

Pessimistischer Materialismus: Die Rolle Schopenhauers in Horkheimers Kritischer Theorie

Namhafte Autoren wie Alfred Schmidt, Jürgen Habermas, Werner Post und Erwin Rogler haben im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts mehr oder minder umfangliche, allesamt aber vorzügliche Studien zu Horkheimers Verhältnis zur Philosophie Arthur Schopenhauers vorgelegt. Ziel des vorliegenden Aufsatzes kann es daher nur sein, einen lebendigen Eindruck davon zu vermitteln, in welchen Einsichten sich die je nach historischer Konstellation von Rezeption und Kritik wechselnden Motive des philosophischen Pessimismus in der von Horkheimer inaugurierten Kritischen Theorie manifestiert haben.

I

Horkheimer wurde in seinem 16. Lebensjahr vom Vater, Moses (Moritz) von der Schule und unter dessen Fittiche genommen, um in der familieneigenen Fabrik grundlegende Lektionen für sein ihm zugedachtes Leben als Kaufmann und designierter Leiter des Betriebs zu erhalten. Um das Englische und Französische umfassend zu erlernen, wurde er im Jahre 1913 vom Vater ins europäische Ausland gesandt. Zu erwähnen ist dies insofern, als die damals für einen weltkundigen Geschäftsmann typische Sozialisation zur geistigen Physiognomie Horkheimers gehört. Zum Ausdruck kommt sie u.a. in dem Freundschaftsvertrag, den Horkheimer 1911 mit Friedrich Pollock (1894-1970) schloss. Wie in der Präambel zu

„Philosophie ist dazu da, daß man sich nicht dumm machen läßt. Von diesem Instinkt ist Schopenhauers Werk durchherrscht [...].“¹

diesem Vertrag festgelegt, sahen sie ihre Freundschaft von Anbeginn als „Ausdruck eines kritisch-humanen Elans“, der investiert werden sollte in die „Schaffung der Solidarität aller Menschen“.² Pollock, der sich bereits von der Enge klassenspezifischer Konventionen emanzipiert hatte, verhalf auch dem Freunde zu dieser Haltung. Beide beschäftigten sich während ihres Volontariats mit Philosophie. Dem Gespräch, das Gerhard Reim 1972 mit Max Horkheimer führte und das erstmals 1976 unter dem Titel *Das Schlimme erwarten und doch das Gute hoffen* publiziert wurde, ist zu entnehmen, dass ihm Pollock in dieser Zeit „eines Abends“ ein Reclam-Heftchen“ zusteckte, das die *Aphorismen zur Lebensweisheit* enthielt (HGS 7, S. 452). An die Lektüre der *Aphorismen*, die im Wesentlichen Klugheitsregeln für Weltkundige enthalten, schloss sich recht bald das eingehende Studium des Hauptwerks *Die Welt als Wille und Vorstellung* an. Als der Ausbruch des Ersten Weltkriegs unausweichlich schien, kehrten Pollock und Horkheimer nach Hause zurück, wo Letzterer zunächst als Junior-Chef im elterlichen Betrieb in Stuttgart-Zuffenhausen arbeiten konnte, bevor er dann 1917 in den Militärdienst einberufen wurde. Fronterfahrungen blieben ihm glücklicherweise erspart, da er kurz vor Kriegsende aus gesundheitlichen Gründen in eine Klinik nach München gebracht wurde. Das Interesse an der Philosophie war im jun-

gen Horkheimer nun derart gefestigt, dass er sich für ein Studium entschied und damit gegen den vom Vater vorgegebenen Lebensweg votierte. Bereits im Juni 1916 verfasste Horkheimer folgende Zeilen, die den „Vier Tagbuchblättern“ entnommen und von einem philosophischen Pessimismus durchdrungen sind:

„Nein, es ist kein Irrenhaus, das mich einschließt; es ist etwas unendlich Schrecklicheres – etwas, für das es keinen Namen gibt als das fürchtbare Wort: die Welt. Wahnsinnige darf man Kranke nennen, und die Krankheit hat einen Gegensatz, einen Trost, eine Hoffnung: Gesundheit; die Welt aber ist endlos, erfüllt das Bewußtsein bis in die geheimste Windung, duldet keinen Gedanken anderen Inhalts, und wenn die große Sehnsucht das Gehirn verzweiflungsvoll um einen Ausweg, einen Lichtblick quält, so haben wir keine andere Antwort als das trügerische Nichts, in dem neue Welten, neue Höllen drohen.“ (HGS I, 166f.)

Dem Brief vom 27.05.1916 an Rosa Rieker (Maidon – vgl. HGS 15, S. 17) ist zu entnehmen, wie tief Horkheimer, der von sich sagt, er sei „Pessimist und Skeptiker“ unterdessen in die Auseinandersetzung mit Schopenhauer eingetreten war: „Wir fühlen die zwei Aufgaben, die wir in der Welt erfüllen sollen: besser zu werden, d.h. unsere Gier nach ihren Gütern, die wir stets nur durch Schuld erlangen können abzugeben, der Wahrheit näher zu kommen, d.h. den eigentlichen Wert der Dinge immer besser verstehen zu lernen u. so endlich die Nichtigkeit aller Güter einzusehen.“ (HGS 15, 15 f.) In einem weiteren Brief an Maidon, datiert auf den 21.06.1918, feierte er Schopenhauer, mit dessen beiden Hauptwerken er unterdessen gut vertraut war, als den größten Philosophen und nennt ihn seinen geistigen Vater.³ (Vgl. HGS 15, S. 25) Es ist also nur konse-

