

CHRISTOPH HUBIG

Dialektik der Aufklärung und neue Mythen

Eine Alternative zur These von Adorno und Horkheimer

Alles haben Homer und Hesiod auf die Gotter geschoben,
was bei den Menschen wird als Schimpf und Schande betrachtet.
(Xenophanes)¹

Die These vom Umschlag der Aufklärung und ihrer technologischen Folgen in Mythos ist den Verfechtern Kritischer Theorie sowie deren Kritikern vertraut – eine vertraute und dunkle These zugleich. Jedoch: „Dunkel und einleuchtend zugleich“² zu sein, ist, nach Theodor W. Adorno, ein wesentliches Implikat gerade des Mythos. Diese Vertrautheit gilt es zu relativieren, um somit der Gefahr eines „neuen Mythos“ über den Mythos entgegenzutreten. Denn jener Mythos über den Mythos besteht, hierin dem von ihm Referierten verwandt, darin, alles Feindlich-Unbekannte, Schicksalhafte, Blinde, mit Totalitätsanspruch einherkommende unter eine einzige Chiffre zu packen – das macht die „Vertrautheit“ aus –, eine Chiffre, für die früher in der Mythosforschung das Mana oder die griechische Moira³ stand, heute leider allzumeist der Begriff Mythos selbst steht. Jenes unspezifizierte Mythosverständnis durchzieht die Argumentationen der Ideologiekritiker wie auch die Einwände ihrer Gegner: Verwenden so Adorno/Horkheimer diese Kategorie für die totalitären Folgen unreflektierter instrumenteller Vernunft, so klingt selbst in der polemischen Setzung durch Hans Albert – „Mythos der totalen Vernunft“⁴ – jener Wortsinn an, wenn er sich gegen die Hintergehung der Stringenz wissenschaftslogischen Denkens richtet – beide Male steht

¹ Xenophanes, 21 B 11, übers. v. W. Nestle, *Die Vorsokratiker*, Jena 1922, S. 113f.

² Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M. 1969 (im folgenden zit. als „DA“), S. 4.

³ Beiden gemeinsam ist die Auffassung eines unpersönlichen Wesens, dem gar die Gotter unterliegen, und dessen Gesetzmäßigkeit zwar durchschaut, nicht jedoch beeinflusst werden kann. Jenes undifferenzierte – in Gut und Böse noch nicht geschiedene – transzendente Prinzip findet sich in den frühesten Stadien der Menschheit (vgl. die von Adorno/Horkheimer zitierten H. Hubert et M. Mauss, *Théorie générale de la magie*, in: *L'Année Sociologique*, 1902/03, S. 100.

⁴ Hans Albert, *Der Mythos der totalen Vernunft. Dialektische Ansprüche im Lichte undialektischer Kritik*, in: Adorno et. al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin 1969, S. 193ff.

Mythos für das unidentifiziert Bedrohliche. Die These des Vortrags wird dagegen sein, daß die neue unbekannte Größe, der gegenwärtige scheinbare Mythos, eine völlig andere Qualität hat, als jene mythische Ausgangssituation am Anfang der Rationalität, oder diejenigen mythischen Elemente, die jene Rationalität immer noch beherrschen. Dies bedeutet nicht, daß Adorno/Horkheimers These von der Verschränkung der Rationalität mit dem Mythos für die Analyse des neuen Phänomens nichts hergäbe, im Gegenteil: Für die Genese jener neuen Problemkonstellation scheinen mir wesentliche Anhaltspunkte, die im folgenden rekonstruiert werden sollen, hier zu finden sein. Jedoch erscheint jener Ansatz in seinen Konsequenzen trügerisch, wenn es darum geht, den gegenwärtigen „Mythos“, das Primat zweckrationalen Handelns über wertrationalem Handeln, abzubauen, denn der alte Mythos, wenn auch werthaft, lag doch jenseits *wert-rationalen Problembewußtseins*, eines Bewußtseins, um dessen Begründung es doch gehen müßte, wenn kritische Theorie mehr als kritische Philologie sein soll. Denn es liegt eine wesentliche Differenz zwischen einer Auffassung vom Mythos als einem ursprünglichen Orientierungssystem, das nicht selbstreflexionsfähig ist, und einem gegenwärtigen Orientierungssystem, dessen Ideologen, da selbst nicht reflexionswillig, es als abgeschlossen und nicht reflektierbar, *propagieren*; eine Differenz also zwischen einem nichthintergehbaren Handlungssystem und einem Handlungssystem, das seine Hintergehung *nicht zuläßt*, wieder anders formuliert: *Verstellter Möglichkeit* im Gegensatz zu *verstellter Wirklichkeit*. (Jedoch dienen jene begrifflichen Unterscheidungen dazu, gerade auf Zusammenhänge im faktisch-pragmatischen Bereich hinzuweisen, nicht etwa naiv mit der analytischen Unterscheidung auch noch eine faktische Trennung vorauszusetzen.)

Der über den gegenwärtigen Mythos handelnde „neue Mythos“ der Kritischen Theorie, der, wie gezeigt werden soll, jedoch immer noch einer der vernünftigeren ist, läßt sich prägnant in dem Diktum eines ihrer Inspiratoren finden: „Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos“ (Walter Benjamin)⁵, ein Aphorismus, aus dem man fast eine Lösung zur Theodizee-Frage heraushören könnte. Auf der Folie dieses Aphorismus gliedert sich nachfolgender Vortrag in zwei kritisch analytische Teile bezogen auf die Kritische Theorie:

1. Der Mythos resp. das Aufklärungsbedürftige
2. Der Bettler resp. die gesellschaftliche Defizienz als Agens und Instanz der Kritik, oder: Gibt es einen Begründungszusammenhang zwischen Mythos und Bettler?

⁵ Walter Benjamin, *Passagenarbeit*, zit. nach Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966, (im folgenden abgek. als „ND“) S. 201.

Anschließend wird in einem dritten Teil auf den Zusammenhang von zweckrationalem und wertrationalem Handeln einzugehen sein, und schließlich sollen in einem letzten Abschnitt die Möglichkeiten der Begründung eines „negativen Naturrechts“ (an Stelle der von Adorno als Lösung verfochtenen „Negativen Utopie“)⁶ als *nicht-mythischem* Orientierungssystem wertrationalen Handelns skizziert werden.

Daß jenseits der instrumentellen Vernunft solche wertrationalen Orientierungssysteme notwendig sind, kann an dieser Stelle nicht eigens problematisiert werden. Andererseits gebietet die Problemlage, das Interesse des Mythos an „legitimation“⁷ nicht in der einengenden religionswissenschaftlichen Deutung mit „gründender Urzeit“ ausschließlich in Verbindung zu bringen. Zwar ist mit Wolfgang Pannenberg seine Funktion als „gründende Geschichte“ auch hier abzugrenzen gegen die Derivate, die sich jenen Gründungscharakter bloß anmaßen;⁸ andererseits scheint die theologische Schlußfolgerung, daß Entmythologisierung die Entlastung des aufgeklärten Zeitalters von den Ansprüchen längst entschwundener Wirklichkeitserfahrung darstellte, vorschnell jenseits der Geschichte wieder eine ontologische Basis zu postulieren, die nicht dadurch wahrer wird, daß sie älter ist. Der Wert des hier zu diskutierenden Ansatzes von Adorno und Horkheimer kann, bei aller Kritik, darin liegen, daß nicht eine aller Geschichtlichkeit enthobene „ideelle Wahrheit der Mythen“⁹ vorausge-

⁶ Da ein Zug des mythologischen affizierten Subjektes in der Bildlichkeit seines Denkens liegt (s. u.), kann eine Utopie nicht ihrerseits in positiven Begriffen, die abbilden, sondern in einer Tendenz weg von jener Bildlichkeit sich manifestieren. („Bilderloser Materialismus“, ND S. 202f.). Die tragende Funktion hierbei wird der Kunst zugesprochen (Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M. 1970, im folgenden abgek. „ÄT“, S. 128, 201), durchaus in dem von Dieter Henrich hervorgehobenen aristotelischen Prinzip, Mimesis der Kunst müsse die Unvollkommenheit des Wirklichen zur Vollkommenheit der Natur ergänzen (*Naturnachahmung und Illusion* = Poetik und Hermeneutik Bd. 1, S. 22), die aber nicht „Positiv gegeben“ sei (s. u.). „Sie lehrt aus seinen (des Bildes) Zügen das Eingeständnis seiner Falschheit lesen, das ihm seine Macht entreißt und sie der Wahrheit zueignet“. (DA S. 30).

⁷ B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, London 1926. Malinowski hebt in seiner Charakterisierung des Mythos jene Legitimationsfunktion hervor und setzt sie scharf ab von der Interpretation des Mythos als vorwissenschaftlicher Explanat, (vgl. Ernst Topitsch in diesem Band sowie: *Mythische Modelle in der Erkenntnislehre*, in: *Stud. generale*, 6/1965, S. 400ff.), die dem Mythos fremd sei.

