

Theodor W. Adorno

A. wurde 1903 in Frankfurt am Main geboren. 1921 begann er an der Frankfurter Universität das Studium der Philosophie, Musikwissenschaft, Soziologie und Psychologie. 1924 promovierte er bei dem Neukantianer Hans Cornelius mit einer Arbeit über → Husserls Phänomenologie. Seine 1927 vollendete Habilitationsschrift musste er zurückziehen, da sie von Cornelius abgelehnt wurde. 1931 nahm Paul Tillich, evangelischer Theologe und Philosoph, A.s neue Habilitationsschrift *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* an.

Nach der nationalsozialistischen Machtergreifung wurde A., Sohn eines assimilierten Juden, bereits 1933 die Lehrbefugnis entzogen, und nach 1934 durfte er auch nicht mehr publizieren. A. emigrierte nach England, wo er in Oxford am Merton College mit einer Arbeit über Husserl einen Ph.D. erwerben wollte. Einen Teil des 1934–37 entstandenen Manuskripts veröffentlichte er 1956 unter dem Titel *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*.

1938 bot Max → Horkheimer, Direktor des 1924 in Frankfurt gegründeten und mittlerweile nach New York übergesiedelten Instituts für Sozialforschung, A. die Mitarbeit bei einem sozialwissenschaftlichen Projekt der Princeton University an. A. sagte zu, emigrierte mit seiner Frau Gretel und wurde Mitarbeiter des Instituts. Seine Integration in den amerikanischen Wissenschaftsbetrieb, welcher der empirischen Sozialforschung verpflichtet war, scheiterte allerdings.

1941 zog A. nach Los Angeles, wo er mit Horkheimer die einflussreiche *Dialektik der Aufklärung* verfasste, die 1947 erschien. 1949 veröffentlichte A. die *Philosophie der neuen Musik*, die er als »ausgeführten Exkurs« zur *Dialektik der Aufklärung* verstanden wissen wollte. Zwei Jahre später erschienen die *Minima Moralia*, in denen er Momente der gemeinsam mit Horkheimer verfassten Philosophie aus der Perspektive »subjektiver Erfahrung« darzustellen versucht. Die Aphorismensammlung, die den Untertitel *Reflexionen aus dem beschädigten Leben* trägt, enthält auch A.s berühmtes Diktum »Es gibt kein richtiges Leben im falschen«.

Horkheimer und A. kehrten 1949 nach Frankfurt zurück. 1951 wurde das Institut für Sozialforschung wieder eingeweiht, das A. ab 1953 als geschäftsführender Direktor leitete. 1956 wurde er auf einen Lehrstuhl für Philosophie und Soziologie berufen. Im Nachkriegsdeutschland der 50er und 60er Jahre entfaltete A. eine starke öffentliche Wirkung und erfuhr viel Anerkennung. Seine Gesellschaftskritik übte beträchtlichen Einfluss auf die Studentenbewegung der 68er aus. Das Themenspektrum seiner zahlreichen Publikationen und Vorträge reichte von Philosophie und Soziologie über Musik, Literatur und Kulturkritik bis hin zu Pädagogik und Psychologie. In den 60er Jahren

Leseprobe

verfasste A. nach den *Drei Studien zu Hegel* und dem *Jargon der Eigentlichkeit* noch zwei weitere Hauptwerke, die 1966 fertiggestellte *Negative Dialektik* und die unvollendet gebliebene *Ästhetische Theorie*, die ein Jahr nach seinem Tod 1970 erschien. Das von A. noch geplante moralphilosophische Buch blieb ungeschrieben.

