

STICHWORTE

23.XI.65⁸⁰

Keine Dichotomie von Theorie und Praxis; Feuerbachthesen nicht so deuten. Nicht gemeint daß Philosophie hinter den Aspekt ihrer Verwirklichung zurückfalle. Auf der einen Seite, d. h. dem Stand der Produktivkräfte nach, wäre es tatsächlich möglicher als je; verhindert durch Produktionsverhältnisse. Aber

1) es darf nicht so gedacht werden, als stünde es der Tendenz nach bevor, wo bei M[arx] die Möglichkeit ist eine gegen den trend. Wer das verkennt, verschreibt sich dem schlechten.

2) es darf aus der Praxis keine Einschränkung des Denkens abgeleitet werden. Brecht und Idealismus. Aber daß der philosophische Idealismus von Lenin nur dogmatisch kritisiert wurde, ist ein Moment der falschen d. h. heteronomen Praxis

3) Interpretieren heißt deuten, nicht notwendig anerkennen. Meine These: Interpretation ist Kritik. Ohne Interpretation in diesem Sinn gibt es gar keine wahre Praxis. M[arx] hat wohl wirklich gemeint, die Philosophen sollten ihre Tätigkeit zugunsten der Politik abgeben.

4) Bei M[arx] ambivalent: einerseits volle wissenschaftliche Objektivität gefordert, andererseits die Philosophie denunziert. Darin ein Problem; aber es ist zu denken.

5) Kein Rückfall in die bloße Kontemplation. Man kann keinen richtigen Gedanken denken, wenn man nicht das Richtige will. Denken selbst ein Moment von Praxis. Die Intention bleibt die Veränderung. – Aber gegen Pseudo-Aktivität. Gegen die zu rasche Frage nach der Praxis, die die Produktivkraft fesselt. Praktisch zu werden vermag wahrscheinlich nur der nicht restringierte Gedanke.

23.XI.65

Meine Damen und Herren, ich habe aus Ihrem Kreis einen mich außerordentlich bewegenden Brief wegen der Fragen erhalten, die sich an das angeschlossen haben, was ich in der letzten Vorlesungsstunde aus Anlaß der Feuerbachthesen sagte und was im übrigen ja anknüpft an gewisse Formulierungen aus der Arbeit »Wozu noch Philosophie« aus den »Eingriffen«⁸¹. Ehe ich auf diesen Brief eingehe (und ich möchte das), darf ich aber vielleicht zunächst noch einmal mit den Erwägungen fortfahren, die ich ja in der letzten Stunde wirklich nur gerade so antippen konnte, so daß sie selbstverständlich viel undifferenzierter ausgefallen sind (wie das in solchen Augenblicken immer der Fall ist), als sie gemeint sind. Ich wollte zunächst einmal ganz einfach sagen, daß, wenn für ein Denken der Zeitkern und der Übergang in die Praxis so entscheidend ist, wie das in der Marxischen Konzeption der Fall ist, – daß man dann nicht gleichsam indifferent in der Theorie dagegen sich verhalten kann, daß der Übergang in die Praxis, so wie er prognostiziert war, nicht erfolgt ist. Man kann nicht den Augenblick des Übergangs – ich hätte beinahe, mit dem Terminus von Kierkegaard oder von Tillich⁸³, gesagt: den Augenblick –, man kann den Augenblick nicht stillstellen, nicht konservieren. Und man kann schlechterdings heute nicht mehr so denken, wie Marx dachte; nämlich: daß die Revolution unmittelbar bevorstünde, – einfach deshalb, weil auf der einen Seite weder das Proletariat damals schon der bürgerlichen Gesellschaft integriert war, noch, auf der anderen Seite, die bürgerliche Gesellschaft schon die ungeheuren Machtmittel, sowohl die realen physischen wie die in einem weitesten Sinn psychologischen, so ausgebildet hatte; beides, in eins mit der zunehmenden Integration, macht heute den Begriff einer Revolution außerordentlich problematisch. Daß auf der einen Seite die Revolution zu einer administrativ eingeführten Zwangsherrschaft wurde, aber auf der anderen Seite die bloße technische Möglichkeit der Atombombe dem gegenüber-

steht – Jürgen von Kempster hat darüber einmal eine sehr interessante Arbeit geschrieben, die ich Sie im »Merkur« nachzulesen bitten möchte⁸⁴ –, dagegen können die Vorstellungen von Praxis selbst nicht indifferent bleiben. Allein schon das ganze Reformismusproblem⁸⁵ bekommt ja dadurch, daß die Möglichkeit einer gewaltsamen Machtübernahme durch das Proletariat etwas, ja, ich möchte fast sagen: rührend Unschuldiges als Idee angenommen hat, – selbst die berühmte und in dem klassischen Marxismus, wie Sie wissen, aufs heftigste angegriffene Idee des Reformismus gewinnt dadurch (um nur auf das Allerdrastischste zu verweisen) einen vollkommen veränderten Stellenwert, als sie damals besessen hat. Und ich wollte zunächst einmal gar nichts anderes, als Sie überhaupt auf diese ganze Problematik aufmerksam machen. Eine Praxis, die unendlich lang vertagt worden ist und ad calendae graecas weiter vertagt werden muß oder völlig veränderte Gestalten annehmen muß, kann nicht länger die Einspruchsinstanz sein, der gegenüber die Philosophie als etwas Veraltetes abzuwerten ist. Ich würde sagen, darüber nachzudenken, warum es nicht geschah und warum es nicht geschehen konnte, – diese theoretische Frage ist nicht zum geringsten Maß der Inhalt einer heute aktuellen Philosophie; nämlich der Inhalt, lassen Sie mich es einmal so ausdrücken, einer dialektischen Anthropologie, die ja sicherlich einen nicht geringen Teil der heutigen philosophischen Problematik ausmacht⁸⁶. Auf der anderen Seite bedarf Philosophie, deren eigener Identitätsanspruch, wie er bei Hegel angemeldet war, dann am Entscheidenden, nämlich am Übergang in die Praxis, scheiterte; in der, der Marxischen Lehre zufolge, das Reich der Freiheit nun wirklich mit dem Reich der Notwendigkeit zusammenfallen sollte,⁸⁷ auch einer äußerst radikalen Selbstkritik und muß sich darauf besinnen, warum all das nicht gelang. – Wenn ich Ihnen in der letzten Stunde die Idee einer Entprovinzialisierung der Philosophie entwickelt habe, dann habe ich nicht zum letzten eben daran gedacht; das heißt eben daran, daß von diesen wirklich entscheidenden welthistorischen Perspektiven die Philosophie

