



## Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos

Norbert Rath

Zitation: Rath, Norbert (2016): *Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos*, in: *Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*

© 2016 bei Norbert Rath bzw. [www.kritiknetz.de](http://www.kritiknetz.de), Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Die teils miteinander konkurrierenden, teils zueinander komplementären Nietzsche-Bilder Adornos und Horkheimers werden in chronologischer Reihenfolge skizziert und auf ihren Kreuzungspunkt in der *Dialektik der Aufklärung* (1947) bezogen. Der Aufsatz zeigt, inwiefern diese unterschiedlichen Einschätzungen Nietzsches ihren Teil zu der inneren Spannung dieses Buches beigetragen haben. Auch im Spätwerk Adornos, in der *Negativen Dialektik* und der *Ästhetischen Theorie*, wird Nietzsche in anderer Weise rezipiert und bewertet als in den *Notizen*, der Spätphilosophie Horkheimers, mit Folgen für die jeweilige Ausrichtung der Theorie. Gefragt wird nach den Gründen für das Auseinandergehen dieser Einschätzungen und für ihren – besonders bei Horkheimer unverkennbaren – Wandel, sowie danach, ob die Reinigung Kritischer Theorie von den Restbeständen eines Nietzscheanismus durch Jürgen Habermas eine Konsequenz ist, die um der Vermeidung von Selbstwidersprüchen willen gezogen werden muss, oder ob sie Erkenntnispotenziale ausgrenzt.

## 1 Adornos Projekt eines durch Nietzsche entideologisierten Sozialismus

Zu keiner Figur der europäischen Geistesgeschichte gibt es im Umkreis der 'Frankfurter Schule' derart weit auseinandergelungene und einander widersprechende Deutungen wie zu Nietzsche. Die oft selbstwidersprüchliche Philosophie Nietzsches findet eine widersprüchliche Resonanz. Nietzsche wird entweder in einem Zusammenhang mit der ideologischen Vorbereitung des Faschismus gesehen oder ganz aus diesem Horizont gelöst. Er erscheint als Repräsentant des auf den Imperialismus zusteuenden Bürgertums oder im Gegenteil als ein Denker, der Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse in neuer Weise aufhellt. Er gilt als „konsequentester Aufklärer“ (Adorno 1970, ÄT, 418) oder umgekehrt als „derjenige, der die Gegenaufklärung radikalisiert“ (Habermas 1985, PDM, 145).

Schon der 16jährige Schüler Adorno hat Nietzsche gekannt. In einem Schülerzeitungsbeitrag versucht er sich als Nachahmer des Psychologen (GS 20.2/715 ff., bes. 725 f.). Unter dem Einfluss Freuds, Husserls und des Neukantianismus wird das Vorbild Nietzsche zunächst aufgegeben: 1927 stellt Adorno mit aller Entschiedenheit die „Machtphilosophie Nietzsches“ auf die Seite eines Irrationalismus, der „der Ideologie des Faschismus“ Vorschub leiste (GS 1/319f.).

Adorno ist es zu dieser Zeit „um eine Entzauberung des Unbewussten zu tun“ (GS 1/320). Dem dient die Bezugnahme auf Freuds Psychoanalyse, die „den Primat der Erkenntnis über das Unbewusste durchzusetzen fähig und willens“ sei (GS 1/321). Also, vereinfacht gesagt: Freud statt Nietzsche. Eine vergleichbar scharfe Kritik an der unmittelbaren Abkunft des präfaschistischen Irrationalismus von der „Machtphilosophie Nietzsches“ findet sich im späteren Werk Adornos nicht mehr. Wenn Klages und Spengler Nietzsche für den Irrationalismus und Bäumler und Rosenberg ihn für den Faschismus beanspruchen, dann hat Adorno anfangs keine Einwände gegen eine solche Sicht, seit 1933 aber sehr wohl. Nach der Errichtung der NS-Diktatur nämlich zieht Lukács sich Adornos Unmut zu, wenn er Nietzsche für die Philosophie des Faschismus verantwortlich macht: „Es gibt kein einziges Motiv der faschistischen Philosophie und Ästhetik, deren Quelle nicht in erster Linie bei Nietzsche zu finden wäre.“ Oder wenn er im gleichen Zusammenhang sagt: „Der Faschismus betrachtet also mit Recht Nietzsche als einen seiner vornehmsten Ahnen.“ (Lukács 1934, 314) Adorno scheut sich nicht, polemisch zu behaupten: „Am krassesten wohl manifestierte sich in dem Buch 'Die Zerstörung der Vernunft' die von Lukács' eigener. [...] Nietzsche und Freud wurden ihm schlicht zu Faschisten“ (GS 11/252 [1958]; ähnlich GS 8/42). Philologisch betrachtet, ist das nicht korrekt. Lukács (1970, 228) hat diese Behauptung zurückgewiesen: Von Freud sei in der *Zerstörung der Vernunft* gar nicht die Rede.