⁸ Wolfhart Pannenberg, *Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung*, in: *Terror und Spiel* = Poetik und Hermeneutik IV, S. 474f. (Neben der Abgrenzung zu Sage und Märchen ist insbesondere diejenige gegen solche Mythen relevant, die ihrerseits aus Kulthandlungen abgeleitet sind – eine Spezifizierung des Mythosbegriffes, die sich mit unserer Intention der Adornokritik deckt; für jenes Phänomen soll später der Begriff „Ideologie“ gesetzt werden).

⁹ Pannenberg, ebd. S. 483. Im Lichte jener Idealisierung mythischer Wahrheit erscheint dann verabsolutierte Aufklärung als „Entlastung“ von jener umfassenden Wirklichkeits-

setzt wird, noch die optimistische Gegenthese, daß die Entwicklung der Mythen die Befreiung und Überwindung des urzeitlichen Bewußtseins darstelle¹⁰.

1. Der Mythos

Der Versuch Adornos und Horkheimers, das selbstgewisse Selbstverständnis der Aufklärung zu relativieren, fand seinen Grund in einer Analyse der verwalteten Welt. Diese ist durch ein Primat zweckrationalen Handelns gekennzeichnet, dem ein Verfall theoretischer Bildung, Absperrung theoretischer Einbildungskraft und einer Zerstörung des Bewußtseins der Vergangenheit einhergehe.

Was Francis Bacon in seiner Idolenlehre kritisierte, nämlich daß bisher die „Ehe des menschlichen Verstandes mit der Natur der Dinge“¹¹ verhindert worden sei, ereignet sich heute quasi ein zweites Mal; denn da das Baconsche „naturam parere“ nur im engen Bereich zweckrationaler Vernunft praktiziert würde, und Naturerkenntnis nur auf die Auswahl geeigneter Mittel bei vorgegebenen Zwecken abziele, liefere man sich *blinder* Herrschaft aus – die Vokabel „blind“ durchzieht den ganzen Essay –. Dies sei die Selbstzerstörung der Aufklärung, ihr Rückfall in „Mythologie“. Wenn nun ein Denken, das sich auf Mittel-Zweck-Zuordnungen beschränkt, resp. auf deduktive Zusammenhänge auf dem Gebiet der Zwecke und der Mittel, analysiert werden soll, müsse man „den geltenden gedanklichen und sprachlichen Anforderungen der Gefolgschaft . . . versagen“¹², wobei wohl implizite die extensionalen Sprachen eines an deduktiver Logik orientierten und davon die Einheit der Wissenschaften behauptenden Rationalitätsideals gemeint sind – eine Ausgangslage, die, wie zu zeigen ist, in dieser Radikalität heute nicht mehr gilt. Insofern will ich nun den sprachlichen Anforderungen Adornos die Gefolgschaft versagen, und ebenso deren Konsequenz, dem aporetischen Appell an eine *nicht benennbare* „Natur“, die verloren ging. Stattdessen soll diese Schein-Alternative in meiner Kritik mit einer Terminologie unterlaufen werden, die dem Bereich intensionaler Sprachen zuzurechnen ist, also einer Terminologie, die darauf abhebt, wie in möglichen Kontexten oder Welten Identifikationen vorzunehmen sind, resp. von den hi-

erfahrung; eine vorsichtiger Interpretation hingegen würde nahelegen, daß die „zur wahren Naturerkenntnis“ gelangte Menschheit sich nicht sosehr von „überholten Wahrheiten“, als von der Notwendigkeit wertrationaler Orientierungssysteme überhaupt „emanzipieren“ will.

¹⁰ Hans Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos*, in: *Terror und Spiel*, a. a. O., S. 23 ff., 68 ff., vgl. Pannenberg, ebd., S. 484 f.

¹¹ DA, S. 9 f.

¹² DA, S. 2.

storischen Subjekten regelhaft vorgefunden werden (was man allgemein als *Kultur* bezeichnet)¹³. Im Problemhorizont des vorliegenden Ansatzes lassen sich ein systematischer und ein historischer Aspekt ausmachen, die sozusagen das Aufgabenfeld der Auseinandersetzung umschreiben.

Auf der *systematischen* Seite werden *erstens* in der Adorno/Horkheimer-schen Analyse der Aufklärung Momente entdeckt, die dem Problematierungsanspruch jener Aufklärung nicht genügen, da sie selbst mit den Mitteln der Aufklärung nicht problematisiert werden: Der Sinnverzicht, resp. die Ausklammerung von Sinn aus dem Bereich wissenschaftlicher Thematisierung, das Systemdenken als neues „idole d'échelle“¹⁴, und die Feindschaft gegen die Annahme von Universalien als Denkgrößen. Wir werden später hierauf zurückkommen. Ex negativo wird dann – *zweitens* – die (zu problematisierende) Schlußfolgerung gezogen, daß diese defizienten Modi der Aufklärung, als Mangel an Selbstreflexion, mythischer Qualität seien. *Drittens* wird dann in diesem Lichte der alte Mythos rekonstruiert als ein schon von dieser defizienten Aufklärung durchwirktes Gebilde; ein solcher Mythos erscheint insofern anthropomorph; unter dem Wissen von der Unzulänglichkeit jener Anthropomorphismen wird dann jedoch *viertens* eine Phase der Naturverbundenheit *vor* dem Mythos postuliert, die nur noch als unklare Erinnerung an das Wissen, wie es anders sein könnte, gezeigt an Bildern aus dem Tierreich, auftritt, „eine[r] Selbstheit, die nicht erst durchs identifizierende Denken aus der Interdependenz des Seienden herausgeschnitten ward“¹⁵. Von jenem implizit systematischen Ansatz ist offenbar die historische Rekonstruktion mythischen Denkens geleitet, innerhalb derer die Mythen schon als ein Produkt der Aufklärung erscheinen: Als Anfang eines Prozesses, in dem durch die Einführung des Zeichenbegriffs, die Opferhandlung und die Lehrtradition das Prinzip der Vertretbarkeit – ein Symbol steht für den Inhalt/Sinn – sich durchsetzte, bis hin zur universalen Fungibilität nur mehr abstrakter Größen in der Gegenwart.

Die *historische* Binnenstruktur dieses Vorganges läßt sich ebenfalls in vier Phasen idealisierend nachzeichnen: Aus systematischen Gründen, die

¹³ Vgl. hierzu: Ch. Hubig, *Dialektik und Wissenschaftslogik. Eine sprachphilosophisch-handlungstheoretische Analyse*, Berlin 1978, S. 30ff.

¹⁴ DA, S. 13, vgl. Jacob Taubes: „Die Hierarchien des der allegorischen Darstellungsform reflektieren in der Spätantike die Hierarchien des Seins. Es ist die Kongruenz zwischen den Hierarchien des Seins und den Hierarchien des Sinns, die seit der Spätantike die Voraussetzung der allegorischen Darstellungsform der Mythen bildet. Die allegorische Darstellungsform . . . fungiert nicht nur als rationalisierende Exegese des archaischen Mythos, sondern wird selbst zur Darstellungsform eines ‚neuen‘ Mythos“. (*Terror und Spiel* a. a. O., S. 146). Der Spott de Maistres gegenüber dem „Idole d'échelle“ Bacons steht also in einer weiter zu dimensionierenden Problemgeschichte. (s. u.).

¹⁵ ÄT, S. 171.

wir erst im zweiten Teil des Vortrags (Wie hängt der Mythos mit dem Bettler zusammen?) näher analysieren, sind die erste und die vierte Phase jener Genese nur karg bestimmt: Die erste Phase als die der unbestimmten Einheit der Menschen mit der Natur, die vierte Phase als die der negativen Utopie. Ihnen inhärent sind die zweite Phase der personalisierten Mythen einschließlich der philosophischen Systeme des Mittelalters (Paradigma ist die Odyssee), sowie als dritte Phase die Aufklärung nach der Baconschen Schwelle, das naturwissenschaftliche Wissenschaftsideal als Basis technischer Zweckrationalität. Diese vier Phasen sind zunächst zu rekonstruieren, wobei eine gewisse Distanz von der faszinierenden Metaphorik des Traktats erlaubt sei:

Die *erste Phase* der Einheit mit der Natur, in der die Natur die reale Übermacht hat, vermag lediglich eine undifferenzierte, nichtidentifizierende (auf Symbolgebrauch verzichtende) und daher auch nicht subsumierende (Symbole in einen Deduktionszusammenhang bringende) Vorstellung eines Naturwirkens zu zeitigen. Dieses Wirken tritt in allen Elementen einschließlich den Menschen auf, die hierfür nur eine Kategorie ohne Darstellungsfunktion haben, nämlich das „Echo der Natur“, das ein Teil ihrer sei. Als Beispiel wird eben jenes neuseeländische Mana angeführt. Mit der Arbeitsteilung wird dieses Echo, ein Echo der Angst und des Gehorsams vor der Übermacht, *ausdifferenziert* – die Einzelsubjekte realisieren nur singuläre Aspekte, die erst gemeinsam einen Sinn konstituieren – und als Echo (Mimesis) bewußt¹⁶. Damit hebt die *zweite Phase* an: Die Vorstellung von der Verkörperung der Natur als allgemeiner Macht sucht nun explizit ihre Symbole, die in einer strukturellen Ähnlichkeit mit dem, worauf sie verweisen, ihr Recht finden (also im semiotischen Sinne Ikone sind)¹⁷: Äußerte sich diese Ähnlichkeit oder Verwandtschaft zunächst auf dinglichster Stufe im Matriarchat, das diese Verwandtschaftsbeziehungen zum Ursprung der Natur am ehesten und sinnfälligsten ausdrückte und erst im großen Prozeß der Orestie sein Ende fand, so setzt Adorno/Horkheimers Analyse an dem Punkt ein, wo sich jene Verwandtschaft (im Zuge der Ausdifferenzierung) in einer Personalisierung der Naturmächte realisiert¹⁸, Naturmächten, unter denen nun anthropomorphe Konflikte auftreten können: Dem menschenähnlichen Götterhimmel. (Interessant ist, daß die Einheit der Zeichen nicht nur eine ist mit dem zu Bezeichnenden: Götter-Naturmächte, sondern auch ein zu

¹⁶ DA, S. 21.

