

Historischer Materialismus und Antisemitismus.

Ideologiekritik bei Marx Adorno Horkheimer
und Kurt Lenk

HELMUT KÖNIG

EINLEITUNG

Im Werk von Kurt Lenk spielen Fragen und Probleme der Ideologiekritik eine zentrale Rolle. Dafür stehen vor allem die bedeutende Monographie *Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik* (1972), der Textband *Ideologie*, der 1961 erstmals und 1984 in der 9. Auflage erschien, und ferner die jüngst veröffentlichte Aufsatzsammlung *Von Marx zur Kritischen Theorie. Dreißig Interventionen* (2009). Der gemeinsame Nenner dieser Studien ist die Auffassung, daß Ideologiekritik die vornehmste Aufgabe aller Gesellschaftstheorie und Sozialwissenschaft zu sein hat. Diese Auffassung verteidigt Lenk energisch gegen die Wissenssoziologie und alle Spielarten des Positivismus, die sich in seinen Augen der „ideologiepolitischen Instrumentalisierung“ (Lenk 2009: 5) zentraler Kategorien der kritischen Gesellschaftstheorie wie Macht, Herrschaft, Elite, Masse schuldig machen.

Lenk verbindet das Vorhaben der Ideologiekritik vornehmlich mit Marx und der Kritischen Theorie von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. Hinter der Berufung auf diese beiden Quellen drohen freilich die Formveränderungen und der Substanzverlust zu verschwinden, den die Ideologiekritik auf dem Weg von Marx zur Kritischen Theorie erfahren hat. Die Veränderung besteht, kurz gesagt, darin, daß die

Ideologiekritik bei Marx in die Theorie des historischen Materialismus eingebettet ist, während sich Horkheimer und Adorno im Laufe ihrer Theorieentwicklung dazu gezwungen sehen, sie daraus nach und nach herauszulösen. Was durch diese Veränderung mit der Ideologiekritik passiert, ist aber keine Marginalie, sondern betrifft den Kern des ideologiekritischen Unternehmens. Sowohl der Ton wie der Gehalt verändern sich. Die Kritik der Ideologie kann nicht mehr mit der Gewißheit vorgetragen werden, daß sie nur das auf Begriffe bringt, was sich an Fortschritt in den sozialen Kämpfen Bahn bricht. Die Kritik verliert den Boden unter den Füßen, sie hat keine Adressaten und Bündnispartner mehr, ist nur noch auf sich selbst gestellt und bekommt die defensiven und melancholischen Züge eines unglücklichen Bewußtseins.

Ich möchte im folgenden zeigen, daß es die Beschäftigung mit dem Thema Antisemitismus ist, die bei Adorno und Horkheimer den angedeuteten Übergang bewirkt. Vor allem am Inhalt und an der Entstehungsgeschichte der *Elemente des Antisemitismus*, des fünften und vorletzten Kapitels der *Dialektik der Aufklärung*, wird das sinnfällig. Der Antisemitismus, wie er dort abgehandelt wird, ist gleichsam der Sprengsatz, der die Marxsche Ideologiekritik und den darin behaupteten Vorrang der Kritik der politischen Ökonomie zum Einsturz bringt.

I. DIE „SCHICKSALSFRAGE DER MENSCHHEIT“

Die *Elemente des Antisemitismus* sind im Sommer 1943 entstanden. Die erste Ausgabe der *Dialektik der Aufklärung* erschien 1944 unter dem Titel *Philosophische Fragmente* in Form eines hektographierten Typoskripts des Instituts für Sozialforschung in einer Auflage von ca. 500 Exemplaren, die Adorno und Horkheimer gezielt verteilten. Die erste Verlagsausgabe des Buches erschien 1947 unter dem Titel *Dialektik der Aufklärung*. Das Buch fristete jahrelang ein Schattendasein und wurde kaum rezipiert. Das änderte sich erst Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts, als das Buch plötzlich als Raubkopie eine weite Verbreitung fand und zu einem viel gelesenen und viel diskutierten Text avancierte. Im Jahre 1970 erschien dann eine neue Verlagsausgabe des Buches.

Die Entstehungs- und Vorgeschichte des Buches und der *Elemente* ist kompliziert: Ende 1942 war das erste Kapitel des Buches abgeschlossen. Weitere Teile lagen in Entwürfen vor, und Adorno hatte

einen Exkurs über die Interpretation der Odyssee Homers fertiggestellt. Auch Aphorismen und Teile eines Anthropologie-Kapitels waren konzipiert und in ersten Fassungen geschrieben. Eigentümlicherweise gab es nur für das Antisemitismus-Kapitel noch keine Vorarbeiten.

Seit Mitte 1943 nahm dann jedoch die Arbeit am theoretischen Teil der Forschungsprojekte zum Antisemitismus, mit denen das *Institut für Sozialforschung* seit längerem beschäftigt war, bei Horkheimer und Adorno einen großen Raum ein. Parallel dazu ging die Überarbeitung und Ergänzung der Texte für das Dialektikbuch weiter. Bald kam die Idee auf, die abgeschlossenen Teile des Buches zunächst in mimeographierter Form herauszubringen und in diese vorläufige Fassung auch die theoretischen Überlegungen zum Antisemitismus aufzunehmen.

Das zentrale Ziel des Buches wird in der Vorrede präzise benannt: „Was wir uns vorgesetzt hatten, war tatsächlich nicht weniger als die Erkenntnis, warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt“ (DA: 16). Und über das fünfte Kapitel des Buches heißt es in der Vorrede: „Die thesenhafte Erörterung der ‚Elemente des Antisemitismus‘ gilt der Rückkehr der aufgeklärten Zivilisation zur Barbarei in der Wirklichkeit. Nicht bloß die ideelle, auch die praktische Tendenz zur Selbstvernichtung gehört der Rationalität seit Anfang zu, keineswegs nur der Phase, in der jene nackt hervortritt. In diesem Sinne wird eine philosophische Urgeschichte des Antisemitismus entworfen. Sein ‚Irrationalismus‘ wird aus dem Wesen der herrschenden Vernunft selber und der ihrem Bild entsprechenden Welt abgeleitet“ (DA: 22). Im ersten Satz der *Elemente* wird über den Antisemitismus gesagt, daß er tatsächlich, wie die Antisemiten es propagieren, die „Schicksalsfrage der Menschheit“ (DA: 197) ist.

Nach diesen Sätzen erscheint die Integration der Theorie des Antisemitismus in die *Dialektik der Aufklärung* ganz folgerichtig. In Wirklichkeit war der Prozeß, auf dem das Antisemitismusthema in die *Dialektik der Aufklärung* kam, viel komplizierter und sehr umwegig. Lange Zeit liefen die Arbeit am Dialektikbuch und das Interesse für den Antisemitismus unverbunden nebeneinander her. Wie kann man das erklären? Und wie kam es dann doch noch dazu, daß der Antisemitismus auch in den Augen von Horkheimer und Adorno zur „Schicksalsfrage der Menschheit“ wurde und Aufnahme in die *Dialektik der Aufklärung* fand?