In einem Brief vom 10. 11. 1938 fordert Adorno Benjamin auf, Mut zum Apokryphen zu haben: „Schließlich steht auch in Nietzsches Genealogie der Moral mehr von der einen Wahrheit als in Bucharins ABC.“ (Adorno/Benjamin, 21995, 370) Die *Genealogie der Moral* ist das Buch Nietzsches, das auf Horkheimer und Adorno den größten Einfluss ausgeübt hat. Es wird als eines der

Grundlagenwerke kritischer Theorie adoptiert, gilt als Nietzsches „großartigste Analyse“ (Horkheimer, KT II, 80; 1936). Adorno hat in einem Schreiben vom 23. 4. 1937 Horkheimer sogar vorgeschlagen, er solle eine eigene Monographie zu Nietzsche schreiben; dieser fand den Gedanken „sehr sympathisch“ (Briefwechsel, Bd. 1, 2003, 350; vgl. 345).

Der *Versuch über Wagner* wurde 1937/38 geschrieben. Im Prozess 'Nietzsche contra Wagner' schlägt Adorno sich auf die Seite Nietzsches. Er geht auch auf das Thema einer Mitverantwortlichkeit für den Nationalsozialismus ein. In der 'Selbstanzeige' des Wagner-Buches spricht er von Wagner als dem „Klassiker des Dritten Reichs, dem einzigen, auf den die Machthaber spezifisch sich berufen konnten“ (GS 13/504). Im *Versuch über Wagner* habe er helfen wollen, „die Urlandschaft des Faschismus aufzuhellen, damit sie nicht länger die Träume des Kollektivs beherrscht“ (ebd.). Für dieses Vorhaben: zu analysieren und zu kritisieren, warum Hitler und die Seinigen sich in Wagners Musik wiedererkennen konnten, findet Adorno ein Vorbild in Nietzsches Wagner-Kritik. Nietzsche wird ein wichtiger Kronzeuge und Gewährsmann gegen Wagner. Nur an wenigen Stellen, an denen die Namen von beiden auftauchen, richtet sich die Kritik gegen beide (GS 13/96, 13/143 f.). Am Ende wird Wagner aber trotz allem ein relatives Recht gegen die Kritik von Seiten Nietzsches zuerkannt. Sein Werk zeige wie ein Seismograph bereits die kommenden Erschütterungen an. Adorno verteidigt die „décadence“ Wagners mit Hilfe seines dialektischen Konzepts einer 'Logik des Zerfalls' gegen Nietzsches Lobrederei der Gesundheit: „Wohl könnte man fragen, ob das Nietzschesche Desiderat der Gesundheit mehr taugt als das kritische Bewusstsein, das die grandiose Schwäche Wagners im Umgang mit den unbewussten Mächten des eigenen Zerfalls gewinnt.“ (GS 13/144)