Werk

PHILOSOPHISCHES UND METHODISCHES SELBSTVERSTÄNDNIS. A.s Philosophie wendet sich primär gegen jegliche Form von »Grundphilosophie« bzw. *prima philosophia*, gegen Heideggers Fundamentalontologie sowie gegen den deutschen Idealismus und dessen Darstellungsform, das System. Als Konsequenz aus seiner Kritik erhebt A. die Form des Essays, der antisystematisch und »methodisch unmethodisch« verfährt, zum Ideal philosophischer Darstellung. Die Philosophie begreift er als »Verhaltensweise«, die sich von allem Ersten und Sicherem lossagt und sich auf kein Fundament stützen kann. Nicht einmal die Dialektik, an der er in modifizierter Form festhält, versteht er als »tragende Struktur«. Letztlich begreift A. philosophisches Denken als ständige Bewegung, welche die dauernden Veränderungen einer durch und durch geschichtlich und gesellschaftlich bestimmten Wirklichkeit nachzuvollziehen hat. Dabei verwahrt er sich gegen jeglichen Relativismus und fordert »Verbindlichkeit ohne System«. A.s philosophisches Denken knüpft an Lukács und Benjamin, an Hegel und Marx sowie an Freud, Nietzsche und Max Weber an.

DIE GESCHICHTSPHILOSOPHIE DER »DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG«. Die geschichtliche Ausgangslage der *Dialektik der Aufklärung*, bei deren Abfassung Horkheimer und A. bereits die Hoffnung auf sozialen Fortschritt im Westen wie im Osten aufgegeben hatten, bildeten Faschismus, Nationalsozialismus und Stalinismus sowie Antisemitismus und Zweiter Weltkrieg. Diese zeitgenössischen Phänomene begreifen sie nicht als »historische Zwischenfälle«, sondern als Konsequenzen des okzidentalen Zivilisations- und Rationalisierungsprozesses. Diesen Prozess wollen sie durch eine »philosophische Konstruktion der Weltgeschichte« erklären und so die Ursachen seines Scheiterns aufzeigen.

Erster Gegenstand der *Dialektik der Aufklärung* ist die »Selbsterstörung der Aufklärung«. Aufklärung verstehen Horkheimer und A. als »fortschreitendes Denken«. Thema ist der geschichtliche Fortschrittsprozess der Vernunft, der nicht die Freiheit und das Glück der Menschheit bewirkt, sondern Unheil und Leiden. Um die geschichtlichen und gesellschaftlichen Gründe des Leidens aufzuzeigen, gehen sie bis zu den frühesten Entwicklungsstufen der Menschheit zurück. Den Beginn des okzidentalen Rationalisierungsprozesses

sehen sie durch die Furcht der Menschen vor der übermächtigen Natur motiviert. Die Angst der Menschen wird zur Erklärung. Jeder frühe Mythos, worunter sie eine »falsche Klarheit« verstehen, ist demzufolge bereits Erklärung und damit Aufklärung. Eine wesentliche geschichtliche Veränderung tritt ein, sobald die Menschen die Natur nicht mehr durch mimetische Angleichung beeinflussen, sondern durch Arbeit als »rationale Praxis« beherrschen wollen. Auf dieser Stufe tritt ein zentrales Motiv der *Dialektik der Aufklärung* ins Blickfeld: die sich immer entschiedener durchsetzende rationale Naturbeherrschung zum Zweck der Selbsterhaltung. Um die Natur durch Arbeit beherrschen zu können, müssen die Menschen ihre Trägheit und Disziplinlosigkeit überwinden. Dies vollzieht sich von den frühesten Gesellschaftsformen an dadurch, dass sich die Herrschaft von Privilegierten verfestigt, die durch Zwang und Gewalt die Unterworfenen zur Arbeit disziplinieren. Horkheimer und A. leiten die gesellschaftliche Herrschaft, die sie wie Marx als Klassenherrschaft begreifen, aus der rationalen Naturbeherrschung ab. Analog dazu leiten sie die Herrschaft des sich langsam herausbildenden vernünftigen Ichs über seine innere Natur – über Triebe, Leidenschaften und den eigenen Körper – aus der Klassenherrschaft und der Beherrschung der äußeren Natur ab. Die Folgen der Beherrschung der äußeren Natur sind Klassenherrschaft und Triebunterdrückung, also Knechtschaft und Entsamung. Die psychoanalytische Erkenntnis, dass sich Frustration und Libidorepression in Aggression verwandeln, vermag zu erklären, warum der abendländischen Zivilisation ein so gewaltiger Vernichtungsdrang innewohnt, wie er sich über die Jahrhunderte in Kriegen, Pogromen und Gewaltverbrechen immer wieder manifestiert hat und wie er sich auch im antisemitischen und kriegerischen Wüten der Nationalsozialisten zeigt.