auch und gerade dort, wo sie sich, wie der deutsche Idealismus, als eine Geschichtsphilosophie ausgelegt hat, eigentlich überhaupt keine Kenntnis genommen hat. Wenn ich Ihnen hier vielleicht das Persönliche sagen darf: wenn ich in der Schrift »Jargon der Eigentlichkeit« – auf die ich noch einmal zu sprechen kommen werde – einzelne Vertreter der Philosophie wie zum Beispiel meinen Tübinger Kollegen Bollnow angegriffen habe, indem ich sie zitierte, so habe ich damit nicht etwa einem Affekt gegen die betreffenden Herren Ausdruck verleihen wollen. Ich kenne Herrn Bollnow selbst überhaupt nicht; ich habe ihn nie in meinem Leben gesehen. Sondern ich wollte nur – und Sie tun gut daran, wenn Sie solche Bücher unter diesem philosophischen Aspekt lesen –, ich wollte wirklich nur dabei an ein paar sehr drastischen Modellen Ihnen zeigen, worin nun tatsächlich dieser Provinzialisierung der Philosophie besteht, von dem sie kuriert werden muß. Ich wollte das Gegenteil zur »heilen Welt« fordern, damit die Philosophie wirklich über die Sphäre des erbaulichen Sonntagsgeschwätzes hinaus kommt. Denn sicherlich ist sie in dem sehr wenig erfreulichen Sinn Säkularisierung der Theologie, als sie weithin – und das läßt sich leider schon bei Hegel gelegentlich beobachten – selber in einen Predigerton verfallen ist, den die Theologie, soweit sie fortgeschritten ist, in dieser Weise heute sich gar nicht mehr zutrauen würde.

Nun möchte ich auf jenen Brief des Kommilitonen eingehen. Ich glaube, daß er zum Ausdruck gebracht hat und zwar auf eine sehr schöne und, wie soll man sagen: sehr prägnante Weise, was sicher viele von Ihnen bewegt hat bei den Dingen, die ich gegen Ende der letzten Stunde und nun zu Beginn dieser Stunde angetippt habe. Und gerade weil ich weiß, daß bei sehr vielen hier sehr starke, ja, ich möchte sagen: geistige Affekte angerührt werden, also ihr wirkliches Interesse an der Philosophie angerührt wird, glaube ich, daß ich darauf doch ein bißchen detailliert eingehen soll. Ich möchte zunächst einmal sagen, daß es sicher – und darauf hat jener Brief hingewiesen, aber ich glaube, daß, wenn Sie ein bißchen nachdenken,

Sie mich dessen nicht für verdächtig halten werden –, daß es sicher keine einfache Dichotomie von Theorie und Praxis gibt,⁸⁸ und daß vermutlich ja auch Marx selbst eine solche einfache Dichotomie nicht im Sinne hatte. Und ganz gewiß wären die Feuerbachthesen falsch interpretiert, wenn man sie nun im Sinn eines puren Praktizismus deuten würde. Dagegen spricht ja vor allem die Kritik an der Theorie der absoluten Aktion, unabhängig von der Theorie, die Marx an den verschiedenen anarchistischen Strömungen seiner Zeit geübt hat, deren reinen Aktivismus er ja mit diesem Mangel an Theorie gleichgesetzt hat. Wenn bei Marx von Wissenschaft die Rede ist, so geht da wohl Verschiedenes ineinander; sicherlich zum Teil das naturwissenschaftliche Modell, das ihn in seiner Zeit als Vorbild auch für die Wissenschaft der Gesellschaft mehr bewegte, ihm unmittelbarer vor Augen stand, als es uns heute – oder jedenfalls gerade den nicht konformierenden Richtungen der Soziologie heute – möglich ist. Auf der anderen Seite aber heißt dieser Begriff der Wissenschaft ja doch wohl auch bei ihm immer soviel, wie daß man theoretisch die Gesellschaft begreifen und theoretisch aus ihrem eigenen Begriff – nämlich dem Begriff des Tauschs – entwickeln muß, um richtig handeln zu können. Das war die Ansicht. Und wenn er sagte: »bisher haben die Philosophen die Welt nur verschieden interpretiert«, so liegt sicher in diesem »bisher« nun nicht einfach der Verzicht auf Theorie und die Ansicht, daß man nur sozusagen draufzuhauen brauche und dadurch des Denkens entledigt sei. Eben diese Vorstellung ist ja nun tatsächlich eine faschistische, und man würde wohl Marx das grimmigste Unrecht antun, wenn man ihm etwas dergleichen unterschieben wollte. Ich habe auch nicht gemeint, daß die Philosophie hinter den Aspekt ihrer »Verwirklichung« zurückfallen darf und nun wieder sozusagen sich häuslich einrichten darf nach dem Modell der Aristotelischen dianoetischen Tugend, in der die Philosophie sich in sich selbst befriedigt⁸⁹. Denn die Philosophie – ich glaube, es ist doch wichtig, daß man das Einfache einmal festhält – unterscheidet ja etwa von der Kunst sich da-

durch, daß sie kein autonom in sich ruhendes Gebilde ist, sondern daß sie stets auf ein Sachhaltiges, auf ein Wirkliches außerhalb ihrer selbst, außerhalb ihrer Gedanken sich bezieht; und daß gerade diese Beziehung zwischen dem Gedanken und dem, was nun seinerseits nicht selbst Gedanke ist, überhaupt ja, kann man wohl sagen, das Kernthema der Philosophie ausmacht. Wenn aber Philosophie überhaupt einmal mit dem Wirklichen es zu tun hat, dann ist es klar, daß ein bloß kontemplatives Verhältnis zu diesem Wirklichen, ein sich selbst genügendes, ein also nicht auf Praxis abzielendes deshalb unsinnig ist, weil ja eigentlich bereits der Akt des Denkens über Wirkliches selbst ein – sei es auch immer seiner selbst noch nicht bewußter – praktischer Akt ist.

Wenn man aber sagt, daß die Philosophie hinter den Aspekt ihrer Verwirklichung nicht zurückfallen dürfe, so ist dabei noch auf etwas viel Drastischeres zu verweisen von dem Objekt her; und zwar auf etwas, was man gerade durch das Gefühl der Gefangenschaft, des Eingesperrtseins, das wir alle ja haben, nur allzu leicht vergißt. Und ich bin deshalb dem von Ihnen, der jenen Brief geschrieben hat, so dankbar, weil er da mich darauf aufmerksam gemacht hat, daß etwas gesagt werden muß, was mir vielleicht so selbstverständlich ist, daß ich es nicht ausgesprochen habe; und daß dadurch eine falsche Perspektive in das gekommen ist, was ich gemeint habe. Das ist nämlich auch etwas sehr Drastisches, daß nach der einen Seite, also nach dem Stand der Produktivkräfte, eine Einrichtung der Welt, in der kein Mangel und infolgedessen keine Versagung und kein Druck mehr wäre, heute hier unmittelbar möglich ist. Insofern ist also der Gedanke des »Jetzt oder in hundert Jahren«, wie Franz Pfemfert es seinerzeit formuliert hat,⁹⁰ heute noch so aktuell, wie er gewesen ist. Und wenn man diese Seite, daß es den Produktivkräften nach ganz einfach ginge, daß die Menschheit befriedigt würde und in einen menschenwürdigen Zustand käme, – wenn man das nicht mit ausspricht, dann allerdings ist man in Gefahr, an der Ideologie mitzuwirken. Verhindert wird es tatsächlich nur durch die