¹⁷ DA, S. 23f.

¹⁸ DA, S. 14; Adorno/Horkheimer sprechen zwar an verschiedenen Stellen von präpatriarchalischen Stufen, die jedoch eher mit der Phase 1 ihrer Genealogie gleichgesetzt werden, als mit den Topoi des Matriachats, über das in Aischylos' Eumeniden Gericht gehalten wird (Vs. 574–777).

denjenigen, die mit jenen Zeichen umgehen, den Menschen. (Der Sirenen- gesang hingegen war für Odysseus gefährlich, weil er die *alte* Einheit – zur Natur der ersten Phase – beschwor)¹⁹.

Die Perpetuierung jenes Prinzips der Ausdifferenzierung hält selbst im Zuge der fortlaufenden Tradition der Abstraktion jener Mythen in den scholastischen Systemen an; das Naturwirken wird in den Schöpfungs- theorien ausgedrückt als die Ausdifferenzierung der allgemeinen Form (Gott) zum konkreten Inhalt hin²⁰. Erst die Universalienfeindlichkeit der „modernen“ Aufklärung schien dem ein Ende zu machen. In jener zweiten Phase nun finden sich Momente, die auch die darauffolgende Phase der Aufklärung charakterisieren, jedoch in anderem Gewande:

Mit der Einführung der *Sprache* in dieser Phase des Mythos²¹ entfalten sich „sprachliche Totalitäten“, d. h. Wirkungszusammenhänge, die man durch zwei Relationen kennzeichnen könnte: A die Vorgabe von Identifizierungsregeln für die Subjekte („die Herrschaft der Begriffe“), B das intentionale Bezogensein dergestalt instruierter Subjekte auf die Totalität („Reproduktion der Totalität“) durch den Gebrauch der Sprache²².

Diese „Herrschaft der Begriffe“ sollte ermöglicht werden durch Herrschaftsverhältnisse in der Realität, die sich mit der Arbeitsteilung herausbildeten, und disponierendes Denken allererst ermöglichten²³. Theoretisch ist diese Variante des Basis-Überbau-Theorems wenig plausibel, denn die historische Gleichzeitigkeit von Phänomenen läßt keinen Schluß auf kausale Beziehungen zwischen ihnen zu; pragmatisch könnte sie insofern einleuchten, als ein Subjekt, das seine Identität nur nach vorgegebenen Regeln zu bestimmen gezwungen ist, praktisch einer Disposition über Alternativen enträt. Auf der Stufe der Personalisierung der Mächte und eines Systemdenkens, das sich als Korrelat universeller Natur versteht, bedeutet also das Vertrauen in das Vorgegebene die Verkennung von Mög-

¹⁹ DA, S. 39ff.

²⁰ DA, S. 12. Als Beispiel ließe sich Johannes Scotus anführen, der gemäß der platonischen $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\xi\tau\iota\varsigma$ die Gattung-Individuum-Relation als Substanz-Akzidens-Relation interpretiert; er überträgt hierbei gleichzeitig die erkenntnistheoretische Genesisfrage auf die Ontologie, indem das Allgemeine vor dem Einzelnen existiere, das aus jenem durch Entfaltung (*resolutio*) hervorgehe. Im Rahmen jener neuplatonischen Emanationslehre wird der aristotelische Substanzbegriff auf den platonischen Begriff der Idee übertragen – eine mythische Zeichenauffassung.

²¹ Vgl. Goethes Prometheus „Und eine Gottheit sprach, Wenn ich zu reden wähnte, und wähnt ich, eine Gottheit spreche, Sprach ich selbst“.

²² DA, S. 17, 48, vgl. Adorno in: Adorno et. al., *Der Positivismusstreit* . . . , a. a. O., S. 127, 28, 17; sowie Hubig, *Dialektik*, a. a. O., S. 66ff.

²³ DA, S. 20, 28. Ebenso wäre die Autonomie zu kritisieren, die Ernst Troeltsch für den Mythos reklamiert (in: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Aalen 1966, S. 25f.).

lichkeiten. Die hieraus resultierende Nichtintentionalität mythischen Denkens findet in der zweiten Phase ihren Wiederhall in der Wiederholung als primärer menschlicher Aktivität, dem Ritual, einem Bann, dem nur die Herrscher und Priester – scheinbar – enthoben sind. Die aufklärerische Theorie des Priesterbetrugs, der selbst Condorcet noch anhing, ist auf dieser Linie zu sehen (vgl. die alternative historisch-anthropologische Mythendeutung bei Gianbattista Vico)²⁴.

Diese Angleichung durchs Ritual ist jedoch nicht mehr die des *unmittelbaren* Natur-Gehorsams aus der ersten Phase.

Scheinbar machte die Baconsche Idolenkritik dem ein Ende, und das Ideal des Zweckrationalen schien diejenige Beherrschung der Natur möglich zu machen, die das Systemdenken der Ursprungsmythen versperrte – die *dritte* Phase in unserer Idealtypisierung –. Dieses Ideal nun, so die These des zu besprechenden Ansatzes, verhindert jedoch wahre Praxis in analoger Manier wie die personalisierten Mythen, und zwar auf zwei Ebenen: A auf der sprachlichen, indem das Prinzip der Stellvertretung oder Abstraktion auf die Spitze getrieben wird, und die hieraus resultierenden abstrakten begrifflichen Größen zu „Fetischen“ werden; B auf der Ebene des Handelns, auf der, da das Subjekt sich nur in den zweckrationalen Konkretisationen seiner Intentionalität erkennt, es seiner Kompetenz zur *wertrationalen* Praxis immer weniger gewiß wird, bis schließlich die soziale Dynamik, geprägt von den Stereotypen der Technik und der Formalität unspezifischer Begriffe, quasi maschinell ablaufe, und die historischen Subjekte in der Beseitigung der negativen Folgen, behindert durch die eigenen Institutionen, ihre letzte Aufgabe sehen²⁵.

Auf der Ebene der Zeichenverwendung liegt der Grundtenor der Argumentation in der These, – hierin ebenfalls pragmatisch – daß das,

²⁴ „Mais en même temps on vit se perfectionner l'art de tromper les hommes pour les dépouiller, et d'usurper sur leurs opinions une autorité fondée sur des craintes et des espérances chimériques. Il s'établit des cultes plus réguliers, des systèmes de croyance moins grossièrement combinés. Les idées des puissances surnaturelles se raffinèrent en quelque sorte: et avec ces opinions, on vit s'établir ici des princes pontifes, là des familles ou des tribus sacerdotales, ailleurs des collèges de prêtres; mais toujours une classe d'individus affectant d'insolentes prérogatives; se séparant des hommes pour les mieux asservir“. (Condorcet, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, hrsg. v. Wilhelm Alff, Frankfurt/M. 1963, S. 60), dagegen Vico: „Alles stimmt überein mit dem Ausspruch des Laktanz, . . . wo er von den Anfängen des Götzendienstes spricht: daß die ersten einfachen und rohen Menschen sich die Götter erdachten ‚ob terrorem praesentis potentiae‘. So hat die Furcht die Götter erschaffen; doch . . . nicht die Furcht der Menschen voreinander, sondern ihre Furcht vor sich selbst“. Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, übers. v. Erich Auerbach, Berlin 1965, S. 158, 154; vgl. auch S. 90. 152f.