Es gibt mehrere Antworten auf diese Fragen. Mich wird im folgenden die Antwort beschäftigen, die sich auf die Theorie und den begrifflichen Horizont bezieht, in dem sich Adorno und vor allem Horkheimer bis Anfang der 40er Jahre bewegten und in dem der mörderische Antisemitismus der Nationalsozialisten gleichsam nicht vorgesehen und nicht unterzubringen war. Es bedurfte einer längeren Phase des Nachdenkens und der Öffnung für ein ganz anderes Paradigma der Theorie, bevor Horkheimer und Adorno in der Lage waren, den Antisemitismus in das Zentrum ihrer Arbeit zu stellen.

Es hatte vor 1943 bei Horkheimer und Adorno durchaus eine Reihe von sporadischen Annäherungen an das Thema des Antisemitismus gegeben. Freilich hat man den Eindruck, daß auf jeden entsprechenden Vorstoß ziemlich schnell wieder ein Rückzug folgte. In einem eigentümlichen Wechsel von Anziehung und Zurückschrecken wurde der Antisemitismus in immer neuen Anläufen gleichsam umkreist. Horkheimer berichtet in seinem Einleitungskapitel zu dem von dem Psychoanalytiker Ernst Simmel herausgegebenen Sammelband über den Antisemitismus, daß ihm bereits 1930 die Dringlichkeit des Antisemitismusthemas deutlich vor Augen stand. Er habe damals oft die Antwort bekommen, „der Antisemitismus sei nur ein Propagandamittel, und Hitler würde, wäre er nur erst an der Macht, bestimmt mit diesem Unsinn aufhören“ (Horkheimer 1944/1946: 364).

Am 15. Februar 1938 schreibt Adorno an Horkheimer: „Es ist kaum mehr daran zu zweifeln, daß in Deutschland die noch vorhandenen Juden ausgerottet werden: denn als Enteignete wird kein Land der Welt sie aufnehmen“ (GS 16: 392). 1939 begann das Institut für Sozialforschung damit, ein Forschungsprojekt über den Antisemitismus ins Auge zu fassen.

Im September 1940, schickte Adorno an Horkheimer „ein paar – noch ganz unformulierte – Gedanken zur Theorie des Antisemitismus“ (GS 16: 760). Es erscheine ihm so, meint Adorno, daß wir „an eine wirklich wichtige Stelle herangekommen sind, nämlich an eine zugleich einheitliche und nicht rationalistische Erklärung des Antisemitismus“ (GS 16: 761). Adorno geht dann dazu über, den Antisemitismus mit sehr frühen Schichten der Zivilisation in Verbindung zu bringen. Die Juden, so meint er, beharrten auf einer nomadischen Existenz, als ihre Umgebung schon sesshaft geworden war. Sie seien deswegen in den Augen der Antisemiten „die heimlichen Zigeuner der Geschichte“ (GS 16: 762) und bedrohen damit die Ideale des zivilisierten Lebens: „Das Bild des Juden repräsentiert das eines Zustands der Menschheit,

der die Arbeit nicht gekannt hat, und alle späteren Angriffe gegen den parasitären, raffenden Charakter der Juden sind bloß Rationalisierungen“ (GS 16: 763). Die Juden weigern sich, die von der Zivilisation geforderten Anpassungs- und Unterwerfungsleistungen zu erbringen. Dem gegenüber ist die Erinnerung an ein „Land, wo Milch und Honig fließen“ die „jüdische Utopie“ (GS 16: 763). Und das Verbot, sich an die nomadische Existenz und an das Land des Überflusses zu erinnern, sei „der Ursprung des Antisemitismus“ (GS 16: 764).

Diese Äußerungen weisen deutlich in die Richtung einer intensiven und radikalen Beschäftigung mit dem Antisemitismus, und eine Reihe der hier angespielten Motive ist später in die *Elemente* eingegangen. Da ist zum einen die Behauptung, daß das Antisemitismusthema die alte marxistische Frage nach dem Proletariat ablöst, da ist zum zweiten die kühne Spekulation Adornos, die den Weg in die Richtung der Ursprünge der Zivilisation beschreitet, und da ist zum dritten die Einsicht, daß der Antisemitismus zum Schlüssel für das Verständnis der Gegenwartsgesellschaft geworden ist und alle anderen Fragen in den Hintergrund drängt.

Dennoch sollte es zwei weitere Jahre dauern, bevor Adorno und Horkheimer das Thema des Antisemitismus in den anspruchsvollen theoretischen Dimensionen, die in den Zitaten angeklungen sind, wieder aufgreifen, fortführen und durchdenken. Der Grund dafür ist, daß die theoretische Rahmung, in der der Antisemitismus zur Sprache gebracht werden soll, noch ganz offen ist. Sehr vereinfacht gesprochen geht es darum, ob die Theorie des Antisemitismus im Kontext der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie entwickelt werden kann oder nicht. Wenn der Antisemitismus als „Schicksalsfrage der Menschheit“ apostrophiert wird, dann ist das mit der Abwendung von der Behauptung verbunden, nach der in der kapitalistischen Ökonomie der Schlüssel für den Zustand der Gesellschaft liegt, – es sei denn, daß sich auch diese „Schicksalsfrage“ noch im Rahmen einer Analyse der Widersprüche des Kapitalismus erklären läßt. Würde man das so sehen können, dann wäre der Antisemitismus nicht mehr als ein „Vorwand“ (DA: 197).

Diese Vorwandthese, die dem ersten Abschnitt der *Elemente* zufolge die Haltung der Liberalen zum Antisemitismus kennzeichnet, wird Anfang der 40er Jahre von Adorno und Horkheimer und vom gesamten *Institut für Sozialforschung* weitgehend geteilt. Nicht nur die Liberalen, sondern auch die an Marx orientierten Wissenschaftler des Instituts und in vorderster Linie Horkheimer sehen im Antisemitismus

tatsächlich im Kern immer noch nur einen Vorwand und ein Instrument, ein Mittel, das es der herrschenden Klasse erlaubt, von der Strukturkrise des Kapitalismus abzulenken und die eigene Herrschaft zu zementieren. So steckt in der Kritik, die Horkheimer und Adorno dann an der Vorwandthese üben, zugleich ein ganzes Stück Selbstkritik.