Produktionsverhältnisse und durch die Verlängerung der Produktionsverhältnisse in den Apparaturen der physischen und der geistigen Macht. Ich glaube also, daß man das doch zunächst einmal sagen muß und daß der mögliche Ansatzpunkt einer richtigen Praxis darin liegt, daß man nun allerdings neu durchdenkt, wie eine Gesellschaft denn doch ins Richtige kommen könne, die zwar nach der Seite der in ihr geronnenen Verhältnisse und des nach ihnen gemodelten Bewußtseins stationär zu werden droht, die aber auf der anderen Seite unablässig die Kräfte produziert, die zwar einstweilen wesentlich der Vernichtung dienen, durch die aber – wenn ich es einmal ganz kraß sagen soll – das Paradies auf Erden heute oder morgen tatsächlich möglich wäre. Aber man darf diese Dinge nun doch nicht so denken, als ob – und ich glaube, das ist eine Differenzierung; der Herr, der den Brief schrieb, hat auf Differenzierung gedrungen; und dieser Forderung komme ich gerne nach –, es darf nun doch, angesichts der in einem nicht vorstellbaren Übermaß zusammengeballten Verhältnisse der Produktion, wie es sich diesem Stand gegenüber darstellt, – es darf nicht so gedacht werden, als stünde der Umschlag in ein Reich der Freiheit einfach der geschichtlichen Tendenz nach bevor. Sondern diese Gesellschaft hat Mittel und Wege gefunden, auch den unablässigen Fortschritt der Produktivkräfte so zu kanalisieren, so in ihrem Bann zu halten, daß die – für Marx noch selbstverständliche – Äquivalenz zwischen dem Fortschritt der Produktivkräfte und der Befreiung der Menschheit in dieser Weise jedenfalls nicht mehr gilt; daß man nicht mehr darauf hoffen kann, daß die Geschichte der Menschheit von sich aus sich auf den richtigen Zustand hinbewegt und daß es dann nur noch sozusagen eines Rüttelns an der Kulisse bedarf, damit alles in Ordnung kommt. Obwohl man – auch hier möchte ich vorsichtig sein – nicht daran vorbeisehen kann, und damit hat Marx sicher Recht gehabt, daß den Produktivkräften, also den menschlichen Kräften und ihrer Verlängerung in der Technik, eine eigene Tendenz innewohnt, trotz allem auch die Schranken, die ihnen gesellschaftlich gesetzt

sind, zu überwinden. Nur diese Überwindung als eine Art von Naturgesetz vorauszusetzen und sich vorzustellen, daß es so kommen muß und daß es gar unmittelbar so kommen müsse, – das würde die gesamte Situation in einer Weise harmlos machen, die ganz sicher jede Praxis, die darauf sich verließ, zur Ohnmacht verurteilen würde. Und schließlich ist ja gerade dort, wo man den Zusammenhang von Theorie und Praxis sehr ernst nimmt, eine der wesentlichsten Aufgaben, so zu denken, daß die Gedanken nicht von vornherein gegenüber einer möglichen Praxis ohnmächtig sind. Eben das war der Sinn der Marxischen Kritik an der abstrakten Utopie.

Wer das verkennt, wer verkennt, daß heute die Möglichkeit, die festzuhalten ist, nicht einfach eine mit dem Trend, mit der historischen Tendenz sondern eine dagegen ist, von dem würde ich sagen, daß er höchstwahrscheinlich dem schlechten Trend, der negativen, das heißt der zerstörenden Tendenz sich verschreibt. Weiter würde ich sagen – und das ist, glaube ich, ein Punkt, der für Sie von einer unmittelbaren Bedeutung ist; und ich bitte Sie zu verzeihen, wenn ich nun sehr ad hominem dabei rede –, es ist eine sehr große Gefahr, daß der Gedanke an die Praxis nun seinerseits zu einer Fesselung des theoretischen Gedankens wird; daß alle möglichen Gedanken mit dem Hinweis sistiert werden: ja, was soll ich denn damit in der Praxis anfangen, was kann ich denn damit tun? oder gar: ja, wenn du solche Erwägungen anstellst, dann stehst du damit sogar einer möglichen Praxis im Wege. Man wird es etwa immer wieder erleben, daß, wenn man die ungeheuerlichen Schranken einer jeglichen eingreifenden politischen Praxis, die in den Produktionsverhältnissen und überhaupt in den ihnen sich anmessenden gesellschaftlichen Formen bestehen, – daß, wenn man das ausspricht, einem dann sofort geantwortet wird mit jenem Gestus des »Ja aber«, den ich überhaupt für eine der größten Gefahren in geistigen Dingen halte: ja aber wo sollen wir denn, wenn man so denkt, hinkommen, dann bleibt einem ja gar nichts zu tun möglich, dann muß man ja die Hände in den Schoß legen! Und ich würde sagen: das Moment, das mir in

der Anwendung, in der ungebrochenen Anwendung der Feuerbachthese heute zu liegen scheint, ist eigentlich jenes Moment, daß vom terminus ad quem her die Theorie selbst gefesselt werden soll. Ich darf Ihnen dazu vielleicht einen Vorfall erzählen, der sich vor langen Jahren, es ist 24 Jahre her, zwischen Brecht und mir in Los Angeles zugetragen hat.⁹¹ Ich hatte damals gerade die mir entscheidend dünkende Konzeption des Buches hinter mich gebracht, das dann, sehr viel später, unter dem Titel »Zur Metakritik der Erkenntnistheorie« erschienen ist und das sich die Aufgabe setzt, nicht dem Idealismus dogmatisch eine materialistische Philosophie gegenüber zu setzen, sondern nach seinem eigenen Maß, immanent den philosophischen Idealismus zu sprengen. Und ich setzte das Brecht einmal auseinander. Brecht war weit entfernt davon, auf diese Konzeption überhaupt nur anzusprechen, sondern er sagte: ja aber es gibt doch da bereits ein Buch, das sozusagen (wie er sich in solchen Fällen ausdrückte) ein klassisches Buch ist – er meinte das Empiriokritizismusbuch von Lenin –, in dem ist das getan, das hat also nun die Autorität, durch das das geschehen ist; und wenn man sich nun nach dem Maß der Philosophie weiter darum bemüht, dann ist das sozusagen vertane Arbeit . . . Und ich konnte mich des Eindrucks nicht erwehren, daß er ein bißchen so dachte, daß also, wenn Lenin das in einem derartigen Werk einmal getan hat, daß es dann ein bißchen eine Unverschämtheit sei, wenn jemand, hinter dem nicht der politische Erfolg steht, den Lenin einmal gehabt hat, sich anmaße, das zu tun, was in diesem Buch – immer nur in unablässigen und, ich muß sagen: trostlos-monotonen Wiederholungen – behauptet und hergebetet wird. Ich würde nun sagen, der Standpunkt, den Brecht – der ja schließlich doch in solchen Dingen sehr ernst zu nehmen ist – dabei vertreten hat, scheint mir nicht nur theoretisch insuffizient zu sein; es scheint mir nicht nur das Dogma anstelle der Arbeit und Anstrengung des Begriffs⁹² zu treten, sondern ich würde sagen – und das sage ich ganz besonders denen unter Ihnen, die die Neigung haben, dem Praktizismus den unbedingten