²⁵ DA, S. 190, 44.

was im Lichte der kategorialen Apparate für wesenhaft *gehalten* wird, *reale* Objektivität bekomme. Die Mathematisierbarkeit als Prüfstein der Wissenschaftlichkeit führe dazu, daß selbst die herrschaftstragenden Begriffe des Systemdenkens – der zweiten Phase – destruiert werden: Die Wahrscheinlichkeit werde zum neuen Wesen der Dinge (wobei also der griechische Begriff der Moira (Schicksal), der ja im Verhältnis zum griechischen Mythos schon aufgeklärt war, wieder in sein Recht gesetzt wird); oder, wenn die Qualitäten nicht in die Wahrscheinlichkeiten ihres Auftretens umgerechnet werden, so werden sie durch Funktionen ausgedrückt, oder gar auf äquivalenz-funktionale Vertretbarkeit abgebildet, um es in der Sprache der modernen Systemtheorie, an die noch nicht zu denken war, auszudrücken: Sie werden als äquivalente Möglichkeiten zur Erfüllung eines funktionalen Erfordernisses betrachtet²⁶. Da in den Konkretisationen zweckrationalen Handelns *Wirklichkeit* sich darstellt, und nur in diesen Konkretisationen die Wirklichkeit kategorisiert wird, gehe die Fähigkeit verloren, die funktionalen Erfordernisse ihrerseits zu problematisieren; die Sinndimension geht verloren. Dieses Argument ist wohl ebenfalls als pragmatisches zu verstehen. Es ist jedoch zu fragen, ob mit dieser Entwicklung ebenso wie in der zweiten Phase des Mythos, die *Möglichkeit* der Reflexion verloren ist. Dort war jeder Begriff oder Name, sowohl der der Götter als auch die Kategorie der Scholastiker, durch ihre Stellung im System definiert. Ihre Problematisierbarkeit war nur systemimmanent möglich. (Dies tangiert nicht die Einzelmomente jenes Denkens, die heute noch aktuelle Diskussionen gewinnender machen könnten). Aber handelt es sich hier in der Aufklärungsphase ebenfalls um eine verstellte *Möglichkeit*, wenn, wie Adorno/Horkheimer sagen, die Gewalt des Systems, auch eines sprachlichen, über die Menschen wächst in dem Maße, wie sie aus der Natur herausgeführt werden, indem der Industrialismus die Seelen versachlicht in dem Maße, wie der Animismus die Sachen beseelt habe²⁷? Oder ist dies nicht eher eine Restringierung der *Wirklichkeit*?

Die Differenz des Mythos der zweiten Phase zum Mythos der Aufklärung läßt sich durch eine intensionale Rekonstruktion des Konzepts der „sprachlichen Totalität“, der „Herrschaft der Begriffe“ zeigen:

Die Verselbständigung von Begriffen qua deren Abstraktheit läßt sich pragmatisch dergestalt erklären, daß sich ihre Intensionen, als Regeln

²⁶ Ebd. S. 43, vgl. auch S. 15f., 31, 33, 190. Diese Passagen erscheinen geradezu als intuitive Antizipation funktionalistischer Handlungstheorien einerseits (Talcott Parsons), als auch der sich hieraus entwickelnden soziologischen Systemtheorie, die auf dem philosophischen Hintergrund der Philosophie der Institutionen Arnold Gehlens von Niklas Luhman entwickelt wurde.

²⁷ DA, S. 45, 33.

möglicher Identifizierungen²⁸, selbst als nicht mehr problematisierbar für die sie verwendenden Subjekte darstellen. Die Subjekte, so Adorno/Horkheimer, seien der „Arbeit am Begriff enthoben“²⁹. Im alten Mythos hieße dies, daß die Reflektierbarkeit nicht vorstellbar war. Am deutlichsten sieht man dies im Prozeß der Orestie, wo die neue Meinung sich quasi ex machina durchsetzt, weil Athene das Gegenargument gegen das Matriarchat *ist* (da sie keine Mutter hat), und nicht etwa das Gegenargument *vertritt*. In dem gegenwärtigen „Mythos“ als Aufklärung erscheint nun auch die Ordnung, so Adorno/Horkheimer, als nicht transzendierbar, weil der Identifizierungskanon festliegt. (Auf die Konsequenzen jener Fixierung für die Wertproblematik werde ich im dritten Teil des Vortrages eingehen). Eine solche vermeintliche Statik der Intensionen, die die Extensionen in möglichen Welten festlegen, mag an die Starrheit mythischer Orientierungssysteme erinnern. Allerdings scheint sich hier anzudeuten, was am Ende unserer Untersuchung resultieren wird: Daß man für diese Art des „Mythos“ doch den Begriff der *Ideologie* verwenden sollte, selbst wenn einige pragmatische Implikationen parallel verlaufen. Denn „Vertretbarkeit“ qua Abstraktion, d. h. also die Nichtangewiesenheit auf Identifizierungen im gerade vorliegenden Kontext, sondern in und über *möglichen* Kontexten, ist nicht nur „Vehikel des Fortschritts und zugleich der Regression“³⁰ – das mag es pragmatisch sein – sondern auch und gerade theoretische Voraussetzung von Reflexion. Dies nämlich insofern, als allererst Distanzierung erlaubt, sich beispielsweise von Distanzierungen zu distanzieren, etwa darauf hinzuweisen, daß in einem möglichen Kontext x eine Identifikationsregel nicht mehr denjenigen Intentionen entspricht, denen sie im Kontext y nachkam. Das nivellierende Moment der Identifikationsregeln (Intensionen) ist zugleich Voraussetzung seiner Überwindung³¹.

Die Differenz zwischen dem Mythosbegriff der zweiten Phase und dem der dritten liegt also darin, daß das historische Subjekt, das „die Sachen beseelt“ (Adorno)³², sich seiner Reflexions- und Handlungsmöglichkeiten begibt, daß aber Aufklärung, auf Grund derer Herrschaftsausübung möglich ist, *Wirklichkeiten* einschränkt. Letzteres jedoch birgt, bei aller realen Defizienz, die Möglichkeit der Reflexion, wenn auch oft nicht

²⁸ Vgl. Hubig, *Dialektik*, a. a. O., Kap. 2, dort Analyse und Kritik des Entwurfs von Jaakko Hintikka „Die Intentionen der Intentionalität“ (in: *N. Hefte f. Philosophie* 8/1975, S. 65 ff.).

²⁹ DA, S. 4, vgl. ND, S. 147 ff.

³⁰ DA, S. 46.

³¹ Für den Bereich der Ideologiekritik kann man dies als „Auflösung dialektischer Widersprüche“ fassen, vgl. dazu Hubig, *Dialektik*, a. a. O., S. 113 ff.

³² DA, S. 34.

deren faktische Wirklichkeit. Der alte Mythos, der nicht reflektierbar war, wurde erst aus sich heraus, aus Konsistenzergwägungen der Interpreten, in Realisierung seines eigenen Universalitätsanspruches, abstrakter interpretiert und damit überwindbarer – so in der allegorischen Mythendeutung, die die *Hyponoia* (den Hintersinn) hinter den personalisierten Geschehen suchte, sowie der rationalistischen Mythendeutung, die den Mythos als *Historia* im überhöhten Gewande interpretierte³³. Beide bedeuten jedoch nicht eine Reflexion *über* den Mythos, – eine Reflexion, deren Fehlen für die Aufklärung zwar Adorno/Horkheimer ebenfalls beklagen, jedoch nicht systematisch-theoretisch dingfest machen können, sondern – es möge nicht zynisch klingen – allenfalls praktisch.

Für den Mythos der Aufklärung soll nun die Frage der Reflexions- und Handlungsfreiheit weiter verfolgt werden: Auf den Aspekt einer Determination des kreativ-synthetischen Denkens resp. einer Determination der Handlungen durch jenes aufklärerische Weltbild scheint Adorno/Horkheimers Klage zu verweisen, die Welt werde ein „gigantisches analytisches Urteil“³⁴. Allein es ist selbst bei dem radikalsten Verfechter einer analytischen Urteilstheorie, G. W. Leibniz, die Adorno/Horkheimerische Schlußfolgerung nicht aus jener Prämisse zu gewinnen. Selbst wenn man davon ausgeht, daß in jedem wahren Urteil der Prädikatsbegriff im Subjektbegriff enthalten ist, weil jeder komplexe Begriff seine Teilbegriffe als analytische Konstituenten enthält (auch zukünftige Attribute), so führt doch jene „Futurition“ der Wahrheiten nur zu einer (logischen) Festlegung des Subjektbegriffes, nicht zur Determination aller *Handlungen*, denn die freiwilligen Handlungen folgen der – daher nur hypothetischen – Notwendigkeit einer Einsicht in das Gute, die dann von einem Bewußtsein, das das Gute kennt, prognostizierbar sind. Erst recht taugt dieses Argument nicht als pragmatisches, denn determiniert agieren Subjekte gerade dann, wenn die Reflexion fehlt, und gelangen sie einmal zur Einsicht, daß nur bezogen auf ein System die wahren Urteile analytisch sind, so stellen sie meist die Frage nach den Konstituenten des Systems, was zu synthetischen Überlegungen führt. Die Leibniznachfolge zeigte dies³⁵.

Die zweite Argumentationsstrategie Adorno/Horkheimers versucht die Restringierung der Freiheit der Reflexion weniger von dem *Theorieideal*

³³ Jene allegorische Mythendeutung, als erstes wohl von Theagenes von Rhegion vertreten, sah in der Götterschlacht beispielsweise das Widerstreben von Natursubstanzen und Eigenschaften. Neben jener *apologetischen* Mythosinterpretation (bei Schelling tritt die poetische und religiöse hinzu) war schon in der Antike ihre *kritische* Alternative in Form der rationalistischen Deutung eines Hekataios von Milet gegenwärtig, deren Prinzip bis in die Mythoskritik der Aufklärung fortlebt. ³⁴ DA, S. 33.