II. KAPITALISMUS UND ANTISEMITISMUS

Offenbar war eine gewaltige theoretische Anstrengung nötig, um über die Begrenzungen, die die Vorwandthese charakterisieren, hinauszukommen. Wie weit der Weg zu jenen Überlegungen war, die dann in den *Elementen* vorgetragen werden, kann man ermessen, wann man Horkheimers Aufsatz *Die Juden und Europa* (1939) zum Vergleich heranzieht. In diesem Text dominiert noch vollständig die konventionelle marxistische Auffassung. Horkheimer probiert, wenn man es wohlwollend interpretiert, noch einmal die orthodoxen Erklärungsversuche des Antisemitismus durch, – und scheitert damit auf der ganzen Linie.

Horkheimer stellt drei zentrale Behauptungen auf: Erstens ist die totalitäre Ordnung der Erbe der liberalen Ordnung. Im Grunde sind beide ein und das gleiche, bzw. die totale Ordnung ist die „Wahrheit“ der liberalen Ordnung. (Diese Behauptung wird dann später in die erste These der *Elemente* übernommen.) Zweitens ist jegliches Lamentieren der Juden, die jetzt zum Opfer der Ordnung geworden sind, der sie selber einst anhängen, unangebracht. Diese Auffassung Horkheimers drückt sich nicht nur in der Argumentation selber aus, sondern vor allem in dem Ton einer eigentümlichen „Häme“, der zu recht an diesem Text bemerkt worden ist (vgl. Diner 1988: 34). Als drittes kommt die Behauptung hinzu, daß sich der Antisemitismus problemlos aus seiner ökonomischen und politischen Funktion heraus bestimmen und erklären läßt. Für diese Erklärung wiederum liefern die Begriffe der Marx'schen Theorie des Kapitalismus ein angemessenes und hinlängliches Vokabular, auch wenn wir es im zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts nach Auffassung von Horkheimer nicht mehr mit dem Konkurrenzkapitalismus, sondern mit Staatskapitalismus zu tun haben.

Die zentralen Aussagen des Textes, die dann in unterschiedlichen Varianten immer wiederholt werden, sind im Grunde bereits im ersten und zweiten Absatz enthalten. Der erste Satz des Aufsatzes lautet:

„Wer den Antisemitismus erklären will, muß den Nationalsozialismus meinen“ (Horkheimer 1939: 308). Diesen Satz muß man ergänzen mit dem zweiten Satz des zweiten Absatzes, der berühmten Sentenz, die zur Zeit der 68er Bewegung in der Bundesrepublik eine so große Rolle spielte: „Wer aber vom Kapitalismus nicht reden will, sollte auch vom Faschismus schweigen“ (Horkheimer 1939: 308f.). So wie der Antisemitismus auf den Nationalsozialismus verweist, so verweist der Nationalsozialismus auf den Kapitalismus. Und der Kapitalismus wiederum ist mit den Begriffen der Analyse von Marx vollkommen angemessen zu beschreiben.

Es ist für die Behauptung des Vorrangs der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie nicht entscheidend, ob der Kapitalismus einen Gestaltwandel durchlaufen hat oder nicht. Das war im Institut für Sozialforschung seinerzeit heftig umstritten (vgl. Dubiel/Söllner 1981). Franz Neumann behauptete in seiner Studie *Behemoth* (1942), daß der Nationalsozialismus im Kern mit den klassischen Begriffen und Konzepten der marxistischen Kritik der politischen Ökonomie analysiert werden kann, also den Gesetzen der Mehrwertproduktion, des Marktes, der Konkurrenz, der Krisendynamik gehorcht. Nach Neumann spielen die Juden im Nationalsozialismus die klassische Rolle des Sündenbocks und der Ablenkung. Der Antisemitismus erfüllt mithin eine leicht erklärbare ökonomische und politische Rolle: Er ist einfach ein gut einsetzbares Mittel zur Stabilisierung der bürgerlichen Herrschaft und zur Sicherstellung des Profits. Und Neumann ist sich sicher, daß die Juden deswegen auch niemals zur Vernichtung freigegeben werden können.

Horkheimer schließt sich dieser ökonomischen Analyse Neumanns nicht an. Er favorisiert stattdessen mit Friedrich Pollock die Behauptung, daß der Kapitalismus in das Stadium des Staatskapitalismus eingetreten ist und auf diesem Wege die Krisendynamik außer Kraft gesetzt hat. Damit verabschiedet sich Horkheimer zugleich von der Überzeugung, daß der Kapitalismus seine Widersprüche niemals in den Griff bekommen kann und unvermeidlich seinem Untergang entgegengeht. Im Blick auf die Erklärung des Antisemitismus und die Rolle der Juden markiert diese Behauptung aber noch keine große Verschiebung. Jedenfalls ist weder für die Anhänger der These vom Konkurrenz- noch für die Anhänger der These vom Staatskapitalismus der Antisemitismus die „Schicksalsfrage der Menschheit“, – allenfalls ist der Antisemitismus gleichsam die Begleitmusik, die ideologische Rationalisierung der Liquidierung des jüdischen Handels, der Sphäre der

Zirkulation generell, die den staatsmonopolistischen Kapitalismus charakterisiert.

Wie man es auch dreht und wendet: Der Aufsatz *Die Juden und Europa* ist begrifflich und theoretisch außerordentlich dürftig, – was bereits Gershom Scholem in seinem letzten Brief an Walter Benjamin im Februar 1940 heftig kritisierte (vgl. Benjamin/Scholem 1980: 318ff.). Der Text hat zwar im Vergleich zu den früheren Aufsätzen Horkheimers einen apodiktischen, harten, weniger diskursiven Ton, und man kann darin ein deutliches Anzeichen dafür sehen, daß Horkheimer anfängt, die heraufziehende Katastrophe in Europa kompromißlos und mit deutlicherem Bewußtsein für die damit einhergehende Zäsur zur Kenntnis zu nehmen. Aber im Blick auf den Antisemitismus demonstriert der Text eine in der Tat schwer verständliche Oberflächlichkeit, Ratlosigkeit und Gedankenlosigkeit (vgl. Traverso 1997: 191f.).