Vorrang zu erteilen –, daß eine solche Ansicht zu einer schlechten Praxis beiträgt. Denn eine Dogmatisierung jenes Buches von Lenin oder überhaupt aller Bücher von Lenin oder überhaupt aller Bücher, die der Marxismus hervorgebracht hat, die ist ja das genaue Äquivalent dessen, daß dann die Verwaltungen, die sich im Namen des Marxismus eingerichtet haben, von jedem weiteren Nachdenken sich dispensieren und nichts anderes tun, als unter Berufung eben auf diese nicht kritisch zu durchdenkenden und weiterzudenkenden Theorien nun ihre eigenen Gewaltmaßnahmen begründen. Ich glaube, das ist ein besonders drastisches Beispiel. Diejenigen von Ihnen, die aus dem Osten geflohen sind – und es sind ja vermutlich nicht wenige unter Ihnen, bei denen das der Fall ist –, werden sich daran erinnern, wie man da drüben nun wirklich Materialismus als ein Art von Weltanschauung dogmatisch setzt und die Menschen darauf verpflichtet, aber eben dadurch zugleich hinter dem eigenen Anspruch der Theorie zurückbleibt, dem wissenschaftlichen, nämlich dem Anspruch, daß das Bewußtsein, das fortgeschrittenste Bewußtsein dabei ist; daß man dessen als Einsicht sich versichert. Dieser Anspruch wird dabei einfach mit Füßen getreten. Und das ist das entscheidende Motiv, von dem ich sagen würde, daß es einer bestimmten Art von Praktizismus – von ihrer Naivetät und Hilflosigkeit in der gegenwärtigen Situation einmal ganz abgesehen – eigentlich den Boden entzieht.

Es wurde in dem Brief dann die Frage nach der Bedeutung des Wortes interpretieren aufgeworfen, und es wurde dabei ein Satz von Marx angezogen, interpretieren heiße soviel wie anerkennen⁹³. Marx hat vermutlich jenen Begriff des Anerkennens beim Begriff des Interpretierens mitgedacht. Wenn der Korrespondent (wenn ich ihn einmal so nennen darf) mich dabei fragt, ob denn nun wirklich in dem Begriff der Interpretation – und er fragte das sehr freundlich, er fragte das mit Vertrauen – jener Gestus des Anerkennens notwendig drin sein müsse, dann würde ich sagen: nein, er muß nicht drin sein; sondern das, was ich Ihnen in dieser Vorlesung zu ent-

wickeln gedenke, ist eigentlich wesentlich – und das ist ein entscheidendes Moment –, daß Interpretation selber soviel ist wie Kritik; daß es Interpretation anders denn als kritische Interpretation überhaupt nicht geben kann – und nicht etwa als affirmative. Das ist also sozusagen die Generalthese, die ich hier vorbringen möchte. Aber ohne eine solche Interpretation, also ohne den ausgeführten und seiner selbst mächtigen Gedanken, würde ich glauben, gibt es eine wahre Praxis nicht. Im übrigen, glaube ich, hat Marx sich doch wirklich vorgestellt – und wir müssen dabei vor allem an die Zeit denken, in der die hier in Rede stehenden Schriften verfaßt worden sind, nämlich um das Jahr 1848 –, daß die Philosophen nichts Besseres tun könnten als einpacken und Revolutionäre werden, also auf die Barrikaden steigen, – die ja bekanntlich heute weit und breit nicht mehr zu sehen sind und die wahrscheinlich schon durch Herbeizitierung der Polizei oder des Feldschutzes beseitigt werden könnten, wenn sie heute in irgendeiner Weise in einem fortgeschrittenen Land aufgerichtet würden. Aber er hat wohl schon etwas derartiges gemeint. Und die Vorstellung war schon die – ich glaube, das darf man nun auch wieder nicht zu weich machen –, daß das Ende der klassischen deutschen Philosophie (wie es damals hieß) gefolgt würde von der Erbschaft des Sozialismus, in dem diese Philosophie, indem sie sich verwirklicht – und darin waren Marx und Engels ganz hegelianisch –, negiert, aufgehoben wird, so daß also dann für die Philosophie eigentlich ein Platz überhaupt nicht mehr übrig ist. Ich glaube, wenn man hier schon einmal nach Marx fragt, daß seine eigene Stellung zu diesem Problem sehr ambivalent war. Und diese Ambivalenz bezeichnet ihrerseits ein Problem, das überhaupt einmal erst wieder neu und sehr prinzipiell zu durchdenken ist. Denn immer, wenn bei Denkern von der Kraft von Marx oder von Hegel oder von Kant eine Sache antinomisch stehen bleibt, ist es gewöhnlich nicht gut, wenn man diese Antinomien naseweis auflöst; sondern es ist im allgemeinen viel besser, wenn man versucht, der Notwendigkeit einer solchen Antinomie sich zu versichern. Einerseits

hat Marx, sozusagen als ein Schüler der klassischen Nationalökonomie, der er ja gewesen ist, die volle wissenschaftliche Objektivität gefordert. Wenn Sie etwa die Stelle nachlesen, die Horkheimer und ich in dem Vorwort zu dem Marxbuch von Herrn Dr. Schmidt zitiert haben,²⁴ dann werden Sie sehen, wie entschieden solche Formulierungen gegenüber einer Wissenschaft, die ein Thema probandum hat, bei ihm aussehen. Auf der anderen Seite aber hat er die Philosophie, die sich selbst genügt, mit der äußersten Härte denunziert. Die mögliche Antwort, die sich aufdrängt, ist natürlich die, daß der Bereich, für den er die Autonomie in diesem Sinn gefordert hat, die Wissenschaft gewesen ist, und daß er dabei verhältnismäßig naiv die Wissenschaft gegen die Philosophie ausgespielt hat, die er sozusagen als einen Zopf betrachtet hat, während er die am Modell vor allem der darwinistischen Naturwissenschaft orientierte Wissenschaft für das Zeitgemäße gehalten hat. Unterdessen aber hat sich ja gezeigt, was er und Engels ebenso auf der anderen Seite sehr wohl gewußt haben: daß nämlich die Wissenschaft selber nicht nur Produktivkraft ist, sondern daß die Wissenschaft ebenso auch verflochten ist in den Stand der gesellschaftlichen Macht- und Verfügungsverhältnisse, – und daß man infolgedessen nun nicht die von der Philosophie geraubte Autorität oder die der Philosophie kritisch abgesprochene Autorität einfach auf die Wissenschaft übertragen kann. Die begriffslose Wissenschaft ist unterdessen – auch sie hat ja in der historischen Dialektik gestanden; sie ist ja nicht mehr das, was sie Marx und Engels einmal erschien –, die begriffslose Wissenschaft hat unterdessen eben sich in einer Weise entfaltet, in der sie ganz sicher nicht mehr die kritische Funktion erfüllt, die von den Gründern des sogenannten wissenschaftlichen Sozialismus ihr zugesprochen worden ist, und hat eher die entgegengesetzte Tendenz angenommen. Und dadurch werden zwangsläufig die sogenannten wissenschaftlichen Probleme zu Fragen der Selbstreflexion der Wissenschaft, der Kritik der Wissenschaft, des Selbstverständnisses der Wissenschaft. Also, mit anderen Worten: sie werden