Eine zentrale Form der Rationalität, die sich von früh an im Abendland verbreitet und zunehmend die Gesellschaft durchdringt, ist das Äquivalenzprinzip. Dieses Prinzip sehen Horkheimer und A. in der List des Odysseus, im Gastgeschenk, im Opfer an die Götter und im Warentausch verwirklicht. Das Äquivalenzprinzip vermag ungleiche Sachen gleichzumachen, indem es von ihrer Besonderheit abstrahiert und sie unter ein tertium comparationis subsumiert. Nach Karl Marx, an den die Rationalitätsanalyse verallgemeinernd anknüpft, ist das Gleiche, durch das verschiedene Waren zum Tausch gleichgemacht werden können, ihr Wert, d. h. die jeweils in ihnen vergegenständlichte Arbeit. Das Prinzip des »Gleichmachens des Ungleichen« überträgt sich auf die ganze Gesellschaft, die durch die konkreten Arbeitsbedingungen und die Manipulationen der Kulturindustrie die Individuen an das kapitalistische System und aneinander angleicht und sich ihnen gegenüber zunehmend verselbstständigt. Für eine zweite Form der Rationalität, die mit der Ausbildung der modernen Naturwissenschaften ihre geschichtliche Vorherrschaft erreicht,

verwenden Horkheimer und A. den Begriff der instrumentellen Vernunft. Instrumentelle Vernunft bedeutet, dass das Denken zum »allgemeinen Werkzeug« wird, das »starr zweckgerichtet« als seinen obersten Zweck die Naturbeherrschung und die Klassenherrschaft im Dienste der Selbsterhaltung verfolgt. Neben dem Äquivalenzprinzip ist die instrumentelle (oder zweckrationale, quantifizierende, formale) Vernunft als vorherrschende Rationalitätsform moderner Industriegesellschaften zu begreifen. Als instrumentalisierte Wissenschaft hat die Vernunft die Fähigkeit zur Selbstreflexion und zur Besinnung auf ihr Ziel, die Verwirklichung von Freiheit, Humanität und Glück, verloren. Durch die Verengung der Vernunft zu einer instrumentellen Rationalität, die als Wissenschaft »an die blinde ökonomische Tendenz gefesselt bleibt«, verwirklicht sich deren Selbstzerstörung. Denn mit der ganz und gar funktionalisierten Vernunft lassen sich alle beliebigen Zwecke verwirklichen, was zur Folge hat, dass sie gleichermaßen Mittel für moralische wie für unmoralische Zwecke und damit letztlich unvernünftig wird. Das vorherrschende positivistische Credo, dass die Wissenschaft sich wertender Stellungnahmen und einer vernünftigen Beurteilung von Zwecken zu enthalten habe, ist maßgeblich für die Verengung der Vernunft zur vorherrschenden instrumentellen Rationalität und das Scheitern des Zivilisationsprozesses verantwortlich. Ein weiterer Kritikpunkt von Horkheimer und A. an der Vernunft der positiven Wissenschaften ist, dass diese ihre Gegenstände gar nicht wirklich erkennen oder erklären, sondern bloß manipulieren und beherrschen kann. Da sich die wissenschaftlichen Erklärungen letztlich wie die frühen Mythen als falsche Klarheiten entlarven lassen, sehen sie die Aufklärung in Mythologie zurückschlagen.