Nun ist die ökonomistische Lesart des Antisemitismus, die *Die Juden und Europa* charakterisiert, auch in den *Elementen* noch nicht verschwunden und an vielen Stellen dort durchaus präsent. Aber es schieben sich nun doch Deutungen in den Vordergrund, die nicht dem Umkreis der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie entstammen, sondern in das weite Feld der Vernunft-, Kultur- und Zivilisationskritik hineingehören. Die Theoriereferenzen sind nicht mehr die Marxsche Ökonomie- und Ideologiekritik, sondern Freud und Nietzsche, also Psychoanalyse, Kultur- und Moralkritik. Die zentralen Begriffe sind nicht mehr Mehrwertproduktion, Wertformanalyse, Kapitalakkumulation, Ausbeutung, sondern Projektion, Verdrängung, verleugneter Wunsch, Magie, Opfer, Paranoia. An die Stelle der Kapitalismusanalyse tritt die Wendung auf das Weltbild der Antisemiten und seine Logik. Der antisemitische Wahn kann in keiner Weise mehr aus dem Akkumulationsgesetz des Kapitals abgeleitet werden. Vor allem dort gehen die Analysen der *Elemente* weit über Marx hinaus, wo sie die religiösen und archaischen Ursprünge des Antisemitismus einbeziehen. Die „philosophische Urgeschichte des Antisemitismus“ (DA: 22), die Adorno und Horkheimer entwerfen, geht bis in die Zeit einer grauen Vorgeschichte zurück, in der natürlich weder von Kapitalismus noch von Liberalismus auch nur im entferntesten die Rede sein kann.

Die Juden werden gehaßt, so behaupten die *Elemente*, weil sie insgeheim beneidet werden. In den Augen der Antisemiten verkörpern sich in ihnen so beneidenswerte Qualitäten wie Reichtum „ohne Arbeit“ (DA: 229), „Glück ohne Macht“ (DA: 202), „Heimat ohne

Grenzstein“ (DA: 229) und „Religion ohne Mythos“ (DA: 229). Auf der anderen Seite sind die Juden in den Augen ihrer Feinde aber zugleich auch die Protagonisten der Aufklärung und der gesellschaftlichen Modernisierung. Die Antisemiten haben offenbar keine Mühe damit, die Juden sowohl mit der Aufklärung wie mit deren Gegenteil zu identifizieren.

Weitere Einzelheiten der dichten und komprimierten Überlegungen der *Elemente des Antisemitismus* kann ich hier nicht ausführen. Festzuhalten ist in unserem Zusammenhang vor allem, daß sich Horkheimer und Adorno von den „bündig rationalen, ökonomischen und politischen Erklärungen“ (DA: 200) in der Deutung der Judenfeindschaft weit entfernen. Der wirkliche Grund für den Antisemitismus liegt nun in ihren Augen nicht mehr in den Gesetzen der kapitalistischen Akkumulation und dem Übergang zum Staatskapitalismus, sondern in der mit Herrschaft und sozialer Kontrolle verknüpften Rationalität und Zivilisation, die sich in der Geschichte der Menschheit unaufhaltsam durchgesetzt hat. Die blinde Wut, die jener unerkannte Zusammenhang von Herrschaft, Rationalität, Zivilisation und Triebunterdrückung erzeugt, bringt „sinnleere Reaktionen“ (DA: 200) hervor, den „läppischen Zeitvertreib des Totschlags“ (DA: 200), dem die Juden zum Opfer fallen. Seine offenbare Sinnlosigkeit wiederum immunisiert den Antisemitismus gegen den Einwand, daß er auf Irrationalismus und Legenden beruht. Der Antisemitismus ist „ein eingeschliffenes Schema, ja ein Ritual der Zivilisation, und die Pogrome sind die wahren Ritualmorde“ (DA: 200). Die Vernichtung der Juden hat keine funktionelle Bedeutung, sie beruht nicht auf einem Nutzenkalkül, sie ist kein Mittel zu einem anderen Zweck. Die Juden werden nicht aus militärischen, politischen oder ökonomischen Gründen ausgerottet, sondern aus reinem Selbstzweck, – es ist eine Ausrottung um der Ausrottung willen. Wir haben es bei der antisemitischen Volksgemeinschaft nicht nur mit einer Gesellschaft von Teufeln zu tun, sondern darüber hinaus und zusätzlich mit einer Gesellschaft von Teufeln, die auch noch den Verstand verloren hat.

III. HISTORISCHER MATERIALISMUS, RELIGION UND KRITIK

In den *Elementen des Antisemitismus* werden anthropologische, soziologische, psychologische, historische und ökonomische Perspektiven miteinander verknüpft. Darin spiegelt sich der Weg von der Kritik der Ökonomie über die Kritik der politischen Herrschaft (wie sie sich in der These vom Staatskapitalismus und in der Behauptung ausdrückt, daß anstelle der bürgerlichen Klasse neuerdings *gangs* und *rackets* die Vorherrschaft übernommen haben), zur Vernunft- und Zivilisationskritik. Wie dieser Weg und seine einzelnen Etappen genau aussehen, kann hier nicht im Detail verfolgt werden. Aber unzweifelhaft ist es so, daß sich Adorno und Horkheimer von der Behauptung eines Vorrangs der Kritik der politischen Ökonomie abwenden und sich in ihren Überlegungen von einer großen Vielfalt von Theorien und Hypothesen anregen lassen.

Wiggershaus (1986) vermutet, daß Benjamins Thesen *Über den Begriff der Geschichte* für diese Abwendung vom ökonomischen und marxistischen Paradigma von zentraler Bedeutung gewesen sind. Demnach versorgte das philosophische Testament Benjamins aus dem Jahre 1940 die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* mit einer Art „Leitstern“ (Wiggershaus 1986: 348), um den herum sich die Themen des Buches organisieren ließen.

Benjamin hatte sich am 26. September 1940 bei der Flucht über die Pyrenäen das Leben genommen. Im Juni 1941 hatte Hannah Arendt an Adorno, den Benjamin zu seinem literarischen Nachlaßverwalter bestimmt hatte, eine Kopie von Benjamins Thesen *Über den Begriff der Geschichte* übergeben. Adorno schickte am 12. Juni 1941 eine Abschrift dieses Textes an Horkheimer und schrieb im Begleitbrief, „daß keine von Benjamins Arbeiten ihn näher bei unseren eigenen Intentionen zeigt. Das bezieht sich vor allem auf die Vorstellung der Geschichte als permanenter Katastrophe, die Kritik an Fortschritt und Naturbeherrschung und die Stellung zur Kultur“ (GS 17: 60). Horkheimer stimmt zu. „Mit Ihnen bin ich glücklich darüber, daß wir Benjamins Geschichtsthesen besitzen. Sie werden uns noch viel beschäftigen und er wird bei uns sein. Die Identität von Barbarei und Kultur [...] hat übrigens das Thema eines meiner letzten Gespräche mit ihm in einem Café beim Bahnhof Montparnasse gebildet“ (GS 17: 86f.).

