäre des Widernatürlich-Zivilisatorisch-Kulturellen rücken. In diesem Sinne schließt Adorno an den Kulturbegriff Freuds an: „das Wort der ‚Kultur‘ [bezeichnet] die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen [...], in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander“ (Freud 2004, S. 55f). Kultur, das sind demzufolge Rechtsformen genauso wie Eigentumsformen, Produktionsformen, Denkformen und so fort. Der „national-ökonomische Zustand“ (MEW 40, S. 512) erscheint damit selbst als *Resultat* des erwähnten Kampfes um die Reproduktionsbedingungen, will sagen: als kulturelles Phänomen [4].



Vom Mythos zum Kater

Damit erhält die Kultur ein Element des Widerspruchs gegen die blinde Notwendigkeit: den Willen, sich selbst zu bestimmen aus Erkenntnis“ (Adorno 1992, S. 63). Jenseits des Zwangs der ökonomischen Notwendigkeit existiert in der Kultur immer ein Ort der Kritik der

Herrschafts- und Regierungsweisen - hieraus resultiert der grundsätzlich kontingente Charakter von Kultur. Gleichfalls ist zu folgern, dass Kultur in ihrem historischen Verlauf nicht im Sinne eines optimistischen Fortschrittsglaubens als Erfolgsgeschichte geschrieben werden kann. Das zu tun, hieße lediglich, ihr ein ihr äußerliches Bewegungsgesetz aufzuzwingen; solche Rede ist mit der *Dialektik der Aufklärung* einzig als „Schrulle“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 234) zu bezeichnen. Vielmehr ist der Kultur die Vorstellung vom Katastrophischen zutiefst immanent. Das ist jedoch nicht schlichtes Surrogat; ersetzt wird hier nicht einfach der Optimismus der Vorfahren durch einen wohlfeilen Pessimismus. Indes muss unterschieden werden zwischen einer Geschichte, die sich als Geschichte von Herrschaftsverhältnissen fortschreibt und die in nuce die gesamte bisherige Geschichte der Menschheit, vulgo „Vorgeschichte“ (MEW 13, S. 9), betrifft, und einer Geschichte im emphatischen Sinn. Diese bezeichnet dann einen Zustand, in dem die Menschen sich ihrer selbst bewusst sind und vernünftig über Zwecke und Ziele entscheiden (vgl. Horkheimer 1970, S. 28).

Alle bisheriger ‚Fortschritt‘ ist insofern „Anpassung“ (Horkheimer/ Adorno 1995, S. 64). Verbesserung kann lediglich in einem zynisch-realistischen Sinne Geltung beanspruchen, eben als verbesserte, optimierte Weise von Herrschaft. Das ist aber kaum als geistvoll-quantitatives Aperçu der Autoren der *Dialektik der Aufklärung* anzusehen, denn ein utopischer ‚Ort‘ jenseits schlechter Vergesellschaftung bleibt, wie gezeigt, stets identifizierbar:

„In der Welt des gegenwärtigen unterdrückten Lebens ist Dekadenz, die diesem Leben, seiner Kultur, seiner Roheit und Erhabenheit die Gefolgschaft auf-sagt, das Refugium des Besseren. Die ohnmächtig [...] von Geschichte beiseite geworfen und vernichtet werden, verkörpern negativ in der Negativität dieser

Kultur, was deren Diktat zu brechen und dem Grauen der Vorgeschichte sein Ende zu bereiten wie schwach auch immer verheißt“ (Adorno 1992, S. 67). Es ist dies keiner dieser vermeintlich „regelmäßige[n] Ausblick[e] auf Versöhnung“ (Wiggershaus 1993, S. 350), wie Rolf Wiggershaus verständnislos moniert, vielmehr legt doch die Passage Zeugnis davon ab, dass durch die Vorgeschichte hindurch die Perspektive ihrer Aufhebung immer schon durchscheint, die Welt nicht aufgeht in unmittelbarer und naturwissenschaftlich konstatierbarer Positivität.