DIE VERSTELLTHEIT GESELLSCHAFTSVERÄNDERNDER POLITISCHER PRAXIS. Sowohl in der *Dialektik der Aufklärung* als auch in seiner Spätphilosophie sieht A. keine Möglichkeit zu einer politischen Praxis, die den destruktiven Fortschrittsprozess umwenden oder die ungerechte kapitalistische Gesellschaft verändern könnte. Einige Gründe für seine These, dass eine gesellschaftsverändernde politische Praxis verstellt ist, sind in A.s Aufsatz *Reflexionen zur Klassentheorie* von 1942 zusammengefasst. Da die von Karl Marx prognostizierte Verelendung der Arbeiter nicht eingetreten ist, da es ihnen an Klassenbewusstsein und an den psychischen Qualitäten für revolutionäre Aktionen mangelt und da sie durch die Kulturindustrie und den gestiegenen Lebensstandard vollständig in das bestehende System integriert sind, fehlt in der gegenwärtigen Epoche ein historisches Subjekt der Veränderung. Dementsprechend kommt in der *Dialektik der Aufklärung* das Motiv des Klassenkampfes kaum mehr vor. Seine Ablehnung von revolutionärer politischer Praxis begründet A. zudem damit, dass eine solche selbst bei günstigstem Verlauf mit Gewalt und Unrecht einhergeht. Die einzige Form von verändernder Praxis, die er zu seiner Zeit für

möglich hält, ist eine Theorie, die versucht, das Bewusstsein und das Denken der Menschen zu verändern, und so eine Umgestaltung der gesellschaftlichen Realität vorbereitet.

DER POSITIVISMUSSTREIT. In den 60er Jahren war A. maßgeblich am »Positivismusstreit« beteiligt, einem wissenschaftstheoretischen Streit über die Methode und die Grundlagen der Sozialwissenschaften. Als Vertreter der Kritischen Theorie disputierten A. und sein ehemaliger Assistent Jürgen → Habermas mit Karl Raimund → Popper und dessen Schüler Hans Albert, den Exponenten des kritischen Rationalismus. Ein zentraler Streitpunkt war A.s These, dass die Daten und Aussagen der empirischen Einzelwissenschaften nur im Kontext einer Theorie der gesellschaftlichen Totalität verstanden werden können.

»NEGATIVE DIALEKTIK« ODER »DIE KRITIK DER IDENTIFIZIERENDEN VERNUNFT«. In der 1966 vollendeten *Negativen Dialektik* avanciert die traditionelle Philosophie zum Hauptgegenstand von A.s Vernunftkritik. Da er davon überzeugt ist, dass sich die Herrschaft über die Natur bis ins philosophische Denken hinein reproduziert und dort widerspiegelt, schreibt A. die Geschichte der Herrschaft im Hinblick auf die Philosophie. Insbesondere den großen Systemen des deutschen Idealismus wirft er vor, sich die Totalität des Wirklichen gewalttätig und restlos einverleiben zu wollen und dadurch einen Machtanspruch gegenüber der Welt zu bekunden.

Das Ziel traditionellen philosophischen Denkens ist die Identität von Begriff und Gegenstand: »Denken heißt identifizieren.« In den identifizierenden Urteilen trägt das denkende Subjekt seine allgemeinen Begriffe, die es durch Abstraktion von besonderen Gegenständen gewonnen hat, wieder an die Gegenstände heran, um sie sich zu unterwerfen und einzuverleiben. Dem Subjekt gelingt es aber nicht, die Individualität und Eigentümlichkeit der Gegenstände im Begreifen voll zu erfassen. Denn die Qualitäten der besonderen Gegenstände können in ihren allgemeinen Gattungsbegriffen nicht enthalten sein. Die Konsequenz ist, dass die Begriffe die ihnen unterworfenen Gegenstände letztlich verfehlen. Die traditionell vom philosophischen Denken angestrebte und beanspruchte Identität von Begriff und Gegenstand erweist sich für A. als Nichtidentität.

Indem das Identitätsdenken das Nichtidentische als Grenze, als den Widerspruch und die Differenz von Begriff und Gegenstand, von Subjekt und Objekt, erfährt, ist es auf einer höheren Reflexionsstufe als »negative Dialektik« genötigt, gegen diesen Widerspruch und somit gegen sich selbst in Widersprüchen zu denken. Allein durch die Erfahrung dieses Widerspruchs und seiner Negation vermag die über Hegel hinausgegangene Dialektik aber nicht

unmittelbar zum Nichtidentischen – als wiederum Positivem – zu gelangen. Unter dem Nichtidentischen versteht A. das Objekt, die materielle Identität der Sache im Gegensatz zu ihrer Identifikation. Das Nichtidentische, das »negative Dialektik« zu gewinnen sucht, ist das Besondere, Individuelle und Qualitative der Gegenstände. A. versteht seine Version von Dialektik, deren »unkräftige Renaissance«, nicht als Methode im traditionellen Sinne. Denn traditionell wird die Methode vom Subjekt von außen an seine Gegenstände herangetragen, womit es ihnen Gewalt antut. Dagegen bemüht sich A. mit seiner »negativen Dialektik« um ein inhaltliches Denken, das den Objekten und ihren Qualitäten den Vorrang einräumt und ihnen gerecht zu werden versucht.