Vieles spricht mithin dafür, daß die *Geschichtsphilosophischen Thesen* Benjamins tatsächlich bei Horkheimer und Adorno einen großen Eindruck hinterlassen haben. Es ist auch ganz unbestreitbar, daß die Behauptung der Identität von Kultur und Barbarei und die Vorstellung von der Geschichte als einer einzigen Katastrophe in der *Dialektik der Aufklärung* eine große Rolle spielen. Aber dennoch bleiben viele Fragen offen, und vor allem bleibt ein fundamentales Dilemma, auf das uns der Vergleich der *Dialektik der Aufklärung* mit den *Geschichtsphilosophischen Thesen* aufmerksam macht: Wie kann es mit dem Unternehmen einer kritischen Theorie der Gesellschaft weitergehen, wenn die Kritik der politischen Ökonomie und mit ihr der Historische Materialismus die Rolle des Schlüssels für die Analyse der Gesellschaft verloren hat, wenn also die Behauptungen, die sich auf den Gegensatz von Kapital und Arbeit beziehen, der Geschichte der Klassenkämpfe und der selbstnegatorischen Dynamik des Kapitalismus obsolet geworden sind?

Benjamin formuliert zwar in seinen *Thesen* nicht expressis verbis eine Kritik am Historischen Materialismus, sondern nur an den von den Epigonen verschuldeten Vulgarisierungen und Dogmatisierungen. Aber ganz unzweifelhaft ist es zugleich so, daß der Kern seiner Überlegungen darin besteht, den Historischen Materialismus für ergänzungsbedürftig zu halten. Ergänzt werden muß er in seinen Augen durch theologische Elemente, er muß, zugespitzt gesagt, in die Theologie eingebettet werden, nur von dorthier können ihm die Antriebskräfte einer revolutionären Umgestaltung der Gegenwart noch zuwachsen.

Darin steckt für die Anhänger des Historischen Materialismus fraglos eine gewaltige Provokation. Während nach Marx alle Kritik mit der Kritik der Religion beginnt und der Schlüssel für die Kritik „metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken“ (Marx 1867: 85) in der Wertformanalyse liegt, meint Benjamin nun umgekehrt, daß sich der Historische Materialismus mit der Religion verbinden soll, und das keineswegs aus taktischen oder strategischen, sondern aus systematischen Gründen. Benjamin reagiert mit seiner Idee der Verbindung von Historischem Materialismus und Theologie darauf, daß die Überzeugungskraft und das analytische Potential der Kritik der politischen Ökonomie angesichts der totalitären Herrschaftssysteme dramatisch abgenommen und sich alle Hoffnungen auf eine revolutionäre Umwälzung der Verhältnisse angesichts des Hitler-Stalin-Pakts vollkommen zerschlagen haben (vgl. Ryklin 2009). Die theolo-

gische Denkfigur des Messianismus, die Benjamin in seinen *Thesen* ins Spiel bringt, tritt genau in diese Leerstelle ein. Im Unterschied zum marxistischen Revolutionsglauben ist der Messianismus nicht fortschrittsorientiert, er hat mit dem Stand der Produktivkräfte nichts zu tun, die Quelle seiner Dynamik liegt nicht in den Widersprüchen der kapitalistischen Akkumulation, – der Messianismus bezieht seinen Auftrag und seine Kraft vielmehr aus der Erinnerung, d.h. aus der Verpflichtung, die die lebende Generation von den untergegangenen Generationen mit auf den Weg bekommen hat.

Horkheimer und Adorno schließen sich diesem Vorschlag Benjamins nicht an. Aber das Problem, auf das Benjamin reagiert, ist auch ihr Problem. Kann es ohne die Einbettung in eine umfassende, übergreifende und analytisch anspruchsvolle Theorie überhaupt noch die Möglichkeit einer Kritik geben, die diesen Namen verdient? Die Theorie des Antisemitismus ist keine Revolutionstheorie und kann dazu auch niemals werden. Und nach Auschwitz ist eine Weiterführung der Kritik der politischen Ökonomie und der von ihr immer behaupteten Schlüsselposition der Kapitalismusanalyse vollkommen unmöglich geworden.

Tatsächlich haben Adorno und Horkheimer nach der *Dialektik der Aufklärung* und den *Elementen des Antisemitismus* keine systematisch ambitionierte Gesellschaftstheorie mehr betrieben. Ihre Gesellschaftskritik nimmt eher die Form von Essays und punktuellen Interventionen an. Die großen Studien von Adorno sind philosophischen, ästhetischen, musiktheoretischen Fragen gewidmet. Die soziologischen Schriften fügen sich nicht zu einer kohärenten und systematisch anspruchsvollen Gegenwartstheorie. Das hat der großen Wirkung der Kritischen Theorie in der Bundesrepublik keinen Abbruch getan. Im Gegenteil. Die Wirkung von Horkheimer und Adorno beruht gerade darauf, daß sie zu Meistern der Kulturkritik und der kleinen Formen werden. Sie greifen damit auf Verfahren und Intentionen der klassischen Aufklärungsepoche des 18. Jahrhunderts zurück. „Rettung der Aufklärung ist unser Anliegen“, so umschreibt Horkheimer in einer internen Diskussion mit Adorno im Jahre 1946 das Selbstverständnis, das für sie nach ihrer Rückkehr nach Frankfurt leitend geworden ist (Horkheimer/Adorno 1946: 598).

Immer wieder kreisen ihre Überlegungen nun um das zentrale Thema, das bereits die *Dialektik der Aufklärung* und die *Elemente des Antisemitismus* motiviert hatte, also um die barbarische Herrschaft des Nationalsozialismus und die Vernichtung der europäischen Juden.

Adorno (1966: 358) beschreibt dieses Grundmotiv ihres Denkens in der *Negativen Dialektik* mit den Worten: „Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“ Der Historische Materialismus tritt nun vollkommen in den Hintergrund.

Freilich bleibt die alte Vorstellung der Einbettung aller Kritik in eine umfassende und übergreifende Perspektive, wie sie einstmal die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie geboten hatte, durchaus bestehen. Zum einen lebt sie fort in den immer wiederkehrenden Hinweisen auf den Vorrang der objektiven ökonomischen Faktoren vor den subjektiven. In schöner Regelmäßigkeit werden diese Hinweise vor allem in jene Texte eingestreut, in denen Fragen des Autoritarismus, des Charakters, der Vorurteile oder die Psychoanalyse Freuds und ihre Weiterentwicklungen das Thema sind. Die Zustände der menschlichen Seele sind immer etwas Abgeleitetes, Sekundäres, nichts, das man ausreichend analysieren kann, wenn man nicht den Blick auf den „objektiven Geist“ ausdehnt und den Vorrang des Ökonomischen und der verdinglichten gesellschaftlichen Verhältnisse berücksichtigt. Freilich begnügen sich Adorno und Horkheimer stets mit diesen Hinweisen, nirgendwo folgt aus ihnen der Versuch, sie in eine ökonomisch informierte systematische Gesellschaftstheorie zu überführen.