zurückverwiesen an die Philosophie, von der sie einmal geraubt worden sind. Und eben dieser Prozeß des Rückverweises der Wissenschaft an die Philosophie kraft ihrer eigenen Reflexion, der scheint mir allerdings sehr zusammenzuhängen mit jener Forderung nach der Aktualität der Philosophie, die ich hier erhoben habe.

Ich möchte aber schließlich doch dazu noch sagen, daß ein Rückfall in die Kontemplation, wie sie in der großen idealistischen Philosophie und schließlich, trotz der großen Stellung der Praxis im Hegelschen System, auch bei Hegel der Fall war, – daß ein solcher Rückfall nicht gemeint sein kann. Wenn der verstorbene Karl Korsch, der ja, wie sie vielleicht wissen, der philosophische Lehrer von Brecht gewesen ist, gegen Horkheimer und mich, in Amerika schon und später, nach dem Erscheinen der »Dialektik der Aufklärung«, noch schärfer den Einwand erhoben hat, daß wir gewissermaßen auf den Standpunkt des Linkshegelianismus uns zurückbegeben würden,⁹⁵ dann scheint mir eben das eben deshalb nicht richtig zu sein, weil der Standpunkt der bloßen Kontemplation nicht mehr zu halten ist. Wobei man übrigens wohl auch sagen muß, daß der von Marx konstruierte Gegensatz von reiner Kontemplation auf der einen Seite und seiner politischen Philosophie auf der anderen auch den Intentionen des Linkshegelianismus jedenfalls nur partiell gerecht wird. Das ist eine schwierige Frage, die im übrigen wirklich erst durch die jetzt langsam anhebenden detaillierten Analysen der linkshegelianischen Denker ganz entschieden werden kann⁹⁶, – wobei man allerdings auch hier wieder Marx seinen großartigen politischen Instinkt nicht absprechen kann, der ihn darüber belehrt hat, welches retrograde, vor allem nationalistische Potential auch in solchen Denkern wie Bruno Bauer, wie Stirner, wie Ruge steckt. Nun, ich glaube, daß doch durch das, was unterdessen theoretisch und real geschehen ist, eine derartige Regression von einer dialektischen Theorie, die gerade nicht naiv ist, nicht zu befürchten steht. Wenigstens möchte ich es hoffen. Ich meine, daß man überhaupt nicht einen richtigen

Gedanken denken kann, wenn man nicht das Richtige *will*; das heißt, wenn nicht hinter diesem Gedanken, als die eigentliche ihn beseelende Kraft, das steht, daß es richtig sein soll, daß es mit den Menschen in einen Zustand kommen soll, in dem das sinnlose Leid aufhört und in dem, ich kann es immer nur negativ aussprechen, der Bann von den Menschen genommen sein wird. Denn Denken selbst ist ja immer auch eine Verhaltensweise,⁹⁷ ist selber, ob es das will oder nicht, noch in den pursten logischen Operationen ein Moment von Praxis. Es verändert durch jede Synthesis, die es vollzieht. Jedes Urteil, das zwei Momente miteinander verbindet, die vorher unverbunden waren, ist, als solche Arbeit, immer auch ein Stück, ich möchte fast sagen: Veränderung der Welt. Und wenn einmal das Denken sozusagen an der kleinsten Stelle ansetzt, seiner puren Form nach das was ist zu verändern, dann gibt es keine Instanz auf der Welt, sie sei was immer sie sein mag, die das Denken von der Praxis absolut trennen kann. Die Trennung von Theorie und Praxis ist eben ihrerseits eine Gestalt des verdinglichten Bewußtseins. Und es ist gerade an der Philosophie, die Starrheit und den dogmatischen und unversöhnlichen Charakter dieser Trennung rückgängig zu machen und ihn abzuschaffen. Was ich aber hier meine, wenn ich mit dem Begriff der Praxis nicht so operiere, wie es viele tun und wie es sicher auch für viele von Ihnen ein Lockendes hat, ist, daß ich die Praxis nicht verwechseln lassen möchte mit der Pseudo-Aktivität⁹⁸; daß ich also Sie daran verhindern möchte, – nicht durch Autorität mich aufspielen, sondern einfach dadurch, daß dadurch Überlegungen wie die, die ich heute angestellt habe, ein bißchen in Sie eindringen, und daß Sie sie ein bißchen auch von sich aus vollziehen; daß Sie nicht glauben, es wäre dadurch, daß man nun irgendwie etwas tut – etwa als organizer, wie man in Amerika für diesen Typus sagt; also indem man irgendwelche Menschen zusammenbringt, organisiert, agitiert und solche Dinge macht –, daß damit eo ipso etwas Wesentliches getan wäre. Es muß in jeder Aktivität die Relation zu der Relevanz stecken, zu dem mög-

lichen Potential, das sie in sich enthält. Sehr leicht wird gerade heute, weil die entscheidende Aktivität abgeschnitten ist und weil auf der anderen Seite aus Gründen, die ich Ihnen oft genug angedeutet habe, das Denken selbst gelähmt ist, die ohnmächtige und zufällige Praxis zu einer Art von Ersatz für das, was nicht geschieht. Und je tiefer man weiß, daß es eigentlich nicht die wahre Praxis ist, um so verbissener und passionierter hängt sich dann das Bewußtsein an eine solche Praxis dran. Und deshalb möchte ich gegen die zu rasche Frage nach der Praxis Bedenken anmelden, gegen die Frage des »Paßkontrolleurs«, die nun nicht mehr jeder Praxis die theoretische Rechtfertigung abverlangt – was sicher auch falsch ist –, aber umgekehrt jedem Gedanken sofort den Sichtvermerk abverlangt: ja, was kannst du damit denn machen? Ich würde denken, daß eine solche Verhaltensweise nicht etwa die Praxis befördert, sondern daß sie sie hemmt. Und ich würde sagen, daß die Möglichkeit einer richtigen Praxis zunächst einmal das volle und das ganz ungeminderte Bewußtsein der *Verstelltheit* von Praxis ihrerseits voraussetzt. Wenn man den Gedanken sofort an seiner möglichen Verwirklichung mißt, so wird die Produktivkraft des Denkens davon gefesselt. Praktisch zu werden vermag wahrscheinlich nur der Gedanke, der nicht durch die Praxis, auf die er unmittelbar anwendbar sein soll, bereits vorweg restringiert ist. So dialektisch, würde ich denken, ist das Verhältnis von Theorie und Praxis. Und ich hoffe, so sehr es mir in meinem armseligen Zustand heute möglich war, wenigstens die Forderung nach einer gewissen Differenzierung des in der letzten Stunde Vorgetragenen durchgeführt zu haben.