³⁵ Vgl. hierzu Martin Schneider, *Analysis und Synthesis bei Leibniz*, Diss. Bonn 1974; zum Freiheitsbegriff: G. H. R. Parkinson, *Leibniz on Human Freedom*, Wiesbaden 1970.

der Aufklärung, als von der zweckrationalen *Praxis* her zu beurteilen. Diese Denkfigur scheint G. W. F. Hegel verpflichtet, wenn auch dieser doch zu gegensätzlichem Resultat kommt: So begreift er zwar das „Tun als . . . reines Übersetzen aus der Form des noch nicht dargestellten in die des dargestellten Seins“, in der sich das Individuum zur Wirklichkeit bringt, des Übersetzens seiner selbst aus der „Nacht der Möglichkeit“ in den „Tag der Gegenwart“, des „abstrakten An sich“ in die „Bedeutung des wirklichen Seins“. Dessen ursprüngliches Wesen, der Zweck, lernt sich erst aus dem *Werk* kennen, einem jeweils *bestimmten Werk*, das die „Negativität“ als Qualität an ihm hat, und zwar deshalb, weil es durch seine Konkretion in der Wirklichkeit die Negation seiner universalen Möglichkeit ist. Für Hegel grenzt sich jedoch das Bewußtsein gegen diese Bestimmtheit seiner Konkretion seinerseits ab – er nennt das „Negativität überhaupt“ – und gewinnt dadurch seine Allgemeinheit zurück – es kann nicht „der Weltgeschichte“ verfallen, jedenfalls solange es – wie der Knecht – *handelt*, und nicht, wie der Herr, die Gegenstände unmittelbar *genießt*³⁶. Distanziert sich also bei Hegel nun das Bewußtsein von der Bestimmtheit seines Werkes, so gehen Adorno/Horkheimer von der Annahme aus, wie sie auch beim frühen Marx zu finden ist: Daß der Handelnde sich positiv an dem, was er hervorbringt, identifiziert, sich „vergegenständlicht“, und somit Arbeit per se in ihrem Produkt das menschliche Gattungsleben objektiviere³⁷. Dies bedeutet, daß, wenn man dem Handelnden dieses Produkt entreißt, man ihm sein Gattungsleben entreißt, was im Kern schon beginnt, wenn das Werk nicht Zweck, sondern Mittel für einen entfernteren Zweck ist – ein Prozeß, der mit der Arbeitsteilung anhebt, und in der technokratischen Kultur seinen Gipfelpunkt erreicht hat. Wenn das Verhältnis von Mitteln zu Zwecken immer indirekter und vermittelter wird, könnte man in der Tat dem Argument zuneigen, daß die Subjekte sich nur noch an den Mitteln identifizieren. Dieser Prozeß jedoch führt zu immanenten Aporien – wir werden im zweiten Teil des Vortrags darauf eingehen – zum „realen Leiden der Geschichte“, aus der die *vierte Phase* der Genealogie des Mythos sich entwickelt: Inwiefern es zu einer Selbsterkenntnis des Geistes als „mit sich entzweiter Natur“ kommen könne, wieso erkannt werden kann, daß jeder „Versuch, den Naturzwang zu brechen, in dem Natur gebrochen wird“³⁸, um so tiefer in den Naturzwang hineingeriete, wie es dazu kommen kann,

³⁶ DA, S. 41–43; vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Kap. V. C. a. „Das geistige Tierreich und der Betrug, Ausgabe Hoffmeister, Hamburg 1952.

³⁷ Vgl. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte XXII*, Ausg. Lieber/Furth, Bd. 1, Darmstadt 1971, S. 559ff.

³⁸ DA, S. 19.

daß in „zuchtlosen“ Gedanken die Natur vor sich selbst erzittert, so daß es zur Suspension der „Herrschaft der Begriffe“ komme, daß die „verkannte Natur in ihr Recht gesetzt“ und die Distanz als Unrecht und das Unrecht verewigend³⁹ erkannt wird, wie jene Metaphern lauten, ist zu klären. Soviel ist klar: Die verkannte Natur kann nicht die Wirklichkeit sein, die als solche identifiziert ist. Auf jene verweisen soll das reale Leiden der Geschichte, die Geschichte als reales Leiden. Natur in diesem Sinne, und dies rettet den Ansatz zunächst vor regressiven Interpretationen, ist Möglichkeit subjektiver Praxis. Doch was ist das Agens jener Überwindung des Mythos, und worin findet es seine theoretische Legitimation?

2. „Der Bettler“

In der Frage, welcher wissenschaftslogische Stellenwert dem „Bettler“ zukomme, differieren Adorno und Horkheimer in repräsentativer Weise. Die Positionen lassen sich in erster Annäherung folgendermaßen kennzeichnen: Mit Nietzsche – entsprechend dessen Aphorismus „Weh spricht, vergeh“ – ist für Adorno in dem wissenschaftsexternen Begriff des „Schmerzes“ quasi analytisch enthalten, daß dieser zu seiner Überwindung drängt, resp. den Modus seines Auftretens als defizienten darstellen läßt. Die Position Horkheimers ist davon doppelt unterschieden. Zunächst konzidiert Horkheimer: „Aber die beurteilte Tatsächlichkeit, die zu einer vernünftigen Gesellschaft hintreibenden Tendenzen, werden nicht jenseits des Denkens durch ihm äußerliche Gewalten hervorgebracht, ... sondern dasselbe Subjekt, ... das die bessere Wirklichkeit durchsetzen will, stellt sie auch vor.“⁴⁰

Die als defizient empfundene Wirklichkeit muß also als eine solche identifiziert sein; ein weiteres kommt dazu: „Das Ziel, das es [das Individuum] erreichen will, gründet zwar in der Not der Gegenwart. Mit dieser Not ist jedoch das Bild ihrer Beseitigung nicht schon gegeben.“⁴¹ Wir haben also hier ein doppeltes Legitimationserfordernis: a) auf der Ebene der Identifikation von Not als solcher, b) auf der Ebene von Postulaten zu deren Überwindung. Auf dieses Problem werde ich im dritten Teil des Vortrags eingehen.

Zunächst müssen wir uns jedoch der scheinbar plausibleren – da ohne jene expliziten Legitimationsprobleme auskommenden – These Adornos genauer zuwenden: Adornos Legitimationsprinzip liegt gleichsam hinter der Ebene subjektiver Intentionalität, als eine „Gestalt von Physischem“:

³⁹ DA, S. 47.

⁴⁰ Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, Frankfurt/M. 1968, Bd. 1, S. 166.

⁴¹ Ebd., S. 165.

Eben jener „Schmerz“. Gewonnen wird dieses Prinzip *ex negativo* aus einer Analyse der Intentionalität, aus der Adorno seinen Begriff von Dialektik rechtfertigt, einer „dialektischen Logik, die positivistischer als der Positivismus“ sei.

Das Erkenntnis-Objekt sei als zu identifizierendes kein „positiv gegebenes“: „Das Residuum des Objekts als das nach Anzug subjektiver Zutat erübrigende Gegebene ist ein Trug der *prima philosophia* ... Was die Sache selbst heißen mag, ist nicht positiv vorhanden ...“⁴² Ein positives Vorhandensein nämlich wäre nur abbildend zu erfassen, was ja gerade die „subjektive Zutat“ ausmacht, wenn das Subjekt in falschem Idealismus „zwischen sich, und das, was es denkt, ... Bilder schöbe ...“, das Prinzip des Mythos⁴³.

Adornos „positivistischeres“ Programm dagegen kulminiert daher in folgender These: „Die materialistische Sehnsucht, die Sache zu begreifen, will das Gegenteil: Nur bilderlos wäre das volle Objekt zu denken. Der Gedanke ist kein Abbild der Sache ... sondern geht auf die Sache selbst. Die aufklärende Intention des Gedankens, Entmythologisierung, tilgt den Bildcharakter des Bewußtseins.“⁴⁴ Dieses „säkularisierte theologische Bilderverbot“ muß also einen Realitätsbegriff haben, der nicht auf Abbildung beruht. Wie sieht eine solche Theorie aus, die keine sein will? „Die vermeintlichen Grundtatsachen des Bewußtseins sind ein anderes als bloß solche. ... Aller Schmerz und alle Negativität, Motor des dialektischen Gedankens sind vielfach vermittelte, manchmal unkenntlich gewordene Gestalt von Physischem, so wie alles Glück auf sinnliche Erfüllung abzielt und an ihr seine Erfüllung gewinnt. In den subjektiv sensuellen Daten wird jene Dimension, ihrerseits das dem Geist Widersprechende in diesem, gleichsam zu ihrem erkenntnistheoretischen Nachbild abgeschwächt, ...

In der Erkenntnis überlebt [das somatische Moment] als deren Unruhe, die sie in Bewegung bringt und in ihrem Fortgang unbesänftigt sich reproduziert; unglückliches Bewußtsein ist ... ihm [dem Geist] inhärent, die einzige authentische Würde, die er in der Trennung vom Leib empfindet. Sie erinnert ihn, negativ, an seinen leibhaftigen Aspekt; allein daß er dessen fähig ist, verleiht ihm Hoffnung ... Das leibhaftige Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle. ... Darum konvergiert das spezifisch Materialistische mit dem Kritischen, mit gesellschaftlich verändernder Praxis ...“ Der Schmerz drückt also nur negativ „die Differenz zwischen dem Vorrang eines Objektes als einem

⁴² ND, S. 186.