Mit der Selbstbehauptung des Menschen wider die Natur ist der ‚Sündenfall‘ im eigentlichen Sinn in der Welt. Aber erst die *konsequente* Emanzipation aus der Naturverfallenheit setzt die Zivilisation auf eine verhängnisvolle Bahn. Die Distanzierung von Natur mündet *nicht* in einer Reflexion auf sich selbst, nicht in Aufklärung über Aufklärung, sondern bloß in immer besseren Formen der Unterdrückung. Nicht die Selbsterhaltung als solche ist die Wurzel des Elends der Welt. Der aufgeklärten Rationalität kritischer Theorie liegt vielmehr die feste Überzeugung zugrunde, „daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 3). Im Anschluss an diese Betrachtungen ist zu verfolgen, wie sich die heute geläufige Vorstellung von Vernunft herausbildet.

Antinomien instrumenteller Praxis

Im symbiotischen, vorichlichen Zeitalter war es dem Wilden schlechterdings nicht gegeben, im zerfließenden Wahrnehmungsstrom etwas als bleibend zu identifizieren. Gleich dem Tier suchte er die Nahrung und floh vor dem Feind. Natur wurde als amorph perzipiert; allein ein akzidenzielles Wiedererkennen war möglich. „Es ist kein *Wort* da, um im Fluß des Erscheinenden das Identische festzuhalten, im Wechsel der Exemplare dieselbe Gattung, in den veränderten Situationen dasselbe Ding. Wenngleich die Möglichkeit von Wiedererkennen nicht

mangelt, ist Identifizierung aufs vital Vorgezeichnete beschränkt. Im Fluß findet sich nichts, das als bleibend bestimmt wäre, und doch bleibt alles ein und dasselbe, weil es kein festes Wissen ums Vergangene und keinen hellen Vorblick in die Zukunft gibt“ (Adorno/Horkheimer 1995, S. 263; Hervorhebung DL).

Zur sinnlichen Erkenntnis ist der vorbegriffliche Wilde zwar in der Lage; sie bleibt aber auf das beschränkt, was zufällig begegnet; Planung und Methode scheinen nicht möglich zu sein. Erst das Identifizieren eines (Natur-)Gegenstands mit dem (instrumentellen) Begriff lässt den Menschen austreten aus dem ob-schon in sich ruhenden, aber dennoch ich- und geschichtslosen Zustand der Wildheit. In ihrer gemeinsam verfassten *Dialektik der Aufklärung* diskutieren die Autoren die *Genese* der instrumentellen Handhabe wider Natur vor allem hinsichtlich der *Genese* der ideellen Werkzeuge, d. i.: des begrifflichen Denkens. Selbsterhaltung, jene anthropologische Fundierung der Argumentation, die selbst *nicht* anthropologisch ist, Selbsterhaltung, wie sie zunächst und zumeist statthat, ist der Schlüssel zum Verständnis der Antinomien dieses instrumentellen Handelns.

Um der natürlichen Welt des unbewussten Schreckens zumindest einen Teil ihrer Wirkungsmächtigkeit zu nehmen, erdachten die primitiven Menschen Handlungen, wie etwa die Anrufung oder Anbetung von etwas als ‚Mana‘, also als Ort einer geheimnisvollen Kraft, die Außergewöhnliches zu bewirken vermag. Solche Praxis sollte die Geschichte der Menschen günstig beeinflussen. Damit notwendig einher geht aber die *Spaltung* des nunmehr geheiligten Gegenstands: einmal erscheint der Gegenstand als dieser selbst; zudem erscheint er als Sitz, Repräsentant von etwas anderem: ‚Mana‘. „Die Spaltung von Belebtem und Unbelebtem, die Besetzung bestimmter Orte mit Dämonen und Gottheiten, entspringt erst aus dem Präanimismus. *In ihm ist selbst die Trennung von Subjekt und Objekt schon angelegt.* Wenn der Baum nicht mehr bloß als Baum sondern als Zeugnis für ein anderes, als Sitz des Mana angesprochen wird,