6. VORLESUNG

25. 11. 1965

STICHWORTE

Unkonservierbar der Augenblick des Übergangs. Man kann nicht mehr so denken, als ob die Revolution bevorstünde, die einerseits zur Zwangsherrschaft wurde, andererseits kaum mehr möglich ist (Verwaltungsakt, rote Armee)

Die unendlich vertagte Praxis nicht länger die Einspruchsinstanz gegen die Philosophie. – Das Nachdenken, warum es nicht geschah, ist die Philosophie. Dazu gehört die fortgeschrittenste gesellschaftliche Einsicht: kein Gehäuse.

Umgekehrt bedarf Philosophie, deren Identitätsanspruch am Entscheidenden, dem Übergang in die Praxis scheiterte, der radikalen Selbstkritik. Entprovinzialisierung. Darum Angriff auf Bollnow⁹⁹

Ist Phil[osophie] noch möglich = ist Dialektik möglich. Von dieser ein unpedantischer Begriff.

Denn diese ist die oberste Gestalt der Philosophie, als der Versuch, das nicht Begriffliche, der Phil[osophie] Heterogene in diese hineinzunehmen, also Phil[osophie] aufs Wesentliche auszudehnen, das sie in ihrer traditionellen, affirmativen Gestalt unterschlägt.

Situation: Gedanke auf die Phil[osophie] zurückgewiesen. Dazu: daß die Atempause heute die Möglichkeit dazu gewährt.

Die Welt ward auch darum nicht verändert, weil zu wenig interpretiert. Z. B. die ungebrochene Übernahme von Naturbeherrschung bei Marx. – Die hat ihre praktische Konsequenz

Andererseits ist die Phil[osophie] in ihrer bisher höchsten Gestalt nicht zu retten. Der Anspruch der Identität von Sein und Denken ging zu Protest. Wenn die Welt = Geist wäre, wäre sie sinnvoll

Im Großen: weil die Welt als vernünftig, sinnvoll nicht mehr sich behaupten läßt: der Gedanke bis ins In[nerste] ist von der realen Geschichte betroffen.

Philosophisch: weil die Identität als theoretischer Gedanke falsch ist. Zu zeigen am ersten Schritt der H[egel]schen Logik. Logik I, 110¹⁰⁰.

74. Vgl. etwa Charles Horton Cooley, *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, New York 1909, S. 23 f.: »By primary groups I mean those characterized by intimate face-to-face association and cooperation. They are primary in several senses, but chiefly in that they are fundamental in forming the social nature and ideals of the individual. The result of intimate association, psychologically, is a certain fusion of individualities in a common whole, so that one's very self, for many purposes at least, is the common life and purpose of the group. Perhaps the simplest way of describing this wholeness is by saying that it is a ›we‹; it involves the sort of sympathy and mutual identification for which ›we‹ is the natural expression. One lives in the feeling of the whole and finds the chief aims of his will in that feeling. [...] The most important spheres of this intimate association and cooperation – though by no means the only ones – are the family, the play-group of children, and the neighborhood or community group of elders. These are practically universal, belonging to all times and all stages of development; and are accordingly a chief basis of what is universal in human nature and human ideals.«

75. Vgl. GS 6, S. 446, 448.

76. Anspielung auf Otto Friedrich Bollnow, *Neue Geborgenheit*, Stuttgart 1956; vgl. auch GS 6, S. 419 f. passim.

77. »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.« (Karl Marx, Friedrich Engels, Werke [= MEW], Bd. 3, Berlin 1958, S. 7)

78. Diesen zentralen Gedanken formulierte Marx schon in seiner Dissertation, in der es über das philosophische System heißt: »Begeistert mit dem Trieb, sich zu verwirklichen, tritt es in Spannung gegen anderes. Die innere Selbstgenügsamkeit und Abrundung ist gebrochen. Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist [...].« (Marx/Engels, MEW, Ergänzungsbd. 1. Teil, Berlin 1968, S. 328) In der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« von 1844 bezieht Marx dann

den Gedanken konkret auf den geschichtlichen Augenblick: »In Deutschland kann keine Art der Knechtschaft gebrochen werden, ohne jede Art der Knechtschaft zu brechen. Das gründliche Deutschland kann nicht revolutionieren, ohne von Grund aus zu revolutionieren. Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen. Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.« (Ebd., Bd. 1, S. 391)

79. *Die Aktualität der Philosophie* war bereits der Titel von Adornos 1931 gehaltener Antrittsvorlesung an der Frankfurter Universität, vgl. GS 1, S. 325 ff.

5. VORLESUNG

80. Das Datum vom Anfang der Stichworte zur 5. Vorlesung bezeichnet den Tag der Niederschrift, das vom Ende dasjenige des Tages, an dem Adorno abgebrochen hat; da im vorliegenden Fall beide identisch sind, wurden die Stichworte also am Vormittag des Tages notiert, an dem die Vorlesung selber nachmittags gehalten wurde.

81. Vgl. Theodor W. Adorno, *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Frankfurt a. M. 1963, S. 11 ff.; jetzt GS 10·2, S. 459 ff.

82. Von Adorno übernommener Begriff Benjamins; die Formulierung ist einer der Aufzeichnungen zum Passagenwerk entnommen: »Entschiedne Abkehr vom Begriffe der ›zeitlosen Wahrheit‹ ist am Platz. Doch Wahrheit ist nicht – wie der Marxismus es behauptet – nur eine zeitliche Funktion des Erkennens sondern an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden.« (Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a.a.O. [Anm. 58], Bd. V·1, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1996, S. 578)

83. Das heißt: im Grunde *ist* der emphatisch verstandene Augenblick eben die Stillstellung von Zeit oder Geschichte. – Für Kierkegaard ist der Augenblick »die Übergangskategorie schlechthin (*μεταβολή*)«

(Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode u. a., hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest, München 1976, S. 540), in letzter Instanz die des Übergangs zwischen Zeit und Ewigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit; im »Begriff der Angst« schreibt er: »Der Augenblick ist jenes Zweideutige, in dem Zeit und Ewigkeit einander berühren, und hiermit ist der Begriff der Zeitlichkeit gesetzt, in der die Zeit beständig die Ewigkeit abreißt und die Ewigkeit beständig die Zeit durchdringt.« (Ebd., S. 547) – Paul Tillich sprach vom *κατὰ*, dem rechten, günstigen Augenblick einer »neuen Zeitenfülle«, in dem »der Kampf zwischen dem Göttlichen und dem Dämonischen auf einen Augenblick zugunsten des Göttlichen entschieden werden [mag], obwohl es keine Garantie gibt, daß es so kommen muß«. (Paul Tillich, Gesammelte Werke, hrsg. von Renate Albrecht, Ergänzungs- und Nachlaßbände, Bd. 4: Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit, Stuttgart 1975, S. 131)