Im dritten Teil seines Werkes führt A. sein Programm einer »negativen Dialektik« an konkreten Inhalten durch. Damit möchte er auch nachahmenswerte Modelle für ein antisystematisches und nicht herrschaftliches Denken geben. Durchgeführte »negative Dialektik« versammelt verschiedene Begriffe um das Nichtidentische bzw. die Sache, die nicht unmittelbar begrifflich erfasst werden kann. Die Begriffe sollen eine Konstellation bilden, die das Innere der Sache und den konstellativen Zusammenhang zu erkennen erlaubt, in dem diese mit anderem steht. In seinem Modell von Freiheit wendet A. sein konstellatives Denken auf Kants Willensbegriff an und versucht so den moralischen Impuls im Menschen zu erschließen.

DIE »ÄSTHETISCHE THEORIE«. EINE PHILOSOPHIE DER KUNST. A. gewinnt seinen Begriff von Kunst primär durch die Auseinandersetzung mit der Kunst der Moderne. Besonders schätzt er Samuel Becketts *Endspiel*, Pablo Picassos Guernica-Bild, Arnold Schönbergs fragmentarisches Spätwerk, Franz Kafkas Prosa und Paul Celans spätere Gedichte. A. grenzt genuine Kunst scharf von den systemaffirmierenden Waren der Kulturindustrie ab, wozu er auch den Jazz zählt. In seinem Aufsatz *Engagement* von 1962 wendet er sich kritisch gegen die engagierte Literatur, insbesondere gegen Bertolt Brecht und Jean-Paul → Sartre, und plädiert für autonome Kunstwerke. Berühmt wurde A.s 1949 geschriebener Satz, »nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch«, den er später zurücknimmt. Auschwitz beweist das Scheitern der abendländischen Kultur, da diese den Menschen nicht zu humanisieren vermochte, wodurch ihr Existenzrecht in Frage gestellt ist.

Die *Ästhetische Theorie* ist keine Ästhetik des Schönen, sondern eine Ästhetik des Erhabenen. Unter dem Erhabenen versteht A. aber nicht wie Kant die Vernunft als die übersinnliche Bestimmung des Menschen, sondern die Natur, vor allem die innere Natur des Menschen. Die Kunst, die A. als den »geschichtlichen Sprecher unterdrückter Natur« begreift, erlaubt es ihren Rezipienten, das Erhabene zu erfahren. Das ist ein zentraler Grund, warum A. die

Kunst als eine »Gestalt von Erkenntnis« versteht. Die Kunst kann zwar keine Objekte, dafür aber die gesellschaftliche Realität erkennen. Insbesondere vermag genuine Kunst die Wahrheit über das Leiden und damit über die unvernünftige Wirklichkeit, die es verursacht, zum Ausdruck zu bringen. Zwar kommt Kunstwerken grundsätzlich ein Scheincharakter zu, da sie als gemachte gegenüber der empirischen Wirklichkeit eine Wirklichkeit sui generis bilden. Der ästhetische Schein ist jedoch zugleich der Ort der Wahrheit. Autonome Kunstwerke überschreiten ihren Scheincharakter auf ihren Wahrheitsgehalt hin und vermögen es, in ihren Rezipienten eine Erschütterung hervorzurufen und so eine nachhaltige Wirkung zu entfalten.