drückt die Sprache den Widerspruch aus, daß nämlich etwas es selber und zugleich etwas anderes als es selber sei, identisch und nicht identisch“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 21; Hervorhebung DL). Die Anrufung von etwas als etwas anderes ist der erste Schritt hin zur „diskursiven Logik“ (ebd., S. 16) - nota bene: der erste Schritt, noch nicht diese selbst; sie enthält im Kern bereits die Trennung von Subjekt und Objekt. Und, aus dieser Frühform, die selbst nur recht unscharf das erlaubt, was intendiert ist, sind die historisch folgenden zu begreifen. Es ist diese Form des Denkens, die analog zu Marx’ Wertformanalyse vielleicht als *einfache, einzelne oder zufällige Denkform* begriffen werden kann. Wie bei Marx die einfache, einzelne oder zufällige Wertform bereits alle Eigentümlichkeiten des Geldes in sich birgt, ist das vorbegriffliche Denken sozusagen ein Denken *avant la lettre*.

Mit Adorno und Horkheimer kann diese Urform eines begrifflichen Handelns als mimetisches *Verhalten* bestimmt werden. Mimesis erscheint dabei aber wesentlich als instinktgeleiteter und insofern zufälliger Reflex. Intentional zwar gegen die Natur gerichtet, ist sie ihr aber nicht vollständig entgegen gesetzt. Mimetisches Verhalten richtet sich mit der Natur gegen diese. Sachlich richtiger müsste in dieser Hinsicht eher von Mimikry denn von Mimesis gesprochen werden. Mimikry meint schließlich einen instinktgeleiteten Reflex, ein Angleichen an Natur ob eines biologischen Reaktionsvermögens.

Aus dem Reflex wird aber bald ein bewusstes Prinzip. Nunmehr absichtsvoll werden einstmals archaische Verhaltensformen in Handeln transformiert. Mimesis ist also nicht allein die instinktiv vollzogene Mimikry, sondern zugleich Ausdruck von Rationalität, d. h. die Urform einer rationalen Praxis. Schließlich bringt nur „die bewußt gehandhabte Anpassung an die Natur [...] diese auch unter die Gewalt des physisch Schwächeren“ (ebd., S. 64). An anderer Stelle heißt es in der *Dialektik*: „Zivilisation hat anstelle der organischen Anschmiegunng ans andere, anstelle des eigentlich mimetischen Verhaltens [i.e. Mimikry; DL], zu-

nächst in der magischen Phase, die organisierte Handhabung der Mimesis und schließlich, in der historischen, die rationale Praxis, die Arbeit, gesetzt“ (ebd., S. 189). Mimesis im eigentlichen Wortsinne - als reflektiertes Potenzial und Gewahrung der eigenen Macht sich von Natur abzusondern - wäre auf Marx anspielend als die *totale oder entfaltete Denkform* zu beschreiben [5].

3 Wie näher erläutert, waren Mimikry und echte Mimesis von der Absicht getragen, „von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen“ (ebd., S. 9). Nur zu rudimentär aber ist dies Programm real erfüllt. Weit größeren Erfolg verspricht hingegen die mythologische Form des Denkens, die historisch den magischen Animismus verdrängt und den nächsten Schritt hin zum aufgeklärten Denken der Neuzeit darstellt. Im Anschluss an die oben vorgeschlagene Analogisierung zu Marx' Wertformanalyse, ließe sich vom hier zur Rede stehenden Mythos als einer *allgemeinen Denkform* sprechen.