84. So auch in der Auseinandersetzung mit der studentischen Protestbewegung 1969: *Der scheinrevolutionäre Gestus ist komplementär zu jener militärtechnischen Unmöglichkeit spontaner Revolution, auf die vor Jahren bereits Jürgen von Kempfski hinwies. Gegen die, welche die Bombe verwalten, sind Barrikaden lächerlich; darum spielt man Barrikaden, und die Gebieter lassen temporär die Spielenden gewähren.* (GS 10:2, S. 771 f.) Kempfskis Aufsatz war nicht sicher zu ermitteln; möglicherweise eine vage Erinnerung an Jürgen von Kempfski, Das kommunistische Palimpsest, in: Merkur 7, Jg. 2, 1948, 1. Heft, S. 53 ff.

85. In der Arbeiterbewegung gewann mit und nach dem Erfurter Programm von 1891 die Auffassung ein gewisses Gewicht, daß es zur Erreichung des Sozialismus keiner Revolution bedürfe, sondern daß sie mittels Reformen, auf parlamentarischem Weg, zu erreichen sei; Hauptvertreter der reformistisch-revisionistischen Theorie und Politik, die um 1910 in der deutschen Sozialdemokratie die Oberhand bekommen hatte, war Eduard Bernstein (1850-1932). Zu Reformismus und Revisionismus vgl. im übrigen Predrag Vranicki, Geschichte des Marxismus, übers. von Stanislava Rummel und Vjeskoslava Wiedmann, Frankfurt a. M. 1972, Bd. 1, S. 277 ff. – Adornos Stellung zum Reformismus, von dessen geschichtlich wechselnder Funktion unbeeindruckt, blieb die gleiche; 1942, in den *Reflexionen zur Klassentheorie*, war sie die ablehnende der orthodoxen Lehre: *Nur*

die Reformisten haben sich auf die Klassenfrage diskutierend eingelassen, um mit der Leugnung des Kampfes, der statistischen Würdigung der Mittelschichten und dem Lob des unspannenden Fortschritts den beginnenden Verrat zu bemänteln. (GS 8, S. 381) Noch 1969, in den *Marginalien zu Theorie und Praxis*, heißt es unverändert radikal, obgleich genauso kritisch gegen die Pseudo-Aktivisten unter den studentischen Rebellen: *Wer nicht den Übergang zu irrationaler und roher Gewalt mitvollzieht, sieht in die Nachbarschaft jenes Reformismus sich gedrängt, der seinerseits mitschuldig ist am Fortbestand des schlechten Ganzen. Aber kein Kurzschnitt hilft, und was hilft, ist dicht zugehängt. Dialektik wird zur Sophistik verdorben, sobald sie pragmatistisch auf den nächsten Schritt sich fixiert, über den doch die Erkenntnis der Totalen längst hinausreicht.* (Ebd., S. 770)

86. Um eine dialektische Anthropologie geht es nicht zuletzt in der *Dialektik der Aufklärung*, vor allem in den »Aufzeichnungen und Entwürfen« (vgl. GS 3, S. 17); vgl. ebenfalls Adornos *Notizen zur neuen Anthropologie* im achten und letzten Band der Frankfurter Adorno Blätter (München 2003).

87. Die berühmte Stelle von Marx findet sich im 3. Band des »Kapitals«: »Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der

Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.« (Marx/Engels, MEW, Bd. 25, Berlin 1968, S. 828)

88. Mit seinen Ausführungen über Theorie und Praxis in der Vorlesung von 1965/66 nahm Adorno die Problematik vorweg, die im Zusammenhang der Studentenbewegung 1968 dann zu schweren Konflikten zwischen dem Lehrer und seinen Schülern führte; vgl. hierzu auch die Dokumentation »Kritik der Pseudo-Aktivität. Adornos Verhältnis zur Studentenbewegung im Spiegel seiner Korrespondenz«, in: Frankfurter Adorno Blätter VI, München 2000, S. 42 ff. – Ihre endgültige Formulierung hat Adornos Theorie über das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Anfang 1969 entstandenen Arbeit *Marginalien zu Theorie und Praxis* gefunden (vgl. GS 10·2, S. 759 ff.).

89. Adorno bestimmt in seiner *Metaphysik*-Vorlesung von 1965 die Ethik des Aristoteles dahingehend, daß in dieser noch die sogenannten dianoetischen Tugenden, also die Tugenden, die in der reinen Kontemplation und Selbstreflexion ohne Rücksicht auf ein Tim bestehen, gegenüber allen anderen Tugenden den Vorrang haben. Das Denken genügt sich selbst gegen die Praxis. (NaS IV·14, S. 145)

90. Die Abschreiberin hat den Namen als »Franz Tempert« verstanden, was eine Fehlhörung für Franz Pfemfert sein dürfte. Allerdings ist die Formulierung bei Pfemfert (1879–1954), dem Herausgeber der expressionistischen »Aktion« und Freund Trotzki, leider nicht ermittelt.

91. S. auch oben, S. 37 f.

92. Von Adorno häufig gebrauchte Anspielung auf Formulierungen in der »Phänomenologie des Geistes«: »Worauf es [. . .] bei dem Studium der Wissenschaft ankommt, ist, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen.« (Hegel, Werke, a. a. O. [Anm. 10], Bd. 3, S. 56) Und: »Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen.« (Ebd., S. 65).

93. Vgl. am Anfang der »Deutschen Ideologie«: »Da nach ihrer [scil. der Junghegelianer] Phantasie die Verhältnisse der Menschen, ihr

ganzes Tun und Treiben, ihre Fesseln und Schranken Produkte ihres Bewußtseins sind, so stellen die Junghegelianer konsequenterweise das moralische Postulat an sie, ihr gegenwärtiges Bewußtsein mit dem menschlichen, kritischen oder egoistischen Bewußtsein zu vertauschen und dadurch ihre Schranken zu beseitigen. Diese Forderung, das Bewußtsein zu verändern, läuft auf die Forderung hinaus, das Bestehende anders zu interpretieren, d. h. es vermittelt einer andren Interpretation anzuerkennen. Die junghegelischen Ideologen sind trotz ihrer angeblich »welterschütternden« Phrasen die größten Konservativen.« (Marx/Engels, MEW, Bd. 3, S. 20)

94. Vgl. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Vorbemerkung zu Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt a. M. 1962, S. 8 [jetzt GS 20·2, S. 655]: *Über Gelehrte, die einem praktischen thema probandum, irgendeinem Effekt zuliebe, von ihrer Erkenntnis etwas sich abhandeln lassen, hat Marx verächtlich geredet: er hat sie Lumpen genannt.* – Die Stelle bei Marx wird weder zitiert noch nachgewiesen, sie wurde auch nicht ermittelt.