Wichtiger und aufschlußreicher aber ist der zweite Punkt, in dem jener alte Anspruch unmittelbar fortlebt, daß jede Kritik aufs Ganze zielen muß und die einzige Veränderung, die wirklich zählt, die Umwälzung der gesamten Lebensverhältnisse ist. Mit dieser auf das Ganze abzielenden Intention hatte Horkheimer den Kritikbegriff bereits in seinem berühmten Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* (1937) verbunden und damit die kritische von der traditionellen Theorie, die sich kleinteilig bei dieser oder jeder Einzelheit aufhält, unterschieden (vgl. Bittner 2009). Die kritische Theorie, so will es Horkheimer, kann sich nicht damit begnügen, Teilbereiche und Details zu kritisieren, in Frage zu stellen und Verbesserungsvorschläge zu unterbreiten, sondern sie zielt aufs Ganze, das nach dem berühmten Wort von Adorno (1951: 57) das Unwahre ist und deswegen der radikalen Umwälzung und Transformation bedarf.

Jetzt wird dieser Anspruch von Horkheimer und Adorno aber nicht mehr mit den revolutionären Ansprüchen des Historischen Materialismus in Verbindung gebracht, sondern mit der Religion. Man kann das für eine späte Wirkung der *Geschichtsphilosophischen Thesen* von

Benjamin halten, obwohl, soweit ich sehe, diese Verbindung von Horkheimer und Adorno selber nirgendwo gezogen worden ist. Horkheimer übernimmt den religiösen Impuls vielmehr von seinem Freund Paul Tillich und greift von dessen Gottesbegriff die Intuition und die Aufforderung auf, sich nicht mit der gegenwärtigen Einrichtung der Welt abzufinden (vgl. Horkheimer 1961, 1967). Auf diese Weise versucht Horkheimer eine genuin religiöse Triebkraft für die Fortsetzung der kritischen Gesellschaftstheorie in Anspruch zu nehmen.

Adornos Bezug auf die Religion geht weit über diese Anleihe hinaus. Am deutlichsten kommt das im letzten Aphorismus der *Minima Moralia* (1951: 333f.) zum Ausdruck, in dem Adorno schreibt: „Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird.“

Nach Adorno verlangen Philosophie und Kritik also nach einer Erlösungsperspektive, die von sehr weit außerhalb auf die Welt blickt. Alles andere ist für ihn unzulänglich, bloße Deskription, bloße Technik, oder, mit der Unterscheidung von Horkheimer gesprochen, traditionelle Theorie. Die Gegenwart leidet aber nicht daran, daß das eine oder andere verbesserungsbedürftig wäre, sondern wir leben insgesamt in einem Zustand, für den nur das Attribut der Falschheit angemessen ist. Das ganze Ausmaß dieser Falschheit wird im Lichte der Erlösung sichtbar.

Der Begriff der Erlösung, mit dem Adorno hier arbeitet, ist zweifellos religiös und theologisch, und im Begriff des Messianischen Lichts wird dieser Bezug noch einmal unterstrichen. Oben habe ich die große Resonanz, die Adorno und Horkheimer in der Bundesrepublik gefunden haben, mit ihrer Vorliebe für die kleine Form in Verbindung gebracht. Vielleicht muß man aber zur Erklärung die religiöse Grundierung ihrer Haltung hinzunehmen. Vermutlich ist es diese eigentümliche Mischung aus Realismus und desparater Hoffnung, aus detailversessener Präzision und dem Zug ins große Ganze, aus Unermüdlichkeit der kritischen Anstrengung und dem Bewußtsein der Vergeblichkeit, also alles in allem eine tragische Haltung, die die Kritische Theorie

von Adorno und Horkheimer für die jüngere Generation der Bundesrepublik in den 60er Jahren so attraktiv gemacht hat. In ihren extremen Zügen ist diese Kritik nahe an jenem Umschlag in den apokalyptischen Erlösungsglauben, in dem es der Welt nur recht geschieht, wenn sie zugrunde geht. Dann wird die ganze Welt zum Inbegriff der Falschheit, von der wir erlöst werden müssen, sie ist dann das, von dem es in einer Bach-Kantate heißt: „Du falsche Welt, dir traue ich nicht.“

Neben der Religion gibt es bei Adorno aber noch zwei weitere Dimensionen, auf die er sich für seine Sehnsucht nach einer radikal veränderten Welt stützt: die Kunst und das Märchen (vgl. König 2008: 167ff.). Daß in der Kunst immer das „Bild von Seligkeit“ (Adorno 1970: 412) enthalten ist, hat Adorno in seiner *Ästhetischen Theorie* breit ausgeführt. Die Beziehung auf den Geist der Märchen und seine Lösungsversprechen erfolgt eher beiläufig und ist nirgendwo ausführlicher dargelegt worden. Der Kraftquell, der den Märchen entspringt, beruht in deren Versprechen, daß die Gewalt der Vergangenheit angehört. Märchen trösten, aber verklären nicht. Sie drücken den wehmütigen Wunsch aus, „daß aus den Figuren des Scheins einmal doch, scheinlos, die Rettung hervortrete“ (Adorno 1951: 157).

Vielleicht geht auch die Inanspruchnahme des Märchens auf Benjamin zurück. In seinem Aufsatz *Der Erzähler* (1936) jedenfalls finden sich einige bedeutsame Überlegungen, in denen Benjamin den Märchengeist mit der Befreiung von der Not des Mythos in Verbindung bringt. Vor allem spricht aus den Märchen das Vertrauen auf eine Natur, die auf der Seite des Menschen steht, die ihm hilft, die Konflikte, in die er gerät, zu bestehen und den Bann, der auf ihm liegt, zu lösen. „Das Märchen gibt uns Kunde von den frühesten Veranstaltungen, die die Menschheit getroffen hat, um den Alp, den der Mythos auf ihre Brust gelegt hatte, abzuschütteln. Es zeigt uns in der Gestalt des Dummen, wie die Menschheit sich gegen den Mythos ‚dumm stellt‘; es zeigt uns in der Gestalt des jüngsten Bruders, wie ihre Chancen mit der Entfernung von der mythischen Urzeit wachsen; es zeigt uns in der Gestalt dessen, der auszog das Fürchten zu lernen, daß die Dinge durchschaubar sind, vor denen wir Furcht haben; es zeigt uns in der Gestalt des Klugen, daß die Fragen, die der Mythos stellt, einfältig sind, wie die Frage der Sphinx es ist; es zeigt uns in der Gestalt der Tiere, die dem Märchenkinde zu Hilfe kommen, daß die Natur sich nicht nur dem Mythos pflichtig, sondern viel lieber um den Menschen geschart weiß. Das Ratsamste, so hat das Märchen vor Zeiten die Menschheit gelehrt, und so lehrt es noch heute die Kinder, ist, den

Gewalten der mythischen Welt mit List und mit Übermut zu begegnen. [...] Der befreiende Zauber, über den das Märchen verfügt, bringt nicht auf mythische Art die Natur ins Spiel, sondern ist die Hindeutung auf ihre Komplizität mit dem befreiten Menschen“ (Benjamin 1936: 458).