Recht weit gefasst ist allerdings der Mythos-Begriff, der der *Dialektik* zugrunde liegt, was schließlich der Entschlüsselung der Genese der Sachverhalte und der Begriffssysteme, also dem Entwicklungsgang vom bildhaften Anpassen der Urmenschen auf der magischen Stufe bis hin zur systematisch begrifflichen Sprache nicht unbedingt zuträglich ist. Ungeachtet des etwas schillernden Mythosbegriffs der *Dialektik* soll unter Mythos hier eine Form der Erklärung von Welt verstanden werden. Er handelt von Ereignissen, aus denen heraus den Menschen Erklärungen angeboten werden, die ihr Leben „mit Sinn belegen“ (Gripp 1986, S. 87). Der Mythos hat den Zweck, Zufälliges in Sinnfälliges zu verwandeln. Im weitesten Sinne ließe er sich als symbolisch geformter und systematischer Bericht begreifen. Ein solches Mythenverständnis, wie es auch Ernst Cassirer entwickelt (vgl. Cassirer 1969), ist mit dem der *Dialektik* noch recht gut vereinbar. „Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären. Mit der Aufzeichnung und Sammlung der Mythen hat sich das verstärkt. Sie wurden früh

aus dem Bericht zur Lehre. Jedes Ritual schließt eine Vorstellung des Geschehens wie des bestimmten Prozesses ein, der durch den Zauber beeinflusst werden soll. Dieses theoretische Element des Rituals hat sich in den frühesten Epen der Völker verselbständigt. Die Mythen, wie sie die Tragiker vorfanden, stehen schon im Zeichen jener Disziplin und Macht, die Bacon als das Ziel verherrlicht“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 14).

Insofern weist der Mythos strukturelle Ähnlichkeit zum Denken insgesamt auf. Er versucht auf recht einfacher Ent-



Dialektiker der Aufklärung

wicklungsstufe das Naturgeschehen in sprachlicher Form zu benennen und zu erklären - mit anderen Worten: Naturgeschehen verfügbar zu machen. Dies ist seine Funktion, wie es Funktion des Denkens insgesamt ist. Freilich bleibt der Mythos eine Denkform im Aufbruch, bloßer Schritt hin zur ‚Entzauberung der Welt‘. Denn die Vieldeutigkeit des mythologischen Berichts - die als sein Hauptmangel anzusehen ist - verhindert schließlich das definite Konsistentmachen von Welt. Aber der einmal eingeschlagene Weg ist nicht umzukehren. Die Mängel des Mythos werden nach und nach ausgemerzt. „Als Zeichen kommt das Wort an die Wissenschaft; als Ton, als Bild, als eigentliches Wort wird es unter die verschiedenen Künste aufgeteilt, ohne daß es sich durch deren Addition, durch Synästhesie oder Gesamtkunst je wieder herstellen ließe. Als Zeichen soll Sprache zur Kalkulation resignieren, um

Natur zu erkennen, den Anspruch ablegen ihr ähnlich zu sein. Als Bild soll sie zum Abbild resignieren, um ganz Natur zu sein, den Anspruch ablegen sie zu erkennen“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 24).

4 So wie der Mythos seinem Selbstverständnis nach gegen die Vorstellung einer Allbeseeltheit der Welt gerichtet ist, so bedingungslos richtet sich schließlich das ihm kulturgeschichtlich folgende wissenschaftliche Denken gegen seine Vorfahren - und setzt diese doch nur fort. Schwierig bleibt zu datieren, wann Wissenschaft im hier interessierenden Sinn sich herausgebildet hat. Freilich gilt es nicht, die These zu vertreten, ‚Wissenschaft‘ sei identisch mit dem Denken der historischen Aufklärung. Auch in ihrer *Dialektik* terminieren Adorno und Horkheimer die Anfänge weit früher. Als Symptom der Herausbildung der ‚Wissenschaft‘ als Denkform ist die Ablösung der begrifflichen Sprache von der symbolisch-bildhaften Metaphorik und der Vieldeutigkeit des Mythos zu werten. Damit aber fallen bereits die Erklärungsversuche der Vorsokratiker unter das Verdikt der Wissenschaft. Der Tendenz nach ist wissenschaftliches Denken also bereits in der Antike zu beobachten. Schon hier ist eine gewisse „Ruhe des Denkens“ (Lothar Zahl) zu konstatieren, die es erlaubt, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in eine distinkte Ordnung zu bringen.