quent, dass sich Horkheimers Name bereits 1918 in einem der ersten in den Schopenhauer-Jahrbüchern veröffentlichten Mitgliederverzeichnisse aufgeführt findet. 1919 holte Horkheimer sein Abitur nach und nahm noch im selben Jahr sein Studium der Philosophie, Psychologie und Nationalökonomie auf. 1966 wurde ihm die Ehrenmitgliedschaft der Schopenhauer-Gesellschaft verliehen. Im Rückblick auf seinen intellektuellen Werdegang betont er 1972, dass Schopenhauer in seinem „Leben nicht nur eine wichtige Rolle gespielt“ habe, sondern dass „die Kritische Theorie [...] sehr viel von Schopenhauer“ enthalte, der eben nicht gesagt habe, „daß wir das schlechthin Gute nicht bezeichnen können“, sondern „sagt: ‚Letzten Endes ist das Wesen aller Dinge das Schlechte, nämlich der Wille zum Leben [...]‘.“ (HGS 7, S. 452) Horkheimers hohe Wertschätzung Schopenhauers dokumentiert sich nicht zuletzt in einem Brief vom 2. Januar 1973, den er – wenige Monate vor seinem Tod – an Hübscher, den damaligen Präsidenten der Schopenhauer-Gesellschaft richtete: „Je älter ich werde, umso tiefer fühle ich die Verbundenheit mit Schopenhauers Lehre. Die Konzentration des Denkens im Sinne des wissenschaftlichen Fortschritts ist einerseits notwendig, andererseits wird philosophische Einsicht, ja das Interesse am Geistigen überhaupt reduziert. Bei allem Pessimismus bedeutet Schopenhauer für den wahrhaft Denkenden einen unendlichen Trost.“⁴ Dass Horkheimer den pessimistischen Grundzug seines Verständnisses Kritischer Theorie erst spät, in den 1960er Jahren, offen zutage treten ließ, steht auf einem anderen Blatt.

II

Horkheimers Interpretationen der Philosophie Schopenhauers lassen sich weder aus dem Zusammenhang der von ihm in den 1930er Jahren programmatisch entworfenen Kritischen Theorie noch von seinem intellektuellen Werdegang ablösen. Für den heutigen Leser sollte für die Beurteilung der in jeder Phase selektiv ausfallenden Auseinandersetzungen mit der Willenslehre der jeweils erreichte Stand der Geschichte ausschlaggebend sein, in der sie entstanden sind. Denn die kritische Theoriebildung nimmt sich selbst keineswegs von der Kritik aus: Im Gegenteil, Sätze, die innerhalb eines bestimmten historisch-situativen Kontextes in sich stimmig sind, können sich infolge gesellschaftlichen Wandels zu einem anderen Zeitpunkt als obsolet erweisen. Auch ist zu bedenken, dass Horkheimer zu keiner Zeit eine Gesamtdarstellung des idealistischen Systems Schopenhauers intendierte. Vielmehr sind seine Auseinandersetzungen mit dem philosophischen Pessimismus stets durch historisch wechselnde Motive seiner Gesellschaftskritik vermittelt. Die frühe und die späte Phase der positiven Schopenhauer-Rezeption werden durch eine ideologiekritische Phase unterbrochen, in der Horkheimer sich vor dem Hintergrund zweier Weltkriege der Lehre von Marx zuwandte.

Aus diesen Jahren der Kritik an Schopenhauer stammt das auf den 25. Januar 1939 datierte Diskussionsprotokoll des Instituts für Sozialforschung über „Positivismus und materialistische Dialektik“, in dem Horkheimer sich gegen den Konservatismus, dem Schopenhauers Werk sich verpflichtet weiß, mit dem Einwand wendet, dass „aus seiner Philosophie eine rebellische Haltung hätte folgen müssen“. (HGS

12, S. 463) Mit nähmlichem Zungenschlag lobte Horkheimer in einem Brief vom 10.12.1946 seinen ehemaligen Schüler Heinz Maus, dessen Dissertation „Die Traumhölle des Justemilieu. Erinnerung an die Aufgaben der Kritischen Theorie“ von 1940 er erst in der Zeit nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zu Gesicht bekam, für dessen „echt dialektische Ansicht von Schopenhauer“ und ließ ihn wissen, dass ihn der „Nachweis des Umschlags von metaphysischem Pessimismus in soziale Apologetik“ besonders beeindruckt habe. (HGS 17, S. 773)⁵

Im Aufsatz „Schopenhauer und die Gesellschaft“ (1955), der der zweiten affirmativen Phase entstammt, rückte Horkheimer sein Urteil mit rezeptionsgeschichtlichem Akzent zurecht: „Die pessimistische Philosophie“, hieß es nun, „wurde zur Rationalisierung des beunruhigenden Zustands in der Wirklichkeit. Sie half dazu, das Ausbleiben der vom technischen Fortschritt erwarteten Erleichterungen aufs Wesen der Welt zu schieben, anstatt das heraufziehende Unheil aus einer Verfassung der Gesellschaft herzuleiten, in der die Technik den Menschen über den Kopf gewachsen ist.“ (HGS 7, 47) Wenige Zeilen weiter milderte Horkheimer die Schärfe seiner Kritik der 1930er Jahre mit der Einschätzung ab, dass durch Schopenhauers „Mißtrauen gegen Reform und Revolution [...] das Bestehende nicht glorifiziert“ werde. (HGS 7, 48) Horkheimers Auseinandersetzung mit Schopenhauers Philosophie erfolgte in den 1950er Jahren unter historisch-politisch verändertem Vorzeichen. Horkheimer hatte noch 1932 auf den revolutionären Sturz der Nazi-Diktatur gehofft und auch nach der Machtübernahme der NSDAP noch die Illusion gehegt man könne Hitler „durch die Revo-

lution“ entmachten und dadurch die „bessere Gesellschaft“ verwirklichen. (Ebd.) Dass es anders kam, ist bekannt. In „Schopenhauer und die Gesellschaft“ heißt es gar: „Der Pessimismus verträgt sich streng logisch nicht besser mit der rationalen Argumentation für den status quo als mit der Propaganda für den Umsturz“; da die Gesellschaft, wie Schopenhauer sie bewahrt wissen wollte, unlängst im Zuge der historischen Dynamik „zu einer anderen geworden“ war. (HGS 7, S. 47) Zwar halte sich die Grundthese von der „Unabänderlichkeit des Leidens“ und die dazu gehörige „Nutzlosigkeit des Protests“ konsequent durch. Doch der Stil, in dem sie verfasst sind, sei ein einziger Protest dagegen, dass es so ist: „Das Grauen wird nicht vergötzt, und dessen Auslegung ins Positive gilt ihm als ruchlos.“ (HGS 7, 49) Horkheimer war, wie den Ausführungen „Zum Begriff des Menschen“ (1957) zu entnehmen ist, der festen Überzeugung, dass die mit Schopenhauer geteilte „Einsicht in das Leiden an der Situation der Menschheit [...] am Ende dazu helfen (kann), die menschlichen Dinge zur Vernunft zu bringen.“ (HGS 7, S. 79 f.)