⁴³ Ebd., S. 204.

⁴⁴ Ebd., S. 203.

kritisch herzustellenden [was ‚Schmerzlosigkeit‘ zur Folge hätte] und seiner Fratze im Bestehenden, seiner Verzerrung durch den Warencharakter“ aus⁴⁵. Damit rekurriert Adorno auf die Marxsche These von der Entfremdung durch die Fetischisierung des Gegenstandes, sobald dieser Ware geworden ist. Die engere Marxsche Interpretation, die diesen Prozeß nur als eine Transformation vom Gebrauchswert zum Tauschwert betrachtet, weitet Adorno aus zur Annahme, daß die Fetischisierung des Objekts ihren tieferen Grund in der Hypostasierung eines politischen Begriffs vom Objekt hat, obwohl es einen solchen im Bereich der Intentionalität nicht geben könne, da ein „positivistischeres Programm“ keine Ontologien zulassen darf. Mit der Ablehnung des Begriffs vom Begriff verläßt Adorno konsequent den Bereich der Wissenschaft und läßt seine Dialektik in eine Kunsttheorie übergehen, in der der Kunstwerkbegriff zum Paradigma für die Frage nach der „Außenseite“ der Dialektik, d. h. für die Frage einer ausdrucksmäßigen Objektivation der Inhalte wird. Kunst wird dabei als ein historischer Ausdrucksprozeß der „kollektiven Subjekte“ begriffen, wo durch die nichtbegriffliche Fragmentarizität und die Transformationen der Schönheitsideale in der „Dynamik“ des künstlerischen Materials selbst dieser Zustand von Unmittelbarkeit herrsche, den die Wissenschaft niemals erreichen könne. Ein Rest von Positivität wäre also hier durch das „kollektive Subjekt der Kunst“ garantiert – womit der Bereich der Wissenschaftstheorie verlassen wird⁴⁶.

Allein, man könnte der fast schon zynischen Meinung sein, daß hier der Priesterbetrug umgekehrt wird. Kunst als Seismograph des gesellschaftlichen Schmerzes, als letzte Bastion wahrer Aufklärung, ist als theoretischer Ausgangspunkt eines Feldzuges gegen die allgemeine Herrschaft zweckrationaler Vernunft wenig geeignet. Denn Dezisionismus – das Argument, mit dem die geschichtsphilosophische Irrelevanz pluralistischer Perspektiven der verblendeten Massen kritisiert wird – kann nicht dadurch überwunden werden, daß man ihn in die Hände weniger legt. Das „reale Leiden“, aus dem die „reale Geschichte“ gewoben sei, kann doch nur dadurch zum Gegenpol gegen den neuen Mythos der instru-

⁴⁵ Ebd., S. 201.

⁴⁶ Vgl. hierzu die kontroverse Position von Jürgen Habermas: „Schließlich verlieren die dominierenden Bestandteile der kulturellen Überlieferung immer mehr den Charakter von Weltbildern, also von Interpretationen der Welt, der Natur und der Geschichte im Ganzen. Die bürgerlichen Ideologien sind bereits Weltbildresiduen . . . Der Fluchtpunkt dieser Erosion der Überlieferung ist inzwischen deutlich geworden: der kognitive Anspruch, eine Totalität wiederzugeben, wird zugunsten wechselnder Popularsynthesen einerseits, und zugunsten einer Kunst, die entsublimiert ins Leben übertritt andererseits, preisgegeben“. (Über das Subjekt in der Geschichte, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1973, S. 391). Interessant ist die Umwertung der Adornoschen Werte, oder zumindest der Werte seiner Anhänger.

mentellen Vernunft werden, daß es universal ist. Die Volte, die Adorno schlägt, scheint darin zu bestehen, daß er auf der einen Seite die Verblendung mit den Universalisierungstendenzen (bei denen der Blick auf das Einzelne, historisch Spezifische verlorengelange) in Zusammenhang bringt, und deshalb auf der anderen Seite nur partikulären Äußerungen der Kunst, die sich diesem Betrieb widersetzen, die Anwaltrechte für das, was wirklich universell sei, nämlich das Leid, zuspricht. Die unausgesprochene Prämisse hierbei ist, daß jener Gegensatz zwischen dem neuen Mythos und der künstlerischen Artikulation von Leid ein kontradiktorischer sei; es scheint hierbei von vornherein der Weg verstellt, durch eine Suche nach immanenten Entwicklungstendenzen moderner Mythen jene gegenüberstehende Instanz „Kunst“ von ihrer alleinigen Kritikfunktion zu entlasten, (und somit nicht einfach die Überwindbarkeit von Mythen zu hypostasieren), und trotzdem die Sinnfälligkeit und soziale Notwendigkeit von Mythen überhaupt nicht aufgeben zu müssen, ohne gleich zur Reaktion gerechnet zu werden. Dies würde jedoch bedingen, das Substrat von Mythos gegenüber der „Ideologie“, der Verabsolutierung des Instrumentellen, abzugrenzen:

Die Verfechter einer spezifischen Funktion des Mythos⁴⁷, der komplementär zum aufgeklärten Bewußtsein (dem instrumentellen Bewußtsein) als gleichwohl sinnbewahrende Instanz behauptet wird, sind trotz verschiedenen Begriffsgebrauchs von Adornos Motiven nicht so weit entfernt, wie es auf den ersten Blick scheint. Allerdings ist hier eine Differenzierung angebracht, die mittels der Begriffe *Tradition* und *Dogmatik* als Prüfsteinen operieren kann. Die Funktion des Mythos als sinngebender Instanz, die weniger was konkrete Inhalte (Bildungswissen), als was orientierende Hilfen (Orientierungswissen) betrifft, das Bewußtsein von Mensch und Welt prägt, wird einerseits als verlorene Einheit begriffen, andererseits als unterschwellig weiterwirkendes System, das wegen seiner Ersatzlosigkeit sich nicht verdrängen läßt. Es ist sozusagen der echte Mythos im Gegensatz zur Mythisierung der instrumentellen Vernunft. Das Bedürfnis danach, anthropologisierend als Korrelat des Instinktverlustes interpretiert⁴⁸, schlägt sich nieder in dem Angewiesensein der Menschen auf dogmatische Denkformen, die als Identifikations- und Wertungshilfen notwendig sind⁴⁹. Geblieben ist jedoch vom alten Mythos nur das formale Prinzip, und auch nur dessen resultativer Aspekt: Die dogmatischen Denkformen bilden sich heraus im Zuge der Traditionen,

⁴⁷ Die Pro-Argumente sind zusammengestellt bei Pannenberg, a. a. O.

⁴⁸ Vgl. Arnold Gehlen, *Der Mensch*, Berlin 1944, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt/M. 1964, *Anthropologische Forschung*, Reinbeck 1961 bes. S. 69ff.

⁴⁹ Vgl. Erich Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, Wiesbaden 1954.

die etwa in der Festlegung des „Klassischen“, Vorbildhaften ihre Wirkung zeitigen⁵⁰. Dieses Ideal läßt sich jedoch nicht ohne Schwierigkeiten als Modell aufrechterhalten: Regelmäßig wiederkehrende Krisen des Geschichtsbewußtseins führen (als Schutzmaßnahme vor handlungslähmenden Erinnerungen an jüngst Vergangenes) zum Geschichtsverlust. Die Folge besteht in einer Umkehrung des Verhältnisses von Tradition und dogmatischer Denkform: Die dogmatischen Denkformen stehen nun vor (und zum Zwecke) der Begründung neuer Traditionen. Solcherlei Traditionswahl ist dezisionistisch: Die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg ist hierfür exemplarisch.

Der Konflikt besteht dann nicht mehr primär zwischen mythisierter instrumenteller Vernunft und Geschichte, auch nicht mehr zwischen jener und partikulärem Leid, sondern zwischen eben jenem Instrumentalismus und den künstlichen Traditionen, die wegen ihrer „Beliebigkeit“ natürlich unterliegen müssen, wenn es um die Begründung ihrer „Rationalität“ geht. (Hilflose Rückgriffe auf eine gewesene „Natur“ als Abstützungsmaßnahmen bestätigen diese Schwierigkeit.)

Im Blick auf jenen zeitgeschichtlichen Konflikt, dessen Kandidaten – Instrumentalismus vs (dezisionistische) Tradition – gleichermaßen nur einen Verlust artikulieren, und von ihrer Struktur her identisch sind, könnte dann der eigentliche Verlust ins Gesichtsfeld rücken, der früher von den Mythen und ihren Nachfolgern, den universalistischen Systemen abgedeckt war, der der Wertrationalität.