Bereits in der *Philosophie der neuen Musik* projiziert A. seine Auffassung, dass die zentrale Aufgabe der Kunst darin besteht, das Leiden zum Ausdruck zu bringen, auf Hegel. So unterstellt er, dass dieser die Kunst als »Bewußtsein von Nöten« versteht. Moderne Kunst bringt das Leiden dadurch zur Sprache, dass sie sich vom traditionellen Ideal der Schönheit und Harmonie emanzipiert und sich bewusst das Hässliche und Sinnlose einverleibt oder sich wie die atonale Musik durch Dissonanz dem Leiden gleichmacht. Bewältigt die Kunst ihre Aufgabe, das Leiden durch Darstellung zu objektivieren und erfahrbar zu machen, wird sie zur Kritik des Bestehenden. Kunstwerke können die Wahrheit über die repressive und unvernünftige Gesellschaft jedoch nur ausdrücken, indem sie sich dem Leiden, das diese verursacht, nicht nur mimetisch gleichmachen, sondern dieses auch gestalten und in eine Form bringen. Letzteres geschieht durch das rational konstruktive Moment der Kunst, das den Gegenpol zu ihrem mimetisch expressiven Moment bildet. Der Künstler bearbeitet ein Material – Worte, Farben und Klänge –, das er rational zu einem Werk gestaltet. Obwohl die rationale Formung des Materials unvermeidlich mit einem Moment von Gewalt und Herrschaft einhergeht, vermag »ästhetische Rationalität« die Vielheit des Materials weitgehend gewalt- und herrschaftsfrei zu einer einheitlichen Form zu integrieren. Damit antizipieren gelungene Kunstwerke die utopische Gestalt der Gesellschaft, des Subjekts und der Natur und sind nicht nur als »Kritik von Praxis«, sondern zugleich als »Statthalter einer besseren Praxis« zu verstehen.

Rezeption

FRANKFURTER SCHULE. Als »Frankfurter Schule« wird die Gruppe von Philosophen und Sozialwissenschaftlern bezeichnet, die ab den 30er Jahren im Rahmen des Frankfurter Instituts für Sozialforschung unter Horkheimers Leitung an dessen Programm einer kritischen Theorie der Gesellschaft arbeitete. Obwohl A. diesem äußerst heterogenen Kreis seit 1938 offiziell angehörte und das Institut sogar ab 1953 als geschäftsführender Direktor leitete, ging von ihm

keine Schulbildung im engeren Sinne aus. A. hatte zwar viele Schüler und entfaltete seit den 50er Jahren eine starke öffentliche Wirkung. Seine bekanntesten Mitarbeiter, Ralf Dahrendorf und Jürgen Habermas, gingen jedoch frühzeitig eigene Wege.

PARADIGMEN DER REZEPTION. Im deutschsprachigen Raum wurde die *Dialektik der Aufklärung* erst 1969 neu aufgelegt. Seitdem ist eine gewaltige Menge an Literatur zu den vielfältigen Themen von A.s Werk entstanden, die unvermindert anwächst. Obwohl 2003 anlässlich A.s 100. Geburtstags eine Reihe von Konferenzen stattfanden und sogar mehrere neue Biographien erschienen, spielt A.s Denken in den gegenwärtigen philosophischen Debatten jedoch kaum mehr eine Rolle.

In der Flut der Literatur zu A.s Werk lassen sich drei zentrale Paradigmen der Rezeption und der Kritik an A. unterscheiden. Das erste Paradigma stützt sich auf die theologischen Motive von A.s Denken. Innerhalb dieses Deutungsmusters, das insbesondere Anfang der 80er Jahre vorherrschend war, wird A. als genuin messianisch oder eschatologisch inspirierter Denker rezipiert und sein Denken übereinstimmend als im Kern theologisch begriffen. Die Vertreter dieses Interpretationsmusters verstehen sich als Kritiker von A. So erklären sie die theologischen Motive seines Denkens als Konsequenz der unauflösbaren Aporien seiner Rationalitätsanalyse. Andere Interpreten, wie Friedemann Grenz und Habermas, betonen dagegen, dass sich A. zeitlebens als atheistischer Denker verstanden hat.