Der späte Horkheimer hat Schopenhauer als einen kritischen Konservativen geachtet, und hervorgehoben, dass die „wahre konservative Haltung“ ebenso „kritisch sein kann [...] wie die ihr entgegengesetzte revolutionär-marxistische“. Und er benennt im darauffolgenden Satz den Punkt, an dem sich Pessimismus und Sozialismus in relativer Nähe zu einander befinden: im Protest gegen sozioökonomisch bedingte Ungerechtigkeit. Als Beleg führt er anderswo eine der selten Stellen aus Schopenhauers Werk an:

„Wie der Mensch mit dem Menschen verfährt, zeigt z.B. die Negersklaverei, ... Aber man braucht nicht so weit zu gehen: im Alter von fünf Jahren eintreten in die Garnspinnerei, oder sonstige Fabrik, und von Dem an erst 10, dann 12, endlich 14 Stunden täglich darin zu sitzen und die selbe mechanische Arbeit verrichten, heißt das Vergnügen Atem zu holen, theuer erkaufen. Dieses ist das Schicksal von Millionen, und viele andere Millionen haben ein analoges.“ (Zit. n. HGS 7, S. 245)

Horkheimer billigt dem „wahre[n] Konservatismus, der die geistige Überlieferung wirklich ernst nimmt“, eine „revolutionär[e] Gesinnung“ zu.⁶ Für ihn ist die Konfrontation gesellschaftlicher Verhältnisse mit deren eigenen Begriffen und „den Ideen, zu denen sie sich“ jeweils bekennen, ein kritisches Maß, das Schopenhauer „wie sehr viele Konservative“ handhabte. Aber auch der Marx'sche Protest dagegen, „daß die Losung der bürgerlichen Revolution – *liberté, égalité, fraternité* –“ in der modernen bürgerlichen Gesellschaft offenkundig „nur für eine relativ kleine Gruppe verwirklicht wurde“, bezeichnet das Motiv immanenter Kritik, das beide Vertreter von jeweils einer der beiden Seiten der Barrikaden der 1848er Revolution im Denken Horkheimers verband.

Über den maßgeblichen Einfluss Schopenhauer'scher Gedanken auf den Begründer der Kritischen Theorie war in den Jahren nach der Remigration lange Zeit auch das engere Umfeld seiner wissenschaftlichen Mitarbeiter in Frankfurt am Main im Unklaren geblieben. Das änderte sich erst im Jahr 1969 als Horkheimer folgende Marginale in einen in Venedig gehaltenen Vortrag einfließen ließ: „Die beiden Philosophen, welche die Anfänge der Kritischen Theorie entscheidend beeinflusst haben, waren Schopenhauer und Marx.“ (HGS 8, S. 336) Seither steht die Frage im Raum,

wie Horkheimer diese gegensätzlichen Denkansätze, philosophischer Pessimismus hier und emanzipatorischer Anspruch auf Realisation der Philosophie dort, vereint wissen wollte. Die plausibelste Antwort hierauf gab Alfred Schmidt, dessen diesbezügliche Kernthese besagt, dass bei Horkheimer die „Schopenhauersche Willenslehre für das *malum metaphysicum* steht, der historische Materialismus für das *malum physicum*.“⁷

III

Horkheimer, Spiritus rector des Kreises nonkonformistischer Intellektueller, dessen Zentrum das Institut für Sozialforschung und dessen publizistisches Organ die „*Zeitschrift für Sozialforschung*“ war, bezog von Anbeginn, wenngleich mehr oder minder verdeckt, die pessimistische Grundstimmung der Philosophie Schopenhauers ein in die Begründung und Ausgestaltung einer Theorie der Gesellschaft. Bis Ende der 1930er Jahre orientierte sich die Kritische Theorie im Rahmen eines interdisziplinären Materialismus wesentlich an der Umsetzung der Marxschen Geschichtsphilosophie in ein Programm zeitgeschichtlicher Sozialforschung, das insbesondere darauf abzielte, den Kampf gegen die Nazi-Diktatur theoretisch abzustützen.

Der erkenntnisleitende Impuls jener von der realen Möglichkeit eines gesellschaftlichen Umsturzes beflügelten Jahre verdankte sich u.a dem politischen Philosophen Georg Lukács, der Gegenwart als zu gestaltende Geschichte begreifen lehrte. Schopenhauers strenger Nominalismus, zu verstehen als konsequente „Weigerung, Kollektive wie Volk, Nation oder gar Rasse zu fetischisieren“,⁸ wurde konstitutiv für Horkheimers „Neufassung des materialistischen Begriffs von Geschichte“.⁹ Ent-

scheidenden Einfluss auf die Geschichtsphilosophie Horkheimers nahm die von Schopenhauer vorgebrachte Kritik „an der Idee eines sinnvollen welthistorischen Ablaufs“. Daraus ergibt sich die Konsequenz, wie Alfred Schmidt ausführt, dass es zwar, im Sinne von Hegel und Marx, „überindividuelle Strukturen und Bewegungsgesetze der Geschichte“ gibt, diese aber nicht zu verwechseln seien „mit einem einheitlichen geistigen Sinn, mit einer höheren Vernunft, der wir in unserer geschichtlichen Bewegung gleichsam nur zu folgen hätten.“¹⁰

Für Horkheimer erweist sich Schmidt zufolge der „Geschichtsverlauf als ‚Ergebnis verschiedenartigster Konstellationen, wobei es letztlich auf ‚Erkenntnis von Gesetzen und Tendenzen‘ ankommt“.¹¹ Zugleich war Horkheimer nach dem bisherigen Gang der Geschichte davon überzeugt, dass der „Kern des Lebens selbst“ durch „Qual und Sterben“ gekennzeichnet ist. (HGS 1, S. 173) Zvi Rosen weist zu Recht darauf hin, dass Horkheimer die „Anschauung, daß das Leiden den Inhalt der Geschichte bildet“, bereits durch den „Einfluß des Judentums“ geläufig war.¹² Schmidt hat in der „Vorrede: Perspektiven der Gedankenwelt eines Außenseiters“ in nachvollziehbarer Weise dargetan, dass bereits in Horkheimers Jugendschriften „Schopenhauers Werk als metaphysische Verallgemeinerung der von Marx und Engels geschichtlich charakterisierten Negativität des Weltlaufs erscheint.“¹³