Den religiösen und utopischen Energien in den späten Schriften von Horkheimer und Adorno schließt sich Kurt Lenk nicht an. Generell wird die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Kritik im posttotalitären Zeitalter, in dem sich die Gewißheiten des Historischen Materialismus verflüchtigt haben, von ihm kaum aufgegriffen und beleuchtet. Es kann aber in meinen Augen kein Zweifel sein, daß davon auch der Ideologiebegriff und die Ideologiekritik zutiefst tangiert sind. Der Ideologiebegriff bei Marx ist an drei Elemente gebunden. Erstens beinhaltet er die Auffassung, daß alle Widersprüche und alles falsche Bewußtsein auf den Grundwiderspruch von Kapital und Arbeit zurückgeführt werden müssen. Zweitens ist Ideologiekritik für Marx im strengen Sinn immer die Kritik der widersprüchlichen Wirklichkeit und damit die Kritik jener Auffassungen, die diese Wirklichkeit zur einzig möglichen Realität idealisieren und deren innere Widersprüche eskamotieren. Im Idealfall werden diese beiden Punkte vom Kritiker auf einmal erledigt. Ein solcher Idealfall ist Marx mit seiner „Kritik der politischen Ökonomie“. Denn damit ist einerseits die Kritik der klassischen ökonomischen, ideologischen Lehren von Smith, Ricardo u.a. gemeint und in eins damit und gleichzeitig die Kritik des realen Kapitalismus mit seinen Ausbeutungsverhältnissen. Drittens schließlich trägt die Ideologiekritik nicht irgendwelche äußeren Normen und Werte als Maßstäbe an die Wirklichkeit heran, sondern kann sich in praktischer Absicht immer mit starken Elementen dieser Wirklichkeit, die bereits von sich aus zu deren Veränderung drängen, verbünden.

Alle drei Annahmen sind schon für die Kritische Theorie fragwürdig geworden (vgl. allgemein zur gegenwärtigen Diskussion über Ideologiekritik Jaeggi 2009). Daß der Vorrang der Kritik der politischen Ökonomie für Horkheimer und Adorno mit der Erfahrung des Antisemitismus und der Vernichtung der europäischen Juden hinfällig geworden ist, habe ich zu zeigen versucht. Zugleich damit hat aber die bürgerliche Gesellschaft gleichsam alle Versuche eingestellt, ihr Selbstbild und ihr Selbstverständnis noch auf anspruchsvolle Begriffe zu bringen, an die das ideologiekritische Unternehmen anknüpfen könnte, um sie als wahr und zugleich falsch zu kritisieren und weiterzutreiben. Und schließlich ist es auch kaum noch möglich, auf offensi-

ve soziale Kämpfe zu verweisen, als deren Ausdruck sich eine kritische Theorie der Gesellschaft verstehen könnte.

Es ist nun keineswegs so, daß Lenk diese Punkte nicht sehen und ansprechen würde. Der erste Punkt wird von ihm allerdings unterschätzt. Bei seiner Auseinandersetzung mit *Ideologie und Ideologiekritik im Werk Horkheimers* (1986) spart Lenk expressis verbis Horkheimers Arbeiten zum Vorurteil und zum Antisemitismus aus, weil sie, wie er meint, „methodisch auf einer anderen Ebene liegen“ (Lenk 1986: 116). Das dürfte, wie ich zu zeigen versucht habe, an der Bedeutung der *Elemente des Antisemitismus* doch weit vorbeigehen. Was den zweiten Punkt angeht, daß nämlich die bürgerliche Gesellschaft kaum noch anspruchsvolle Selbstthematisierungen erzeugt, an denen sich die Ideologiekritik entzünden könnte, so wird das von Lenk deutlich in den Blick genommen. „Hatte die klassische Ideologiekritik (von Francis Bacon bis Marx) es noch mit einer bürgerlichen Klassengesellschaft zu tun, deren legitimatorischer Anspruch es nach der Entstehung moderner Nationalstaaten war, sich zu einer Gesellschaft von Freien und Gleichen zu entwickeln, so erhebt ein solches – vom rationalen Tausch abgelesenes – Postulat die heutige westliche Staatengesellschaft kaum mehr. Auch gibt es keinen emphatischen Begriff von bürgerlicher Gesellschaft mehr und dementsprechend auch keinen in sich konsistenten Ideologiebegriff. Beide sind sozusagen ‚verdampft‘. Übrig geblieben ist eine bunte Palette von Etiketten, mit denen das umkleidet wird, was man – einem Markt der Möglichkeiten vergleichbar – wechselweise etwa als postmoderne, multikulturelle, funktional differenzierte, individualisierte, postindustrielle oder auch Erlebnis-, Risiko- oder Informations-, Wissens- und Mediengesellschaft zu nennen pflegt. An entsprechenden Zeitdiagnosen jeglicher Couleur ist also kein Mangel. Woran es allerdings fehlt, ist der Versuch einer begrifflichen Bestimmung, die rechtens Anspruch auf Verbindlichkeit erheben könnte. Denn alle genannten Bezeichnungen sind mehr oder weniger Selbstbeschreibungen oder ‚labels‘, in denen sich bestimmte Sichtweisen und Aspekte ausdrücken, mit denen man sich über jenes X verständigen könne, das einmal Gesellschaft hieß. Diese selbst bleibt dabei jedoch weithin im Dunkeln“ (Lenk 2000: 110f.).

Und auch der dritte Punkt wird deutlich zum Ausdruck gebracht. In *Dialektik bei Marx* (1970: 44) heißt es: „Die Schwierigkeit, Dialektik zu bestimmen, hat jedoch tiefere Ursachen; sie liegen nicht zuletzt auch darin, daß dialektisches Denken sich bei Marx eng verbindet mit der Existenz und der historischen Funktion des Proletariats, das die

bürgerliche Gesellschaft über sich hinausführen sollte. Blicken wir uns heute in den fortgeschrittensten westlichen Industriestaaten um, so entdecken wir zwar eine Fülle von realen gesellschaftlichen Widersprüchen, aber keinen Ansatz zu deren Überwindung. Ohne die Möglichkeit einer Aufhebung der gesellschaftlichen Widersprüche des Spätkapitalismus aber wird der Marxismus allmählich zur bloßen Theorie einer ‚vernünftigen Gesellschaft‘, da ihm so die Perspektive einer künftigen Theorie-Praxis-Einheit abgeht: er wird ‚utopisch‘“ (Lenk 1970: 44). Und einige Seiten später: „Obwohl also Dialektik als Theorie eine Methode des Denkens zur Erfassung der Bewegungsgesetze der Vorgeschichte ist, ist sie ihrer Absicht nach nicht nur eine Denkmethode, sondern Realdialektik, weil die Bewegung der Begriffe nur die bewußt gewordenen Bewegung der Gesellschaft in der Geschichte darstellt und vollzieht“ (Lenk 1970: 51).