95. Karl Korsch (1889–1961), Politiker, Jurist, Philosoph; Mitarbeiter an Horkheimers Zeitschrift für Sozialforschung. Zeitweilig scheint Horkheimer daran gedacht zu haben, gemeinsam mit Korsch über Dialektik zu arbeiten (vgl. die Briefe von Korsch in Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, a. a. O. [Anm. 9], Bd. 18). Seine Kritik an der *Dialektik der Aufklärung* ist nicht ermittelt, wahrscheinlich handelte es sich um mündliche Äußerungen von Korsch.

96. Adorno denkt unter anderem, wenn nicht vor allem an die Untersuchung von Helms über Stirner, vgl. Hans G Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners »Einziger« und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, Köln 1966; über den Linkshegelianismus ist immer noch nützlich zu vgl. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, in: *Sämtliche Schriften*, Bd. 4, Stuttgart 1988, S. 87 ff. – Im übrigen ist der Vorwurf eines Rückfalls in Linkshegelianismus wohl der am häufigsten gegen Adorno und die Kritische Theorie insgesamt erhobene; in erster Linie von neomarxistischer Seite, aber durchaus nicht nur von ihr erhobene. Adorno selber hat Marx' unerbittliche Abfertigung der histori-

schen Linkshegelianer, wie sie in der »Deutschen Ideologie« geübt wird, sich niemals uneingeschränkt zu eigen gemacht; wie von Kierkegaard, hätte er auch von sich sagen können, daß er über die Linkshegelianer nicht gering denke (GS 6, S. 134). Während Marx, das Erbe der klassischen deutschen Philosophie aufbewahrend, gegen Feuerbach und die Linkshegelianer im Hegelschen Geist argumentierte (GS 8, S. 231), entdeckte Adorno in der Tiefe der Hegelschen Argumentationen gleichsam linkshegelianische Motive und legitimierte insoweit den Linkshegelianismus: *Fällt schließlich in der Totale, wie bei Hegel, alles ins Subjekt als absoluten Geist, so hebt der Idealismus damit sich auf, daß keine Differenzbestimmung überlebt, an der das Subjekt, als Unterschiedenes, als Subjekt faßbar wäre. Ist einmal, im Absoluten, das Objekt Subjekt, so ist das Objekt nicht länger dem Subjekt gegenüber inferior. Identität wird auf ihrer Spitze Agens des Nichtidentischen. So unüberschreitbar in Hegels Philosophie die Grenzen gezogen waren, welche verboten, diesen Schritt manifest zu tun, so unabweislich ist er doch ihrem eigenen Gehalt. Der Linkshegelianismus war keine geistesgeschichtliche Entwicklung über Hegel hinaus, die ihn mit Mißverständnis verbogen hätte, sondern, getreu der Dialektik, ein Stück Selbstbewußtsein seiner Philosophie, das diese sich versagen mußte, um Philosophie zu bleiben.* (GS 5, S. 308) Der immanent philosophischen Ehrenrettung des Linkshegelianismus entspricht zugleich eine von der geschichtlichen Entwicklung erzwungene, die längst jeden Gedanken an eine »Verwirklichung der Philosophie« eitel erscheinen läßt und in eins damit die Hoffnung auf so etwas wie revolutionäre Praxis kassiert. In diesem Sinn führte Adorno etwa in der Diskussion, die sich 1961 auf der Internen Arbeitstagung der DGS in Tübingen an die Referate von Karl Popper und ihm selber zur Logik der Sozialwissenschaften anschloß, aus: *Die gesellschaftliche Realität hat sich in einer Weise verändert, daß man fast zwanghaft auf den von Marx und Engels so höhnisch kritisierten Standpunkt des Linkshegelianismus zurückgedrängt wird; einfach deshalb nämlich, weil erstens die von Marx und Engels entwickelte Theorie selber eine unterdessen vollkommen dogmatische Gestalt angenommen hat; zweitens, weil in dieser dogmatisierten und stillgestellten Form der Theorie der Gedanke an die Veränderung der Welt selbst zu einer scheußlichen Ideologie geworden ist, die dazu dient, die erbärmlichste Praxis der Unterdrückung der Menschen zu rechtfertigen. Drittens aber – und das ist das Allerernsteste –, weil der Gedanke, daß man durch die Theorie und durch das Aussprechen der Theorie unmittelbar die Menschen ergreifen und zu einer Aktion veranlassen kann, doppelt unmöglich gewor-*

den ist durch die Verfassung der Menschen, die durch die Theorie bekanntlich dazu in keiner Weise mehr sich veranlassen lassen und durch die Gestalt der Wirklichkeit, die die Möglichkeit solcher Aktionen, wie sie bei Marx noch als am nächsten Tag bevorstehend erschienen sind, ausschließt. Wenn man heute also so tun wollte, als ob man morgen die Welt verändern kann, dann wäre man ein Lügner. (Zit. Ralf Dahrendorf, Anmerkungen zur Diskussion der Referate von Karl R. Popper und Theodor W. Adorno, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 14 [1962], S. 268 f. [Heft 2])

97. Zentraler Gedanke Adornos in den späteren Jahren, vor allem auch in der Auseinandersetzung mit der studentischen Protestbewegung wiederholt herausgestellt. Vgl. etwa in *Anmerkungen zum philosophischen Denken: Denken erschöpft sich so wenig im psychologischen Vorgang wie in der zeitlos reinen, formalen Logik. Es ist eine Verhaltensweise, und ihr ist unabdingbar die Beziehung zu dem, wozu es sich verhält.* (GS 10·2, S. 602) Oder in den *Marginalien zu Theorie und Praxis: Denken ist ein Tun, Theorie eine Gestalt von Praxis; allein die Ideologie der Reinheit des Denkens täuscht darüber. Es hat Doppelcharakter: ist immanent bestimmt und stringent, und gleichwohl eine unabdingbar reale Verhaltensweise inmitten der Realität.* (Ebd., S. 761)

98. Den Begriff der Pseudo-Aktivität zog Adorno später zur Kritik der studentischen Protestbewegung heran; vgl. etwa GS 10·2, S. 771 f., s. auch oben, Anm. 88.

6. VORLESUNG

99. S. oben, Anm. 76 und S. 73.

100. Die Stellenangabe bezieht sich auf den 4. Band der Glocknerischen Jubiläumsausgabe (Stuttgart 1928); s. auch unten, Anm. 105.

101. Ab hier beziehen die eingeklammerten Ziffern sich, ebenso wie in den Stichworten zu den folgenden Vorlesungen, wiederum auf den im Anhang des vorliegenden Bandes abgedruckten Vortragstext, s. auch oben, Anm. 60.