Der Grundzug des Schopenhauer’schen Philosophierens, die Einsicht in die ewige, weil unabwendbare Wiederkehr von Leid und Tod, bildet für Horkheimer das antithetische Korrektiv zu Hegels Verständnis der Weltgeschichte als Einsicht in eine „Seinsordnung“, aus der „die historischen Tatsachen allererst“ hervorgehen

sollen. Zeichnet sich nach Hegels Geschichtsphilosophie der Gang des Weltgeistes als Geist eines Volkes, das einen Staat gebildet hat, durch den unbeirrten Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit aus, erblickt Schopenhauer in der Geschichte allenfalls die Verlängerung der Zoologie. Weder Schopenhauer noch Marx verherrlichen das, was sie jeweils als ‚Wesen‘ erkannt haben. Jener begehrt moralisch argumentierend gegen das unsägliche Leid in der vom Willen zum Leben durchherrschten Welt auf, dieser formuliert emanzipatorische Einsprachen wider den Primat des Ökonomischen.

Es kennzeichnet Horkheimers pessimistisch-materialistisch gefärbten Geschichtsbegriff, dass der historische Prozess wesentlich als Leidensgeschichte verstanden wird. Sehen wir genauer zu, ergibt sich, dass Horkheimers Auffassung des Leidens, indem sie Leid mit Schopenhauer „als individuelle und zugleich metaphysische Kategorie“¹⁴ der pessimistisch-kritischen Deutung der Welt entnimmt, ein Doppeltes avisiert. Das Erkenntnisobjekt der materialistischen Geschichtsphilosophie ist das vom Menschen im Verlauf seiner Wirtschaftsgeschichte verursachte Leid, das sowohl als unbewusste Nebenfolge planvoller Naturbeherrschung hervorgehen kann als auch aus dem bewussten Willen zur Macht, der listig wie gewaltbereit das eigene Wohlergehen „auf Kosten fremden Lebens“¹⁵ gründet. Darüber hinaus erachtet Horkheimer, der hierin pessimistischer ist als sein Gewährsmann Schopenhauer, das Leiden in material-metaphysischem Sinn als ewig. Mit Kants Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht und mit Marx' Kritik der politischen Ökonomie verbindet sich – bis Ende des Zweiten Weltkriegs – für Horkheimer die

Hoffnung, dass die Menschheit den Egoismen und dem aus ihnen sich speisenden strukturellen Zwang der zweiten Natur abschwören und dadurch aus ihrer Vorgeschichte heraustreten könne, um als solidarisch handelnde Gemeinschaft den Alb des *malum physicum* abzumildern.

IV

Weiteren Aufschluss über die Entstehung der Kritischen Theorie Horkheimer'scher Provenienz unter dem Einfluss Schopenhauers gibt ein Abschnitt des Vorworts zur Neupublikation seiner Aufsätze aus der *Zeitschrift für Sozialforschung*:

„Der idealistischen Philosophie abzusagen und mit dem historischen Materialismus in der Beendigung der Vorgeschichte der Menschheit das Ziel zu sehen, erschien mir als die theoretische Alternative gegenüber der Resignation vor dem mit Schrecken sich vollziehenden Lauf zur verwalteten Welt. Der metaphysische Pessimismus, implizites Moment jedes genuinen materialistischen Denkens, war seit je mir vertraut. Meine erste Bekanntschaft mit Philosophie verdankt sich dem Werk Schopenhauers; die Beziehung zur Lehre von Hegel und Marx, der Wille zum Verständnis wie zur Veränderung sozialer Realität haben, trotz dem politischen Gegensatz, meine Erfahrung seiner Philosophie nicht ausgelöscht. Die bessere, die richtige Gesellschaft ist ein Ziel, das mit der Vorstellung von Schuld sich verschränkt.“¹⁶

Schuld ist eine moralische Kategorie und Schopenhauers Metaphysik bietet, wie Horkheimer betont, die „tiefste Begründung der Moral“. (HGS 7, S. 252) Aber der „Materialismus vermutet hinter der Moral keine überhistorische Distanz.“ (HGS 3, S. 131) Bei Schopenhauer hingegen ist es der Raum und Zeit vorgeordnete Wille zum Leben, der die richtigere Gesellschaft, auf die ein kritischer Materialismus abzielt, mit Schuld verschränkt. Die kritische Denk-

figur eines Schuldzusammenhangs, in den alles Leben qua Selbsterhaltung verstrickt ist, setzt metaphysisch beim Willen zum Leben an. Fundiert wird sie durch das geschichtsmaterialistisch-pessimistische Urteil über den historischen Weltprozess der Menschheit:

„Daß die Geschichte eine bessere Gesellschaft aus einer weniger guten verwirklicht hat, daß sie eine noch bessere in ihrem Verlaufe verwirklichen kann, ist eine Tatsache; aber eine andere Tatsache ist es, daß der Weg der Geschichte über das Leiden der Individuen führt. Zwischen diesen beiden Tatsachen gibt es eine Reihe von erklärenden Zusammenhängen, aber keinen rechtfertigenden Sinn.“¹⁷

Vor diesem Hintergrund hielt Horkheimer gegenüber Hegels und Marx' Annahme eines Sinns von Weltgeschichte die Haltung äußerster Skepsis für geboten, da nach seiner Lesart Marx von einer zu leistenden „Geburtshilfe“ beim Übergang ins Reich der Freiheit gesprochen habe, ohne Rücksicht für die „Opfer“, die für ihn letztlich „keine Rolle spielen“ würden. (HGS 14, 249)¹⁸ Horkheimer hielt es diesbezüglich eher mit Schopenhauer, der deutlich aussprach, dass selbst dadurch, dass „Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten“, nicht die „Angst und Todesmarter eines Einzigen“ aufgehoben wären.¹⁹ In Horkheimers Notizen findet sich folgende Überlegung: „Wenn die Menschen einsehen würden, daß ‚Tat wam asi‘ und das Frohdarüber-Sein, daß man selbst verschont bleibt, während der andere zugrunde geht, nicht miteinander vereinbar sind – aber wenn sie das nicht mit dem Kopf allein, sondern auch mit dem Herzen einsehen würden, dann wäre viel geholfen.“ (HGS 14, S. 306) Gleichwohl gehört zum Materialismus das „Wissen, daß auch die zukünftigen Geschlechter, für die er kämpft,