Gemäß dem zweiten Interpretationsmuster, das vor allem in den 70er und 80er Jahren vertreten wurde, bildet die Ästhetik den Höhepunkt von A.s Denken (Wolfgang Iser, Gerhard Kaiser). Analog dazu kritisiert Habermas bei A. die »Abtretung der Erkenntnis-Kompetenzen an die Kunst« und Rüdiger Bubner die »Auswanderung der Theorie in die Ästhetik«.

Seit den 90er Jahren sind etliche Schriften erschienen, die sich mit den Themen Moralphilosophie und Ethik bei A. beschäftigen. Die Vertreter des aktuellsten Interpretationsmusters bemühen sich um die ethischen und moralischen Gehalte von A.s Denken und gehen teilweise so weit, dieses als ein im Kern oder im Ganzen ethisches Denken zu interpretieren. Dabei versuchen sie, die Relevanz von A.s Denken für die gegenwärtigen Ethikdebatten aufzuzeigen.

NIETZSCHE, HEIDEGGER UND DIE POSTMODERNE-DEBATTE. A. hat sich häufig äußerst kritisch mit → Heidegger auseinandergesetzt. Hermann Mörchen zeigt in seinen Monographien jedoch auf, dass zwischen den beiden Denkern etliche Gemeinsamkeiten bestehen. Heidegger gilt wie Nietzsche als Vordenker der in den 80er und 90er Jahren geführten philosophischen Postmoderne-

Debatte. In seiner erst 1996 publizierten Vorlesung *Probleme der Moralphilosophie* bekennt A., dass er Nietzsche von allen großen Philosophen am meisten verdankt.

Der starke Einfluss Nietzsches und die Nähe von A.s und Heideggers Denken dürften erklären, warum A. im Zuge der philosophischen Postmoderne-Debatte wieder an Aktualität gewann. So wurden die Gemeinsamkeiten herausgestellt, die zwischen → Derridas Verfahren der »Dekonstruktion« und A.s Durchführung »negativer Dialektik« bestehen. → Foucault bekannte 1983, dass ihm durch die rechtzeitige Kenntnis der Frankfurter Schule viel Arbeit und etliche Umwege erspart geblieben wären. Lyotard knüpft mit seiner Ästhetik des Erhabenen explizit an A. an.

Bibliographie

Werke: Gesammelte Schriften in 20 Bänden, hg. von R. Tiedemann, Frankfurt/M. 1970–86. – Nachgelassene Schriften, hg. vom T.W.A. Archiv, Abt. I: Fragment gebliebene Schriften, Abt. IV: Vorlesungen (geplant: Abt. I–VI), Frankfurt/M. 1993ff.
Literatur: K. SAUERLAND: Einführung in die Ästhetik A.s, Berlin 1979. – B. LINDNER/W. M. LÜDKE (Hgg.): Materialien zur ästhetischen Theorie, Frankfurt/M. 1980. – L. von FRIEDEBURG/J. HABERMAS (Hgg.): A.-Konferenz 1983, Frankfurt/M. 1983. – R. WIGGERSHAUS: Die Frankfurter Schule, München/Wien 1986. – R. KAGER: Herrschaft und Versöhnung, Frankfurt/M. 1988. – F. JAMESON: Late Marxism. A., or, The Persistence of the Dialectic, London/New York 1990 (dt. Hamburg 1991). – G. SCHWEPPEHÄUSER: Ethik nach Auschwitz, Hamburg 1993. – J. NORDQUIST: T.A. A Bibliography, Bd. 1 und 2, Santa Cruz 1988/94. – G. SCHWEPPEHÄUSER: T.W.A. zur Einführung, Hamburg 1996 (4., erg. Aufl. 2005). – U. KOHLMANN: Dialektik der Moral, Lüneburg 1997. – M. KNOLL: T.W.A. Ethik als erste Philosophie, München 2002. – D. CLAUSSEN: T.W.A., Frankfurt/M. 2003. – T. HUHNS (Hg.): The Cambridge Companion to A., Cambridge u. a. 2004. – A. HÖNNETH (Hg.): Dialektik der Freiheit. Frankfurter A.-Konferenz 2003, Frankfurt/M. 2005. – U. MÜLLER: T.W.A.s ›Negative Dialektik‹, Darmstadt 2006.

M. Knoll