Diesem Entwicklungsgang der Dinge gegenüber ruft Lenk immer die Ausgangslage und den Kritikanspruch bei Marx in Erinnerung. Das ist gewiß und zweifellos sehr erhellend. Zugleich entsteht dadurch jedoch der Eindruck, daß der gegenwärtige Zustand eher beklagt als in seinen Konsequenzen für Analyse und Kritik durchdacht wird. Man kann aber der bürgerlichen Gesellschaft schlecht vorwerfen, daß sie es ihren Kritikern so schwer macht. Das wird die herrschenden Verhältnisse nicht sonderlich erschüttern.

Und es wird sie auch nicht sonderlich erschüttern, wenn man ihr gegenüber immer wieder darauf insistiert, wie Lenk das tut, die gegebene Einrichtung der Welt nicht für unabänderlich und ewig zu halten. Es kann kein Zweifel sein, daß darin ein zentraler Impuls der Marx-schen Ideologiekritik festgehalten und fortgeführt wird: „Die zur ‚zweiten Natur‘ erstarrten Verhältnisse, die als menschliche schlechthin erscheinen, will Marx gerade kritisch in Frage stellen“ (Lenk 1970: 50). Wenn man auch zurecht sagen kann, daß, wie oben festgehalten, die bürgerliche Gesellschaft kaum noch anspruchsvolle Theorien ihres eigenen Selbstverständnisses erzeugt, und wenn man zurecht sagen kann, daß sich darin die Erschöpfung ihrer utopischen Gehalte niederschlägt, so gilt das doch zugleich nur mit einer Ausnahme. Sie besteht darin, daß es eigentlich niemanden mehr gibt, der die bürgerliche Gesellschaft für unveränderbar und für das Ende der Geschichte hält. Im Gegenteil: Die kritische Haltung hat sich gleichsam universalisiert, sie besteht in dem universal gewordenen Bewußtsein, „daß nicht alles so bleiben muß, wie es geworden ist“ (Saar 2009: 264). Das Bewußtsein von der Kontingenz der gesellschaftlichen Verhältnisse, ihrer Verletz-

barkeit und Veränderbarkeit hat sich tief in das Selbstverständnis der Gegenwartsgesellschaft eingesenkt. Für unveränderbar hält den Zustand der Welt kaum noch jemand. Daß sich damit gegenwärtig eher Sorgen als Hoffnungen verbinden, steht auf einem anderen Blatt.

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main 1970.
- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt am Main 1973.
- Adorno, Theodor W. (1970): *Ästhetische Theorie*, Gesammelte Schriften Bd. 7, Frankfurt am Main 1972.
- Benjamin, Walter (1936): *Der Erzähler*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. II, Frankfurt am Main 1977.
- Benjamin, Walter (1940): *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. I, Frankfurt am Main 1974.
- Benjamin, Walter/Gershom Scholem (1980): *Briefwechsel 1933 - 1940*, herausgegeben von Gershom Scholem, Frankfurt am Main.
- Bittner, Rüdiger (2009): *Kritik und wie es besser wäre*, in: Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main.
- Diner, Dan (1988): *Aporie der Vernunft. Horkheimers Überlegungen zu Antisemitismus und Massenvernichtung*, in: ders. (Hg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt am Main.
- Dubiel, Helmut/Alfons Söllner (1981): *Die Nationalsozialismusforschung des Instituts für Sozialforschung*, in: Max Horkheimer et al., *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main.
- Horkheimer, Max (1937): *Traditionelle und kritische Theorie*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1988.
- Horkheimer, Max (1939): *Die Juden und Europa*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1988.
- Horkheimer, Max (1944/1946): *Antisemitismus: Der soziologische Hintergrund des psychoanalytischen Forschungsansatzes*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 5, Frankfurt am Main 1987.
- Horkheimer, Max (1961): *Paul Tillich (zum 75. Geburtstag)*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 13, Frankfurt am Main 1989.

- Horkheimer, Max (1967): Religion und Philosophie, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. 7, Frankfurt am Main 1985.
- Horkheimer, Max (GS 16): Briefwechsel 1937 – 1940, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 16, Frankfurt am Main 1995.
- Horkheimer, Max (GS 17): Briefwechsel 1941 – 1948, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 17, Frankfurt am Main 1996.
- Horkheimer, Max/Theodor W. Adorno (1944/1946): Dialektik der Aufklärung, in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften Bd. 5, Frankfurt am Main 1987 (zitiert als DA).
- Horkheimer, Max/Theodor W. Adorno (1946): Rettung der Aufklärung. Diskussion über eine geplante Schrift zur Dialektik, in: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften Bd. 12, Frankfurt am Main 1985.
- Jaeggi, Rahel (2009): Was ist Ideologiekritik? In: Dies./Tilo Wesche (Hg.), Was ist Kritik? Frankfurt am Main.
- König, Helmut (2008): Politik und Gedächtnis, Weilerswist.
- Lenk, Kurt (1970): Dialektik bei Marx, in: ders., Von Marx zur Kritischen Theorie, Münster 2009.
- Lenk, Kurt (1972): Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik, Neuwied und Berlin.
- Lenk, Kurt (1986): Ideologie und Ideologiekritik im Werk Horkheimers, in: ders., Von Marx zur Kritischen Theorie, Münster 2009.
- Lenk, Kurt (2000): Ideologische Kontinuitäten und gesellschaftlicher Wandel, in: ders., Von Marx zur Kritischen Theorie, Münster 2009.
- Lenk, Kurt (2009): Von Marx zur Kritischen Theorie. Dreißig Interventionen, Münster.
- Lenk, Kurt (Hg.) (1961): Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie, 9. Auflage, Frankfurt am Main/New York 1984.
- Marx, Karl (1867): Das Kapital. Erster Band, in: Marx-Engels-Werke, Band 23, Berlin 1969.
- Neumann, Franz (1942): Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933 - 1944, Frankfurt am Main 1988.
- Ryklin, Michail (2009): Requiem auf einen Traum. Walter Benjamin und der Hitler-Stalin-Pakt, in: osteuropa, Heft 7-8: Der Hitler-Stalin-Pakt. Der Krieg und die europäische Erinnerung, Berlin.
- Saar, Martin (2009): Genealogische Kritik, in: Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hg.), Was ist Kritik? Frankfurt am Main.

- Traverso, Enzo (1997): Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah, Hamburg 2000.
- Wiggershaus, Rolf (1986): Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung, Frankfurt am Main.