absolut vergänglich sind und am Ende immer das Nichts über die Freude siegt.“ (HGS 12, S. 247) Selbst dann, wenn die richtigere Gesellschaft eines Tages ins Werk gesetzt wäre, bliebe doch die Einsicht in den Sog des *malum methaphysicum*, das Wissen darum, dass noch die späteren Generationen dem ewigen Werden und Vergehen ausgesetzt bleiben werden, ohne dass davon das Wesen der Welt im Mindesten tangiert würde. Für Schopenhauer folgte daraus, „daß wir über das Daseyn der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben.“²⁰ Dabei bleibt in Horkheimers Kritischer Theorie der Mensch kein bloßer Zuschauer. Eine materialistische Geschichtsphilosophie ergreift Partei für alles, was da ist und leidet. Da die Welt, von Schopenhauer beschrieben als ein „Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen“, kein „Guckkasten“²¹ ist, reicht es nicht aus, real erlittene Schmerzen und Qualen in idealistischer Weise zu rein philosophischen Kategorien zu erheben, sondern das an ihnen „Verdrängte“ ist „in seiner ganzen Schwere“ in eine materialistische Reflexion, die aus der Existenz heraus erfolgt, einzubeziehen.²² Horkheimer spricht in diesem Zusammenhang von der Erkenntniskraft tiefgehender Erlebnisse: „Von Plato bis Schopenhauer haben die Philosophen immer wieder gesagt, daß die Welt der Erscheinung die Welt des Scheins ist. Das muß man aber nicht nur wissen, sondern erlebt haben.“ (HGS 14, S. 231) Was einen Körper hat und Leib ist, muss die Schuld der Natur mit dem Tode begleichen. Der leibhaftige Mensch empfindet reale Lust nicht minder als realen Schmerz. Wo Schmerz in lebensgeschichtlichem Übermaß erlitten wird, tritt an die Stelle sinnlichen Erlebens Wahnsinn. Dieser wurde bereits

von Schopenhauer, der Freuds Verdrängungslehre in den „Vorlesungen über die gesamte Philosophie (1820)“ antizipierte, als der „Lethe übergroßer Schmerzen“ beschrieben.²³ Dies ist für Horkheimer in seinem Aufsatz über „Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion“ (1971) ein Beleg für einen Anknüpfungspunkt des Pessimismus an Freuds Lehre vom Unbewussten „[N]icht zufällig verweist Freud“, Horkheimer zitiert ihn an besagter Stelle, „wiederholt auf ‚die weitgehende Übereinstimmung der Psychoanalyse mit der Philosophie Schopenhauers. Tiefe Emotionen, Treue zu den Toten, ja leidenschaftliche Liebe, wie sie das Motiv großer Tragödien bildet, nicht weniger als der Haß werden in der Analyse zum Objekt der Therapie.“ (HGS 7, S. 246) Zugleich wird uns in der auf Freud vorausweisenden bzw. auf Schopenhauer zurückweisenden Verbindungslinie, die Einsicht in das „Sinnwidrige, vielfältig Bedingte und Brüchige unserer Existenz“²⁴ eröffnet.

Schopenhauers Ethik zielt dabei auf die Solidarität alles Lebenden. Ähnlich motiviert das „Eingedenken der Natur im Subjekt“²⁵ den Materialismus „inmitten alles *malum metaphysicum*, das *malum physicum*: abschaffbares Leiden energisch zu bekämpfen.“²⁶ In diesem existentiellen Sinn erweist sich der „gütige Pessimismus Schopenhauers, dem Horkheimer seine frühesten philosophischen Erfahrungen verdankt“²⁷, als ein Scharnier des Kritischen Materialismus. Die Utopie von einer „Solidarität all derer, die wissen, daß sie selbst nichts sind in der ungeheuren Einsamkeit des Weltalls“ (HGS 14, S. 307), kommt Schopenhauer näher als Freud, wenngleich beide an diesem neuralgischen Punkt einander wechselseitig erhellen. Noch da, wo

es nicht zum Äußersten, dem Wahnsinn oder gar zum Suizid kommt, muss der in einem irrationalen Ganzen vergesellschaftete Mensch den Preis der Entfremdung von seinem eigenen Leib, wie es bei Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ heißt, entrichten. Mit der Entfremdung geht der weitgehende Verlust der Empathie einher; mitzuleiden, mit allem, was Qualen aussteht.²⁸

Schopenhauer galt Horkheimer als Vertreter einer „reflexiven Aufklärung“. Dem Umschlagen von Aufklärung in Positivismus setzte Horkheimer die aus der Sehnsucht nach dem Anderen gespeiste Hoffnung auf eine gerechtere Welt entgegen. Wie diese beschaffen sein könne, vermochte er aus bekannten Gründen, wie etwa dem Bilderverdikt, nicht anzugeben, wohl aber das am Bestehenden zu denunzieren, was gemessen am allgemein menschlichen Bedürfnis falsch ist. In der letzten Phase seines Lebens angelangt, wurde Horkheimer vom realen Gang der Geschichte darüber belehrt, dass mit dem Wegarbeiten des gesellschaftlichen Antagonismus sich nicht – mit der von Marx prophezeiten – Notwendigkeit die richtigere Gesellschaft verwirklichen werde. Darüber wird die Kritische Theorie in der Horkheimer'schen Gestalt pessimistisch. Alfred Schmidt sprach in seinem Nachruf auf den Sozialphilosophen in der F.A.Z. vom 11.07.1973 von der Weigerung Horkheimers sich „das ‚ganz Andere‘, das er zuvor der versöhnten Menschheit hatte vorbehalten wollen, noch länger als ein diesseitig Erreichbares zu denken.“²⁹ Gunzelin Schmid Noerr weist im Nachwort (1984) zum 8. Band der *Gesammelten Schriften* zu Recht darauf hin, dass Horkheimer „den zeitgemäßen und lehrreichen Pessimismus in Schopenhauers Philosophie vor allem dort“