Das Ordnung stiftende Instrument ist die formale Logik, wie sie von Aristoteles begründet wurde. Sie ist die methodologische Grundlage der Vereinheitlichung. „Die formale Logik war die große Schule der Vereinheitlichung. Sie bot den Aufklärern das Schema der Berechenbarkeit der Welt. Die mythologisierende Gleichsetzung der Ideen mit den Zahlen in Platons letzten Schriften spricht die Sehnsucht aller Entmythologischer aus: die Zahl wurde zum Kanon der Aufklärung. Dieselben Gleichungen beherrschen die bürgerliche Gerechtigkeit und den Warentausch“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 13). Von den antiken Denkern zum bürgerlichen Warentausch ist es freilich ein weiter Weg. Gripp zufolge schließt kulturgeschichtlich an das mythologische Denken zu-

nächst das metaphysische an. Dies wird abgelöst vom aufgeklärten (vgl. Gripp 1986, S. 88). Ebenso wenig wie in der *Dialektik der Aufklärung* die Zusammenhänge von Mimikry, Mimesis und Mythos entwickelt werden, werden in dem Epoche machenden Werk die Zusammenhänge von Mythos, Metaphysik und Aufklärung entwickelt. Vielmehr ist hier eine reichlich „rasante Genealogie“ (Garcia Düttmann 2004, S. 30) am Werk, die lediglich eine Dominanz des Äquivalents konstatiert. Eine zusammenhängende Darstellung bleibt bisweilen Desiderat. Über die einzelnen Etappen dieser Genealogie lässt sich aber ein gleich bleibendes Ziel benennen: die Vereindeutigung und Vereinheitlichung der Welt, ihre Entzauberung.

Der Mythos zielte noch auf die Vielfalt des konkreten Gegenstands. Ganz anders hingegen die strenge Logik des begrifflichen Denkens. Es zielt auf Bleibendes, auf eine allgemeine Form, in der alles Konkrete aufgeht und die jeden Widerspruch ausschließt. Drastisch werden die Folgen dieses Identifizierungsvorgangs in der *Dialektik der Aufklärung* geschildert: „Die Abstraktion, das Werkzeug der Aufklärung, verhält sich zu ihren Objekten wie das Schicksal, dessen Begriff sie ausmerzt: als *Liquidation*“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 19; Hervorhebung DL).

Schluss

In seinem Spätwerk widmet sich Adorno weit ausführlicher den Antinomien des begrifflichen Denkens als dies noch in der *Dialektik der Aufklärung* geschieht. So heißt es in der *Negativen Dialektik*, dass es für den Begriff charakteristisch ist, sich „auf nichtbegriffliches zu beziehen - so wie schließlich nach traditioneller Erkenntnistheorie jede Definition von Begriffen nichtbegrifflicher, deiktischer Momente bedarf -, wie konträr, als abstrakte Einheit der unter ihn befaßten Onta vom Ontischen sich zu entfernen“ (Adorno 1997, S. 24). Das Besondere kann nur durch die formale Allgemeinheit des Begriffs gedacht werden. Einerseits bezieht sich der Begriff damit

auf den Einzelfall, der in ihm aufgehoben ist. Andererseits aber bedeutet ein Allgemeines das Besondere. Damit aber wird der Begriff zum Problem, denn dort, wo er recht eigentlich die qualitativen Unterschiede zu benennen sucht, muss er ob seiner inneren Funktionsweise genau daran scheitern. Der logisch verfasste Begriff nivelliert die qualitativen Entitäten, sie werden zum bloßen Exemplar degradiert. „Die bürgerliche Gesellschaft ist beherrscht vom Äquivalent. Sie macht Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert. Der Aufklärung wird zum Schein, was in Zahlen, zuletzt in der Eins, nicht aufgeht; der moderne Positivismus verweist es in die Dichtung. Einheit bleibt die Losung von Parmenides bis auf Russell. Beharrt wird auf der Zerstörung von Göttern und Qualitäten“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 13f). In diesem Sinn wäre das begriffliche Denken die *Geldform* des Denkens; die Logik ist, wie es bei Marx heißt, das Geld des Geistes (vgl. MEW 40, S. 571).