In einer Diskussion am 14. 7. 1942, auf den Tag genau 153 Jahre nach dem Sturm auf die Bastille, diskutieren in Los Angeles einige versprengte deutsche Intellektuelle über das Verhältnis von Bedürfnis und Kultur, Sehnsucht und Realität bei Nietzsche (dokumentiert in: Horkheimer, GS 12/563-570). Im Grunde geht es um Politik: um Ursachen für die Niederlagen der Arbeiterbewegung, das Scheitern des Aufklärungsprojektes, das Nicht-Gelingen der mit der Französischen Revolution angestoßenen politischen und rechtlichen Institutionalisierung von Freiheit, Gleichheit und menschlicher Würde im damaligen Europa. Die nationalsozialistischen Machthaber, deren Reich ihre größte Ausdehnung erreicht hat, schicken sich an, die Geschichtszeit wieder hinter das Jahr 1789 zurückzustellen, am offensichtlichsten mit der Wiedereinführung der Sklaverei in ihren Lagern, mit der Entrechtung, Ausbeutung und Ermordung von Menschen, die sich nichts anderes als eine oppositionelle politische Haltung oder ihre Herkunft hatten zuschulden kommen lassen. Gibt es für antifaschistische sozialistische Intellektuelle in dieser historisch-politischen Situation noch die Möglichkeit, haben sie überhaupt noch ein Recht, sich auf Nietzsche zu berufen? Können sie sich an einem Denken orientieren, zu dessen Kernstücken eine Ablehnung der politischen Moderne gehört und das sich nicht scheut, die Sklaverei zu rechtfertigen (vgl. KSA 1/767-769; KSA 6/237), weil diese zur Herausbildung höheren Menschentums notwendig sei? Mussolini hatte sich 1934 als den treuesten Schüler Nietzsches bezeichnet, und Hitler hatte im Weimarer Nietzsche-Archiv seine Aufwartung gemacht und sich neben der Büste Nietzsches

fotografieren lassen.<sup>1</sup>

In der Seminarsitzung des 'Instituts für Sozialforschung' hält zunächst der nicht zum engeren Kreis der Mitarbeiter gehörende Ludwig Marcuse ein Eingangsreferat zu Nietzsches Kulturkritik und dessen Begriff der Sehnsucht (in: Horkheimer, GS 12/563 f.). In der Diskussion selbst lassen sich vier Fraktionen der Nietzsche-Deutung unterscheiden: a) die romantisch inspirierte, ästhetizistische Identifikation (L. Marcuse); b) die Verwerfung Nietzsches wegen seines unüberbrückbaren Gegensatzes zu Marx (Herbert Marcuse, Günther Anders); c) eine ambivalente Haltung, die Nietzsche kritisch gegenübersteht und zugleich von seinen Einsichten lernen will (Horkheimer); d) die 'nietzsche-marxistische' Einstellung Adornos. Adorno mobilisiert Nietzsche für einen erweiterten, kritisch geschärften und veränderten Begriff des Sozialismus: „Man kann bei Nietzsche die Elemente bezeichnen, wo seine Theorie wahr ist. Er hat gesehen, dass nicht nur die Demokratie, sondern auch der Sozialismus eine Ideologie geworden ist. Man muss den Sozialismus so formulieren, dass er seinen ideologischen Charakter verliert. Nietzsche ist in gewissen kritischen Dingen weitergegangen als Marx, insofern als er in gewissem Maße eine schärfere Witterung gegen den Bürger hatte.“ (ebd. 568) Horkheimer stellt demgegenüber die Frage nach Prioritäten der Kritik: „Marx hat gesagt, solange noch bestimmte materielle Not in der Gesellschaft herrscht, haben wir nichts anderes zu tun, als sie abzuschaffen. Ist nicht jede Schriftstellerei, die unter diesen Verhältnissen die Dinge nicht beim Namen nennt, nicht sagt, dass es darauf ankommt, die Verhältnisse zu ändern, mit einem tiefen Widerspruch behaftet?“ (ebd., 569) Aber Adorno besteht auf dem Vorbildcharakter Nietzsches für ein über Marx hinausgehendes Konzept von Aufklärung und Sozialismus: „Nietzsche hat darüber nachgedacht, dass die Vorstellung vom Sozialismus an einen Begriff von Praxis sich gebunden weiß, von dem noch nicht ganz klar ist, wieweit er nicht eine Reflexionsform eben dieser Gesellschaft ist.“ (ebd.)