sieht, „wo diese die szientistische Welt-sicht, die Bedeutungslosigkeit des Subjekts, auf den Begriff bringt und dessen reale Depotenzierung durch die fortschreitende Automatisierung und deren Folgen spekulativ vorwegnimmt.“ (HGS 8, S. 467) Damit stellt(e) sich nicht nur in Horkheimer ein tiefes Gefühl der Trauer darüber ein, „daß es jene Gerechtigkeit, von der die Religion, die Theologie gesprochen hat und auch heute noch spricht, in letzter Linie nicht gibt“. (HGS 7, S. 380) Diese Trauer „bedeutet nicht Resignation“, sondern erstrebt das „negative Bewahren jener theologischen Kategorien, die einst affirmativ behauptet wurden.“ Und dieses Bewahren leitet über zur Idee der „Solidarität von Menschen, die trotz dieser mangelnden Gewißheit das Gute verwirklichen wollen“. (HGS 7, S. 381 f.) Auf einer weiteren Reflexionsebene führt laut Horkheimer Schopenhauers Gedanke eines ewigen Kreislaufs des Willens zum Leben zu einer „Ahnung“ von der „Identität des Lebenden schlechthin und vermag lang vor dem Sterben“, dem „Erlöschen des Ichs“, „Solidarität mit aller Kreatur zu begründen“, wonach ein jeder „noch mit dem schwächsten Wesen eins“ sei. (HGS 7, S. 252) Horkheimer bezieht *expressis verbis* die Tiere in die zu erstrebende „Solidarität des Lebens überhaupt“ ein, denn sie „bedürfen des Menschen“; es „ist die Ehre der Schopenhauerschen Philosophie, daß sie die Einheit von uns und ihnen ganz ins Licht gerückt hat“; denn die „Verwandtschaft“ menschlichen „Glücks und Elends mit dem Leben der Tiere ist offenbar.“³⁰ (HGS 3, S. 136) Es ist gleichermaßen erstaunlich wie vielsagend, dass der späte Horkheimer die solidarische Gemeinschaft offensichtlich nicht im Anschluss an Freuds praktischem Materialismus, son-

dern im Anschluss an die von Schopenhauer gelehrt Wesenseinheit alles Lebenden glaubte begründen zu können. Bereits in „Materialismus und Moral“ (1933) findet sich ein zentraler Bezug auf den Schlüsselbegriff der Schopenhauer'schen Ethik: „Wir sehen die Menschen nicht als Subjekt ihres Schicksals, sondern als Objekte eines blinden Naturgeschehens, und die Antwort des moralischen Gefühls darauf ist Mitleid.“ (HGS 3, S. 136)

Die Welt und das Leben in ihr waren zu Horkheimers Zeiten noch nicht vollends zum Objekt totaler Verwaltung verdinglicht, aber der Übergang zur verwalteten statt zur freien Welt, war weiter fortgeschritten als zu Zeiten Schopenhauers. Schopenhauer, auch darin ein helllichtiger Pessimist, nahm nicht nur diese Entwicklung vorweg, sondern zog – im Urteil Horkheimers – zudem die richtige „Konsequenz“ aus der „Einsicht in die Schlechtigkeit des eigenen Lebens, das vom Leiden anderer Kreaturen sich nicht trennen läßt“. (HGS 7, 227 f.) Bei aller Kritik gibt es eine inwendige Schnittstelle zwischen Pessimismus und Materialismus. Alfred Schmidt, einer der besten Kenner der Geschichte des Materialismus, weist den „Pessimismus in Schopenhauer“ als das „geheime Bindeglied zwischen Materialismus und Metaphysik“ aus;³¹ und schließt daran folgendes Zitat des späten Horkheimer an: „Der Marxsche Materialismus, von der idealistischen Selbsttäuschung befreit, kommt Schopenhauer näher als dem Demokrit.“³² Schopenhauers Philosophie stelle „keine praktischen Ziele auf“ (HGS 7, S. 138), „ist nüchtern“ im Ergründen der Negativität des Weltlaufs, „ohne philosophisch resigniert zu sein.“ (Ebd., S. 139) Mit der Lehre „vom blinden Willen als dem Ewigen“, die unbeirrt das „Negative“ benennt

und „im Gedanken bewahrt“, habe Schopenhauer die Metaphysik um ihre sinnstiftende Funktion gebracht.

V

„Wie soll die ewige Wahrheit bestehen können, wenn der Weltgrund böse ist?“, fragte Horkheimer. Die „Aktualität Schopenhauers“ bestand für ihn im gleichnamigen Aufsatz von 1961 einerseits in Schopenhauers unbestechlicher „Leidenschaft zur Wahrheit“, andererseits in dessen Einsicht, wonach „es keine Macht gibt, bei der die Wahrheit aufgehoben wäre, ja daß sie den Charakter der Machtlosigkeit an sich trägt.“ (HGS 7, 137)

Wie lässt sich also die Idee objektiver Wahrheit retten, wie sich Moral aus dem Geist materialistischer Theoriebildung begründen, wenn Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele durch „Verbreitung der Wissenschaft“ (HGS 7, S. 380) in ihrer bildhaften Unmittelbarkeit unrettbar verloren sind? Horkheimer sucht Aufschluss und Antwort auf diese so bedeutsamen Fragen weniger im Kritizismus als in den religionsphilosophischen Aspekten der Lehre Schopenhauers, die für den Versuch stehen, „die in der Theologie gründende Moral atheistisch zu begründen“.³³ Dem Aufsatz „Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion“ (1971) ist hierzu die folgende Wendung zu entnehmen: „Bei aller Negation ist Schopenhauers metaphysische Idee der religiösen nicht einfach entgegengesetzt; sie fordert vom Menschen die Freiheit vom Egoismus, die Hingabe, das Vertrauen auf ein in der Welt nicht Feststellbares, auf das nicht mehr oder noch nicht Vorhandene.“ (HGS 7, S. 248)

Wenn sich in allem, was ist, ein identischer Wille in der Vielzahl seiner Objektivationen manifestiert, der innerhalb der raum-

zeitlichen Welt als Wille zum Leben primär auf individuelle Selbsterhaltung aus ist, ist es der Metaphysik aufgegeben, „das Daseyn dieser Welt zu betrachten als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht seyn sollte“, um in philosophisch-ästhetischer Kontemplation vorzustoßen zu der Einsicht in die ewige „Ordnung der Dinge“, jenseits vom principium individuationis, jenseits von „Schmerz und Tod“.³⁴ Schmidts religionsphilosophische Studie „Die Wahrheit im Gewande der Lüge“ (1986) hebt den für unsere Betrachtung entscheidenden Gedanken hervor, dass nämlich Schopenhauers erkenntniskritische „Relativierung der empirisch gegebenen Welt auf die Beschaffenheit des ‚vorstellenden‘ Bewußtseins Raum lasse ‚für eine ganz andere Weltordnung‘, die zu jener Welt sich verhält ‚wie zur bloßen Erscheinung das Ding an sich.“³⁵