Das betrifft nicht eine je besondere Art und Weise der begrifflichen Sprache oder gar ihrer missbräuchlichen Verwendung. So ist nicht etwa das Englische herrschaftlicher verfasst als das Deutsche, das Französische nicht liebevoller als das Spanische etc. Vielmehr ist dies herrschaftliche Moment der abstraktifizierenden Sprache in toto immanent. Adorno hierzu in der *Negativen Dialektik*: „Der Schein von Identität wohnt jedoch dem Denken selber *seiner puren Form nach inne*. Denken heißt identifizieren. Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor das, was sie begreifen will“ (Adorno 1997, S. 17; Hervorhebung DL). Verdinglichung durch den logischen Begriff, die „Ersetzung des Qualitativen durch das Quantitative, des Konkreten durch das Abstrakte“ (Goldmann 1966, S. 104), dies ist der antinomische Charakter des diskursiv-logischen Denkens insgesamt, wie es im Schatten der Selbsterhaltung steht.

Der sprachliche Versuch logisch abschließender Identifikation bleibt also in letzter Instanz ungenügend, kann nie die Fülle des Qualitativen beschreiben. Als schier uneinholbar muss die Vielfalt des Lebens für die logische Form

gelten. Diese vielleicht etwas vitalistisch und melancholisch anmutenden Zeilen münden aber nicht in einer romantischen Flucht in den Unsagbarkeitstpos. Denn es gilt mit Adorno festzuhalten, dass Aufklärung mehr ist als Aufklärung. „Aufklärung der identitäts-logischen Vernunft über ihren eignen Herrschaftscharakter“ (Horkheimer/Adorno 1995, S. 75) ist mit den Mitteln der Sprache möglich. ist es doch gerade die Bewusstlosigkeit der identifizierenden Rede, welcher der deformierende Charakter innewohnt. Der Vorwurf, der also aus den Einsichten kritischer Theorie erwächst, ist der, dass alle Deformation kaum je reflektiert wurde. Unwidersprochen bleibt der evolutionäre Vorteil des begrifflichen Denkens. Das Problem der Liquidation des-sen, was nicht im Begriff aufgeht, wird aber gemeinhin vom traditionellen Denken eskamotiert. Und dennoch: Das begriffliche Denken bleibt ein notwendiger Schritt, ja ist *conditio sine qua non* aller Emanzipation aus dem blinden Naturzusammenhang. Die Crux aber ist: Denken wähnt sich im Besitz der ganzen Wahrheit, selbstzufrieden und unreflektiert wird die begriffliche Erschließung von Welt hypostasiert. Die Antinomien des ‚wissenschaftlich etablierten Vernunftstypus‘ sind aber, anders als Ingo Elbe meint, nicht fortzuzaubern oder gar zu überhohen, sondern in den Begriffen der Regression, der Repression und des Unglücks kritisch zu reflektieren. Es gilt die Geschichte von Glanz und Elend der Entzauberung der Welt zu schreiben; mit dem Begriff gegen den Begriff. ■

Anmerkungen:

[1] Traditionelle Theorie hat demnach niemals auch nur die Frage gestellt, „warum dieser Inhalt jene Form annimmt“ (MEW 23, S. 31).

[2] Ergänzend heißt es in der *Negativen Dialektik*, dass mit „der heraufziehenden Katastrophe [...] die Vermutung einer irrationalen Katastrophe in den Anfängen“ (Adorno 1997, S. 317) korrespondiert.