In seinem Aufsatz „Fortschritt“⁵¹ sieht sich Adorno dementsprechend genötigt, die ursprüngliche Position zu modifizieren: War dort der traditionelle Fortschritt gleichgesetzt mit der Expansion der instrumentellen Vernunft, und mußte das kritische Bewußtsein sich aus diesem Zusammenhang herausstellen um ihn kritisch zu reflektieren, um einen wahren Fortschritt gegenüber dem Zwangsmechanismus der Geschichte zu erzielen, so scheint nun ein subtilerer Umgang mit dem Geschichtsbegriff jene Kritik am Fortschritt zu leiten: Die Distanzierung, sei sie nun ein positiver (ideologischer) *Retour a la nature*, oder ein negativer (kritischer) Appell an das was verloren ging, ist nicht so einfach möglich. In der Feststellung, daß die „scheinbare Kontinuität sogenannter geistiger Entwicklungen häufig abreißt“⁵², entweder unter der Parole einer Rückkehr zur Natur, oder, indem bestimmte Vorstellungen dogmatisch kanonisiert

⁵⁰ Vgl. Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, bes. S. 269ff.; P. R. Hoffstädter, *Sozialpsychologie*, Berlin 1965, S. 144; M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, München 1974, S. 106; L. Kolakowski, *Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit*, in: L. Reinisch (Hrsg.), *Vom Sinn der Tradition*, München 1970, S. 1.

⁵¹ Adorno, *Fortschritt*, in: ders., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt/M. 1969, S. 29ff.

⁵² Ebd. S. 46.

werden, läßt sich eine gewisse Innovationsfähigkeit von Orientierungssystemen erkennen: „Schuld hat, neben anderen, zumal sozialen Momenten, daß den Geist der Widerspruch in seiner eigenen Entwicklung schreckt, und daß er ihn, vergebens freilich, zu berichtigen sucht durch Rückgriff auf das, dem er sich entfremdet hat und das er darum als invariant verkennt.“⁵³ Und: „A la longue dürfte im Nachleben geistiger Gebilde ihre Qualität, schließlich ihr Wahrheitsgehalt über ihre jeweilige Avanciertheit hinaus sich durchsetzen, aber selber nur vermöge eines Prozesses von fortschreitendem Bewußtsein.“⁵⁴ Es scheint also eher sinnvoll, jene immanenten Widersprüche, wie sie oben beschrieben wurden, die im Gang des traditionellen Fortschrittes selbst liegen, zu dessen Kritik auszunützen, als aus der Sicht dezisionierter Tradition (Epochalisierung der Geschichte, Perspektivenwahl etc.) bestimmte Elemente dieser Geschichte als mythisch zu klassifizieren. Es scheint erkannt zu sein, daß Kritik einer Basis, einer Instanz bedarf (wie sie Horkheimer fordert), und es scheint, als solle einer dezisionistischen Wahl dieser Basis dadurch entgangen werden, daß sie nicht mehr außerhalb, sondern innerhalb der Geschichte aufgesucht wird. Ein solches Immanenzprinzip muß jedoch seinen Absolutheitsanspruch aufgeben: Denn das „fortschreitende Bewußtsein“, von dem aus ein ideologischer Fortschritt verabsolutierter instrumenteller Vernunft analysiert und kritisiert werden soll, ist selbst ein Moment der Geschichte. Lediglich ein formales Kriterium ist anzugeben: Das Fortschreiten selbst, insbesondere, was sein Implikat, nämlich perspektivisches Denken über mögliche Kontexte hinweg betrifft. Dieses Denken, ein Zugriff, der konträr ist zu der von Herbert Marcuse an der Industriegesellschaft kritisierten Ein-dimensionalität, umschließt im normativen Bereich eine Struktur, die weiter reichen muß als die der bloßen Zuordnung von Mitteln zu gegebenen Zwecken. Es wäre verfehlt, mit Adorno von einer zu fordernden Alternative zu jener Zweckrationalität auszugehen; sinnvoll ist, aufgrund einer immanenten Analyse der Aporien einer Verabsolutierung von Zweckrationalität, insbesondere den Aporien des Zweckbegriffes selbst, die Frage nach Orientierungssystemen, und damit nach Wertrationalität selbst, komplementär zur Ideologiekritik, neu zu formulieren. Dies soll im abschließenden dritten Teil geschehen.

3. Zweck und Wert

Die Alternative, die die kulturphilosophischen Diskussionen zum Thema beherrscht, nämlich diejenige zwischen zweck- und wertrationalem Handeln, hat eine differenzierte Begriffsgeschichte, auf die in diesem Zusam-

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd.

menhang nicht eingegangen werden kann. Ihre eigentümliche Prägung erhielt sie jedoch von Max Weber, von dem ein paradigmatisches Zitat diejenige Problemsituation beschreibt, der sich Kritische Theorie gegenüberfindet: „Vom Standpunkt der Zweckrationalität aus ist Wertrationalität immer, und zwar je mehr sie den Wert, an dem das Handeln orientiert wird, zum absoluten Wert steigert, desto mehr: *irrational*, weil sie ja um so weniger auf die Folgen des Handelns reflektiert, je unbedingter allein dessen Eigenwert . . . für sie in Betracht kommt.“⁵⁵ Diese Dichotomie, die in dem „je mehr, um so weniger“ zum Ausdruck kommt, hat denselben Status wie die umgekehrte Konstatierung Adorno/Horkheimers: Sie ist als pragmatisches Argument plausibel, wissenschaftstheoretisch jedoch nicht einleuchtend. Denn sie steht und fällt mit einer Unabhängigkeitserklärung der Zwecke von den Werten. Auf die Folgen des Handelns abzusehen heißt doch, auf die *gewünschten* Folgen resp. die zu verhindernden Folgen abzusehen, und es mag zutreffend sein, daß vielen historisch kontingenten Subjekten, wenn sie auf die Werte blicken, der Sinn für die Folgen verloren geht, (etwa in der Radikalisierung der Gesinnungsethik) oder umgekehrt, die Verantwortungsethik zum irrationalen Pragmatismus entartet, wenn von ihrem Standpunkt aus, wie Max Weber ja auch selbst anführt, Wertrationalität als irrational erscheint. Wird jenes pragmatische Argument jedoch zum wissenschaftstheoretischen umgedeutet, also die oft anzutreffende *empirische* Nichtvereinbarkeit beider Arten rationalen Handelns in eine *logische* Nichtvereinbarkeit umgedeutet, so entsteht auf der faktischen Ebene das, was Adorno/Horkheimer den Umschlag von Aufklärung in Mythologie nannten. Außerdem entsteht auf der theoretischen Ebene ein Legitimationsdefizit für die Zwecke, deren Findung nur im Rahmen einer deduktiven Abhängigkeit von Oberzwecken noch rational zu führen ist, und deren Letztbegründung schon als irrational betrachtet wird.

Jedoch erweist sich schon im Bereich zweckrationalen Handelns der Glaube an eine deduktive Begründbarkeit von Zwecken – das technokratische Ideal instrumenteller Vernunft – als trügerisch: Er basiert auf der allgemeinen These, daß Zwecke Mittel für übergeordnete Zwecke darstellen können. Doch selbst diese Minimalforderung zu einer relativistischen Zweckbegründung geht fehl, denn sie unterliegt einem Kategorienfehler: Zwecke sind (gewünschte), nicht bestehende Sachverhalte, Mittel sind hingegen Ereignisse (Dinge, Handlungen oder Handlungsschemata). Mit dem Erreichtsein verschwinden die Zwecke, denn die Sachverhalte bestehen – Sätze über den Handelnden, die ihm immer noch den

⁵⁵ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1976, Kap. 1, § 2 (Bestimmungsgrößen menschlichen Handelns), S. 13.

Zweck unterstellen, werden falsch. Die Annahme von Mittel – Zweck – Reihen, eine Grundannahme des technokratischen Entscheidungsideals, ist also ideologisch, weil extensionaler und intensionaler Kontext verwechselt werden, der Mittelbegriff gehört in den extensionalen, der Zweckbegriff in den intensionalen Kontext. Diese immanente Kritik macht um so stärker auf die Notwendigkeit einer Wertdiskussion zur Legitimation von Zwecken aufmerksam⁵⁶.

Andererseits ist die Skepsis der Zweckrationalisten gegenüber einem Wertbegriff, der unter Werten reale, wenn auch abstrakte Entitäten sieht, zu verstehen. Paradigmatischer Gegenstand der Kritik ist Schelers Ethik, nach der „die Gesinnung . . . eine vom Erfolge unabhängige Wertmaterie in sich [einschließt]“⁵⁷. Schelers Ethik (und zahlreiche verwandte) bestehen jedoch aus gegenständlichen Aussagen über Werte; sie sind ungeeignet, Ableitungen zu liefern, in denen Zwecke als wünschenswert und als erstrebenswert erwiesen werden. (Naturalistischer Fehlschluß).