Als pessimistischer Materialist empfindet Horkheimer Trauer über die Einsicht in die „Ohnmacht der Vernunft“ (HGS 4, 132), die der an Hegel und Marx geschulte Denker in der historischen Dynamik als ein durch sie Bedingtes zu verorten weiß. Ein tieferes, weil existentielleres Moment von Trauer geht mit der bitteren Erkenntnis einher, dass religiöse Kategorien, wie etwa Gerechtigkeit (vgl. hier im Text Seite 157) im Zuge der Mathematisierung des Denkens seit Descartes und der damit einhergehenden Preisgabe des emphatischen Begriffs der Wahrheit um ihren inhaltlichen Bedeutungskern gebracht worden sind. Im Bewusstsein der Verlassenheit des Menschen im Weltenraum, in dem sich keine extramundane Instanz ausmachen lässt, die Sinn verbürgt, ist Horkheimer erfüllt von transzendenter Trauer. Zu deren wahren Kern vermag für Horkheimer letztlich nur

ein an Schopenhauer orientiertes – freilich durch kritische Reflexionen gebrochenes – Denken vorzudringen, das die emanzipatorisch wirkende Kraft entfaltet, deren es bedarf, um die religiösen Kategorien des mystisch-bildhaften Gewandes, darin ihre Wahrheitsgehalte verhüllt sind, zu entkleiden. Auf diese Weise ist Schopenhauers Pessimismus zu einem unverzichtbaren Ingrediens der Kritischen Theorie geworden.

Anmerkungen:

¹ Max Horkheimer, *Gesammelten Schriften*, 19 Bände, hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr und Alfred Schmidt, Frankfurt/M., 1987-1996, fortan in runden Klammern im Haupttext ausgewiesen durch die Sigle HGS, gefolgt von der Bandnummer und der Seitenangabe. Hier: HGS 7, S. 49.

² Zit. nach Helmut Gumnior, Rudolf Ringguth: *Max Horkheimer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg, Oktober 1973, S. 16. – In den unter dem Pseudonym Heinrich Regius im Verlag Oprecht und Helbing 1934 in Zürich veröffentlichten *Dämmerungen. Notizen in Deutschland* Horkheimers finden sich hierzu erhellende Zeilen: „Der Solidarität aller, welche an die Stelle der gegenwärtigen Ungerechtigkeit eine neue Gerechtigkeit setzen wollen, steht nicht wiederum die Solidarität, sondern die gemeinsam unterhaltene Macht der Herrschenden entgegen.“ (Hrsg. v. W. Brede, Frankfurt a. M. 1974, S. 342) Demnach ist Ideologiekritik als Kritik des notwendig falschen Bewusstseins (Marx), welches von der Macht der Herrschenden gestützt wird, geboten. Kritisch in diesem Sinne war die von Horkheimer inaugurierte Theorie der Gesellschaft insbesondere dadurch, dass sie gegen die traditionelle Theoriebildung Eingriffe formulierte, die in ihren Grundaussagen noch heute relative Gültigkeit haben.

³ Hans-Joachim Blank vertritt die von ihm gut belegte These, dass sich in Horkheimer die „Philosophie Schopenhauers mit einer entschieden gesellschaftskritischen Position verbindet, in der sozialkritische Aspekte [...] mit Kritik an der politisch-gesellschaftlichen Entwicklung insgesamt verknüpft sind.“ (H.-J. Blank, Zur Marx-Rezeption bei Horkheimer I, in: *Materialistische Theorie und Praxis*.

Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der politischen Ökonomie, Schriften der Marx-Gesellschaft, Bd. 2, hrsg. von Diethard Behrens, Freiburg 2005, S. 38) – Zur frühen Schopenhauer-Rezeption Horkheimers s.a. Rolf Wiggershaus, *Max Horkheimer. Unternehmer in Sachen „Kritische Theorie“*, Frankfurt/M. 2013, S. 24 f.

⁴ Horkheimer, in: Arthur Hübscher: Zum Tode Max Horkheimers. In: 55. Schopenhauer-Jahrbuch 1974, S. 86-89, hier S. 88 f. Bereits Heinrich von Stein spricht in seinem Aufsatz „Pessimismus“, der 1887 in den „Bayreuther Blättern“ erstveröffentlicht wurde, von einer „unvergleichlichen Macht des Trostes“, die der Philosophie Schopenhauers innewohne; denn sie lenke „das Denken auf Beachtung derjenigen Zusammenhänge hin, welche dem Gefühl edler Völker als Tröstungen der Religion gegenwärtig waren. Gerade die von Schopenhauer gelehrte Weltauffassung erneuert die Begriffe, auf welchen auch jene religiösen Tröstungen beruhten, nicht in dogmatisch-abschließender Form, sondern in Form von Aufgaben für eine ferne gesteigerte Tätigkeit des gesamten Bewußtseins“ (von Stein, 23. *Schopenhauer-Jahrbuch*. 1936, S. 4).

⁵ Vgl. hierzu Alfred Schmidt, *Tugend und Weltlauf*, a.a.O., S. 11. Dort heißt es in der 8. FN von S. 11 wie folgt: „Horkheimer bezieht sich hier auf die in der Arbeit von Maus zentrale These vom „Umschlag der Kulturkritik in Apologie“. Sie nimmt die weit später von Lukács im Schopenhauer-Kapitel seines Buches *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954, entwickelte These vorweg, daß Schopenhauer zu einer „höheren Form“ der Rechtfertigung des Bestehenden gelangt sei: „Während die direkte Apologetik bemüht ist, den Kapitalismus als die beste aller Ordnungen darzustellen ..., arbeitet die indirekte Apologetik die schlechten Seiten des Kapitalismus ... grob heraus, erklärt sie aber zu Eigenschaften ... des menschlichen Daseins schlechthin, der Existenz überhaupt“ (ibid., S. 164).

⁶ Ebd., S. XII.

⁷ In: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 1: „Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter 1914-1918“, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt a. M. 1988, S. 370.