[3] Über die Lebensnot ist bei Freud zu erfahren, dass das „Motiv der menschlichen Gesellschaft im letzten Grunde ein

ökonomisches [ist]: da sie nicht genug Lebensmittel hat, um ihre Mitglieder ohne deren Arbeit zu versorgen, muß sie die Anzahl ihrer Mitglieder beschränken und ihre Energien von der Sexualbetätigung weg auf die Arbeit lenken. Also ewige, urzeitliche, bis auf die heutige Gegenwart fortgesetzte Lebensnot“ (Freud 1926, S. 322). In seinem *Unbehagen in der Kultur* heißt es zum Leiden, es drohe von drei Seiten: „vom eigenen Körper her, der, zu Verfall und Auflösung bestimmt, sogar Angst und Schmerz als Warnungssignale nicht entbehren kann, von der Außenwelt, die mit übermächtigen, unerbitterlichen, zerstörenden Kräften gegen uns wirken kann, und endlich aus den Beziehungen zu anderen Menschen“ (Freud 2004, S. 43).

[4] Darauf hat auch der junge Horkheimer hingewiesen: er begreift die jeweilige Kulturform als Ergebnis von „Kampf und Unterdrückung“ (Horkheimer 1970, S. 28).

[5] Aus der Überwindung des instinktiv-mimetischen Verhaltens konstituiert sich sukzessive das neuzeitliche Subjekt. Geboren aus dem Zwang, sich gegen die Natur behaupten zu müssen, ist das Subjekt selbst aber bloßes Mittel zur Selbsterhaltung. Das ‚Erwachen des Subjekts‘ Mensch ist damit ex ante mit einer schweren Hypothek belastet. Rationale Praxis verstößt gegen das, was nicht zuletzt historische Aufklärung zum Prinzip erhoben hat und doch selbst nicht einzuhalten vermag: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“, so Immanuel Kants Erweiterung seines kategorischen Imperativs in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (S. 61).

Literatur:

Adorno, Theodor W., *Zu Subjekt und Objekt*, in: Ders., *Stichworte. Kritische Modelle*, Frankfurt/M. 1970, S. 151-168.

Adorno, Theodor W., *Die Idee der Naturgeschichte*, in: Ders., *Philosophische Frühschriften*, Gesammelte Schriften,

Bd. 1, Frankfurt/M. 1973, S. 245-365.
Adorno, Theodor W., *Spengler nach dem Untergang*, in: Ders., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1992, S. 43-67.

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1997.

Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, Darmstadt 1969.

Elbe, Ingo, *Marxismus-Mystizismus. Oder: die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 5/2007, S. 11-18.

Freud, Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt/M. 2004, S. 29-108.

Freud, Sigmund, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Leipzig - Wien - Zürich 1926.

Garcia Düttmann, Alexander, *So ist es. Ein philosophischer Kommentar zu Adornos „Minima Moralia“*, Frankfurt/M. 2004.

Goldmann, Lucien, *Die Verdinglichung*, in: Ders., *Dialektische Untersuchungen*, Neuwied am Rhein/Berlin 1966.

Gripp, Helga, *Theodor W. Adorno, Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik*, Paderborn 1986.

Horkheimer, Max, *Traditionelle und kritische Theorie*, in: Ders., *Traditionelle und Kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt/M. 1970, S. 12-56.

Horkheimer, Max/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M. 1995.

Kant, Immanuel, *Grundle-*

gung der Metaphysik der Sitten, Frankfurt/M. 1995.

Marx, Karl, *Thesen über Feuerbach*, in: MEW 3, Berlin 1959, S. 5-7.

Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: MEW 13, Berlin 1961, S. 3-160.

Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: MEW 40, Berlin, S. 467-588.

Rousseau, Jean Jacques, *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit der Menschen*, in: Ders., *Sozialphilosophische und politische Schriften*, München 1981.

Wiggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, München 1993.



Georg-Weerth-Gesellschaft Köln
<http://www.gwg-koeln.tk>