Wenn man demgegenüber argumentiert, daß Werte sich ja in Zwecken konkretisieren, und somit mittelbar über Zwecke entschieden werden könne, ist dem die oben erwähnte Hegelsche Denkfigur entgegenzuhalten, daß die Konkretisationen noch nichts über das An sich als reale Möglichkeit aussagen, d. h. daß hier empirische Konkretisationen allenfalls über Schwierigkeit oder Leichtigkeit, sie selbst durchzuführen, Rückschlüsse erlauben, nicht jedoch über das wie auch immer geartete Wesen der Werte. Weimarer Zustände widerlegen genausowenig Demokratie wie der Stalinismus sozialistische Staatssysteme. Dieses Problem stellt sich jedoch nur, wenn man unter Zwecken jene idealen Größen annimmt, Größen, die es erlauben, sie einerseits der zweckrationalen Diskussion zu entziehen, und andererseits ihnen jene unbestimmte Rechtfertigung (im Sinne „negativer Utopien“) zurechtzulegen, aufgrund derer Defizienz als Medium zu interpretieren ist, das *per se* über sich hinausweist. An dieser Stelle sollte man Adorno genauso wie die Pragmatisten verlassen, und nur noch ihrem Postulat folgen: Wie kann verhindert werden, daß durch die Abhängigkeit der Wertdiskussion von der Wirklichkeit positiv oder negativ die Handlungs- und Reflexionsmöglichkeit verstellt werden kann – im theoretischen Sinne wie im pragmatischen Sinne?

Eine vorsichtige Alternative in der Fassung des Wertbegriffs könnte dem begegnen, eine Fassung, die dann auch der scheinbar mythologischen Hypostasierung des Zweckrationalen entgehen kann: Wenn Werte als

⁵⁶ Vgl. hierzu zuletzt: Theodor Ebert, *Zweck und Mittel. Zur Klärung einiger Grundbegriffe der Handlungstheorie*, in: *Allg. Zs. f. Phil.* 2/1977, S. 21 ff.

⁵⁷ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Ges. Werke Bd. 2, Bern 1954, S. 135.

Funktionen über mögliche Welten aufgefaßt werden, die diesen jeweils Mengen gewünschter Sachverhalte (= Zwecke) zuordnen, so ist zunächst dem Vorwurf der Eindimensionalität, der gegen die Verabsolutierung von Zweckrationalität gerichtet wird, zuvorgekommen, der Eindimensionalität einer zu kritisierenden Zweckrationalität, die über einem *einzigem* Kontext verabsolutiert wird. Werte sind dann „Spielraum für die Bildung möglicher Absichten“ (Scheler). Auch wird durch die daraus resultierende Fassung des Zweckbegriffs nicht Wirklichkeit im Sinne des alten Mythos zur Verstellung der Möglichkeit. Vielmehr wird die Reflexion über Möglichkeiten zum beherrschenden Thema der Wertdiskussion, einer Diskussion, die mit flexiblen, offenen Zweckbegriffen zu operieren hätte. Ist bei Adorno jene Offenheit rein negativ bestimmt – als wisse man nur intuitiv, wie es *nicht* sein soll – so lassen sich unter Anwendung jenes Wertbegriffs differenziertere Kriterien angeben. Jene funktionale Fassung des Wertbegriffs bedeutet: Ein solcher muß qua Begriff erlauben können, auf mögliche Kontexte aktualisierbar zu sein (sonst ersetzt man ihn durch den Zweckbegriff). In ihm liegt also ein Universalisierbarkeitskriterium, das zumindest negativ die Fixierung auf das Bestehende verhindert. Es liegt sozusagen in der Natur menschlicher Intentionalität, daß sie sich auf denkbare mögliche Zustände richtet. Durch eine solche (negativistische) Fassung eines formalen Naturrechts wird verhindert, daß eine wertrationale Rechtfertigung für Handlungen, die ihren Sinn nur in *einem* Kontext haben, wie „Versprechen nicht einlösen“, „Lügen“ etc. gegeben werden kann, weil dies die Kompetenz der Subjekte, Handlungen überhaupt, Wertvorstellungen in weiteren möglichen Kontexten, zu aktualisieren, nicht mehr zulassen würde. Andererseits können mit diesen negativen Abgrenzungskriterien keine positiven Ziele gerechtfertigt werden. Für diese ist ein anderes Verfahren als die wenn auch unzulängliche Operationalisierung der Entscheidungsfindung im demokratischen Prozeß nicht in Sicht⁵⁸.

Aber auch für die positive Zielfindung läßt sich ein „zweckrationaler Mythos“ resp. ein „kritischer Mythos“ über ihn vermeiden. Die Verabsolutierung der Zweckrationalität, was Adorno als Mythos bezeichnet, äußert sich in zwei Entscheidungsmodellen a) dem dezisionistischen, in

⁵⁸ Der Vermutung, daß jener Argumentation eine *petitio principii* zugrundeliege, dergestalt, daß in der Definition des Wertbegriffes sein normatives Implikat schon enthalten sei, kann mit dem Hinweis begegnet werden, daß nicht eine „Deduktion“ jener Verallgemeinerungsnorm intendiert ist, sondern daß sie quasi als „Faktum der praktischen Vernunft“, als naturrechtliche Prämisse angenommen wird, mit dem Unterschied, daß sie entsprechend der Instinktfunktion bei den Tieren formal gefaßt ist; sie hat denselben logischen Status wie die Gehlensche These vom Mensch als „Mängelwesen“ (s. o.); was dort Institutionen an Begründung erbringen sollen, wird hier dem Wertbegriff selbst abgefordert.

dem das zweckrationale Entscheidungspotential in den Dienst nicht weiter rational legitimierbarer Wertentscheidungen gestellt wird, oder b) im technokratischen, wo die Wertentscheidungen nur „fiktiv“ sind, da die Sachzwänge eine Eigendynamik entwickelt haben. Die Alternative, einem Habermasschen Hinweis folgend⁵⁹, liegt darin, daß im pragmatischen Entscheidungsmodell a) der Möglichkeitsspielraum realistischer Wertentscheidungen durch zweckrationale Kompetenz ermittelt wird, und b) die wertrationalen Entscheidungen daraufhin abzielen, in welche Richtung jene Kompetenz ihre Bemühungen konkretisieren soll. Allerdings ist hierdurch die wertrationale Entscheidungskompetenz ihres Legitimationsdefizites keineswegs entkleidet, kann also nur operationalisiert werden durch den demokratischen Prozeß. Denn eine negative Utopie im Sinne Adornos müßte sich trotz pragmatischer Plausibilität immer die Frage stellen lassen: Utopie wessen – eines korrumpierten Proletariats, einer korrumpierten Liberalität, oder eines, der diese Korruption, oder das Mythische-Eindimensionale, als durchschaut zu haben angibt, eines neuen Priesters?

Zusammenfassung

- der „neue Mythos“ der Zweckrationalität, der die Möglichkeit der Reflexion nicht einschränkt, sondern die Wirklichkeit des Handlungsspielraums von Subjekten, ist kein Mythos, sondern Ideologie. Ihn als Mythos zu bezeichnen, kann jedoch dazu führen, daß er im antiken Sinne einer wird.
- Distanzierung und Stellvertretung bergen zwar pragmatisch die Möglichkeit von Regression (d. h. Abhängigwerden von Sachzwängen), jedoch gleichzeitig theoretisch die Möglichkeit von Reflexion.
- Durch die „Suspension“ des Symbolgebrauchs und der Begriffe gelangt man nicht zu einem bilderlosen Zugang zur verkannten Natur, sondern zu einer echten Regression in den Zustand unmündig-bilderlosen Denkens.
- Mythos ist also weder ein unvollständiges oder irrationales Erklärungsmodell, noch einzig als Orientierungssystem ausreichend gekennzeichnet⁶⁰, sondern ein solches, das die Implikation seiner Nichtreflektierbarkeit durch dogmatische Erklärungen gewinnt. Mythos ist insofern *nicht* Instinktersatz.

⁵⁹ Jürgen Habermas, *Verwissenschaftliche Politik und öffentliche Meinung*, in: ders., *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Frankfurt/M. 1968.

⁶⁰ Vgl. den Beitrag von Odo Marquard in diesem Band.

- Ein Korrelat zum Instinktersatz kann man in einem *negativen*, Kritik und Abgrenzung begründenden, *Naturrecht* gewinnen, das zur Voraussetzung eine Reflexion hat, die die ursprünglichen Funktionen des Instinktes auf die möglichen Kontexte menschlicher Entscheidung bezieht, sowie auf die Möglichkeit der Entscheidung in verschiedenen Kontexten überhaupt; dies ist ein Wertbegriff, mittels dessen ideologische Zwecksetzungen kritisierbar sind.
- Als Chiffre für einen übersubjektiven Verstrickungszusammenhang möge anstelle der Götter des Mythos oder anstelle der Fetische der Ideologie jene Moira der Griechen treten, jenes Resultat kollektiver Interaktion, das nur durch eine solche⁶¹, und nicht durch eine Einzelhandlung beeinflusst werden kann, und dessen Nichtberücksichtigung schlechter „Zufall“ oder das „Schicksal“ genannt wird:
 „Weh! Wie beschuldigen doch die Sterblichen immer uns Götter!
 Von uns komme das Übel, so sagen sie, während sie selber
 Leiden sich schaffen durch eigene Freveltat wider das Schicksal!“⁶²

⁶¹ Vgl. Jean Paul Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbeck 1967, S. 67ff. (Von der Serie zur Gruppe), sowie Buch 2.

⁶² Ilias, 19. Gesang, Vers. 86ff.