⁸ Alfred Schmidt: *Arthur Schopenhauer und die Geschichte* (2001/2002). In: ders. (Hrsg.): „Tugend und Weltlauf. Vorträge und Aufsätze über die Philosophie Arthur Schopenhauers (1960- 2003)“, 429-448; hier S. 436.

⁹ Alfred Schmidt: *Die Kritische Theorie – Denkmotive von Horkheimer, Adorno und Marcuse*. Referate, gehalten auf der Tagung am 23. Juni 1973 in Bad Boll, zitiert nach einem Typoskript aus dem philosophischen Nachlass Alfred Schmidts, Abschnitt überschrieben mit »3. Marcuse«, S. 14, eingesehen in: Universitätsbibliothek J.C. Senckenberg, Archivzentrum, Bestandssignatur Na 62 – Nachlass Alfred Schmidt (unerschlossen). Schmidt weist in der „Vorbemerkung“ (1975), die seiner Studie *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie* (1976) vorangestellt ist, in einer Fußnote darauf hin, dass „in späteren Schriften Horkheimers“ die „in Hegelscher Tradition“ stehende, „produktive Spannung von inhaltlicher Historie und geschichtsphilosophischer Konstruktion des (zumindest potentiell, vernünftigen) Gesamtverlaufs zugunsten eines – Schopenhauerischen – Generalverdikt“ (S. 8) zurückgetreten sei.

¹⁰ *Die Kritische Theorie – Denkmotive von Horkheimer, Adorno und Marcuse*. A.a.O., S. 8 f.

¹¹ Alfred Schmidt. Fortschritt, Skepsis und Hoffnung. Kategorien der Geschichtsphilosophie Max Horkheimers. In: Monika Boll, Raphael Gross (Hrsg.): *Die Frankfurter Schule und Frankfurt. Eine Rückkehr nach Deutschland*. Frankfurt/M. 2009, S. 101.

¹² A.a.O. (vgl. FN 9)

¹³ Alfred Schmidt (Hrsg.), in: *Tugend und Weltlauf*. A.a.O., S. 12.

¹⁴ Zvi Rosen, *Max Horkheimer*, München 1995, S. 67.

¹⁵ Max Horkheimer (MHA IX 24. 12a), zit. n. Alfred Schmidt, *Tugend und Weltlauf*, a.a.O., S. 12.

¹⁶ In: Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, hrsg. von Alfred Schmidt, Bd. I, Frankfurt a. M. 1968, S. XII f.

¹⁷ Max Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1930, S. 92, vgl. HGS 7, S. 132 f.

¹⁸ Die Skepsis, von der hier die Rede ist, scheint mir etwas vorurteilsbelastet zu sein; denn bei Marx gibt es mehrere Stellen, die eine dezidiert andere Sprache sprechen. Die folgende sei als Beleg für diese These angeführt: „Erst wenn eine große soziale Revolution die Ergebnisse der bürgerlichen Epoche, den Weltmarkt und die modernen Produktivkräfte, gemeistert und sie der gemeinsamen Kontrolle der am weitesten fortgeschrittenen Völker unterworfen hat, erst dann wird der menschliche

Fortschritt nicht mehr jenem scheußlichen heidnischen Götzen gleichen, der den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trinken wollte.“ („Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien“, in: MEW Bd. 9, S. 226)

¹⁹ W II (Hübscher, 1988), S. 661.

²⁰ Ebd.

²¹ W II (Hübscher, 1988), S. 667.

²² Vgl. hierzu Theodor Wiesengrund Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 2, hrsg. v. Rudolf zur Lippe, Frankfurt 1974, S. 180 f.

²³ Zit. n. Paul Deussen, Bd. 9, S. 377. Vgl. M.R. Zentner, „Der Wahnsinn ist der *Lethe* übergrosser Schmerzen“: Addenda zu Schopenhauers Antizipation der Freudschen Verdrängungstheorie, in: 75. Jb. (1994), S. 27-58; auch Alfred Schmidt, *Tugend und Weltlauf*, a.a.O., S. 354.

²⁴ Alfred Schmidt, *Tugend und Weltlauf*, a.a.O., S. 147.

²⁵ Max Horkheimer, Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, S. 55.

²⁶ Alfred Schmidt, *Tugend und Weltlauf*, a.a.O., S. 147.

²⁷ Alfred Schmidt, Die Solidarität endlicher Wesen. Zum Tode des Sozialphilosophen Max Horkheimer, in: ders., *Zur Idee der Kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers*, München 1974, S. 138.

²⁸ Vgl. hierzu Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI Jg. (1937), Heft 2, Paris 1937, S. 275 – dort heißt es: „Der Geist ist liberal. Er verträgt keinen äusseren Zwang, keine Anpassung seiner Ergebnisse an den Willen irgendeiner Macht“; siehe ebd. auch die ideologiekritische Formulierung auf S. 253: „Der Schein der Selbständigkeit von Arbeitsprozessen, deren Verlauf sich aus einem inneren Wesen ihres Gegenstandes herleiten soll, entspricht der Täuschung von der Freiheit der Wirtschaftssubjekte in der bürgerlichen Gesellschaft. Sie glauben, nach individuellen Entschlüssen zu handeln, während sie noch in ihren kompliziertesten Kalkulationen Exponenten des unübersichtlichen gesellschaftlichen Mechanismus sind.“

²⁹ In: Alfred Schmidt, *Zur Idee der Kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers*, München 1974, S. 141.

³⁰ Vgl. hierzu ausführlich Gunzelin Schmid Noerr, Mitleid mit der gequälten Kreatur. Zur Anwesenheit Schopenhauers in der Kritischen Theorie, in: Susann

Witt-Stahl (Hrsg.), *Das steinerne Herz der Unendlichkeit erweichen. Beiträge zu einer kritischen Theorie für die Befreiung der Tiere*, Aschaffenburg 2007, S. 50-69.

³¹ Schmidt, *Tugend und Weltlauf*, a.a.O., S. 144.

³² Max Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*, a.a.O., S. 75 f.

³³ Jürgen Habermas, „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott ist eitel. Reflexionen über einen Satz von Max Horkheimer“, in: *Kritischer Materialismus. Zur Diskussion eines Materialismus der Praxis*, Festschrift für Alfred Schmidt zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Lutz Bachmann und Gunzelin Schmid Noerr, München, Wien 1991, S. 130.

³⁴ W II, Kap. 17, S. 188.

³⁵ Alfred Schmidt, a.a.O., München 1986, S. 98.