Nietzsche wird für Adorno zum Vorläufer der eigenen Herrschafts- und Praxiskritik. „Nietzsche [...] hat das Problem gesehen, dass der Begriff der Praxis seinerseits nicht ausreicht, den wirklichen Unterschied einer barbarischen von einer nicht barbarischen Welt adäquat zu treffen. Genau an der Stelle, dass er seiner Philosophie keine Anweisung mitgegeben hat, ist das Moment seiner Wahrheit“; Nietzsche habe bemerkt, „dass an dem Begriff der totalen Praxis etwas schlecht ist“ (ebd., 570). Dieser Gedanke bleibt ein durchgängiges Motiv von Adornos Denken, bis zu seinen *Marginalien über Theorie und Praxis* von 1969 (GS 10.2/759-782). Ohne das Korrektiv der Praxiskritik Nietzsches sei man „in Gefahr, den Sozialismus in einen ins Planetarische gesteigerten Pragmatismus zu verwandeln.“ (ebd.) Hier wird Adornos Motivation ganz deutlich, Nietzsche für eine kritische Theorie der Gesellschaft beanspruchen zu wollen.<sup>2</sup> Eine vorsichtige Sprechweise wie in anderen, zumal öffentlichen Äußerungen ist 1942 in diesem kleinen Kreis von 'eingeweihten' Emigranten nicht erforderlich. Seine Diktion folgt hier einmal nicht dem Satz von Karl Kraus: „Was

---

<sup>1</sup> Die Fotografie Hitlers in Weimar neben der Nietzsche-Büste kommentiert K. Kraus (1933/34, 63 f.) wie folgt: „‘Welche Wohltat ist ein Jude unter Deutschen’ meint Nietzsche. [...] Und dieser Nietzsche wird geradezu persönlich: ‘Pfu über die, welche sich jetzt zudringlich der Masse als ihre Heilande anbieten!’ So spricht die Büste auf der Photographie.“

<sup>2</sup> Gegenwärtig verfolgt H. Dahmer diese Intention weiter, vgl. Dahmer 2013, 1 ff.

der Zensor versteht, wird mit Recht verboten“ – einem Darstellungsprinzip auch der *Dialektik der Aufklärung* übrigens.

Die von Adorno in Nietzsches Denken aufgefundenen oder von ihm in dieses Denken hineingelegten Potenziale der Kritik – an ideologischen Elementen im Sozialismus, an traditioneller Kulturkritik, an vulgärmaterialistischen Vorstellungen, an einem unbegründeten Zukunfts- und Fortschrittsoptimismus – dürften noch weit über das Jahr 1942 hinaus ihre Aktualität behalten haben. Kritisch ließe sich allerdings fragen, ob es das Schicksal von Nietzsches Werk ist, immer wieder zur Unterstützung gerade solcher Positionen herangezogen zu werden, von denen er selbst sich polemisch abgegrenzt hat.<sup>3</sup>

Auch dem Projekt Adornos, Nietzsche für eine Selbstkritik des sozialistischen Kultur-, Praxis- und Herrschaftsbegriffs beanspruchen zu wollen, steht das dezidiert antisozialistische Selbstverständnis des von ihm als Bundesgenossen beanspruchten Denkers im Wege, das sich über alle Phasen von dessen Denken hinweg nicht geändert hat. Adorno schiebt dieses Hindernis mit einer Handbewegung als Selbstmissverständnis beiseite: „die Frontstellung von Nietzsche ist nicht nur gegen die Demokratie, sondern auch gegen die individualistische Gesellschaft, der Begriff der Liebe bedeutet bei ihm objektiv Solidarität.“ (Horkheimer, GS 12/568) So widerfährt Nietzsche selbst, was auch er mit Vorliebe praktiziert hat: besser verstehen zu wollen, als der in Rede Stehende sich selbst verstehen konnte oder wollte: „Genies seiner Art haben selten das Recht, sich selbst zu verstehen“, sagt er beispielsweise über Wagner (KSA 5, 202). Nietzsches Kulturkritik habe – so Adorno – „trotz seiner Kategorien gewisse Aspekte der gesellschaftlichen Problematik bezeichnet [...], die nicht ohne weiteres durch die Kritik der politischen Ökonomie gegeben sind. Er hat gewisse kritische Intentionen weiter getrieben, als sie in der nachmarxistischen Tradition entfaltet worden sind. Wir hätten Nietzsche zu dechiffrieren und zu sehen, was an tragenden Erfahrungen dahinter ist. Ich glaube, dass man dann zu Dingen kommt, die nicht so abgelöst von dem Interesse der meisten Menschen sind. In der Vorstellung von 'Kein Hirt und eine Herde' steckt die Vermutung, ob nicht in einer gewissen Weise die Herrschaft die unmittelbaren Formen der Beherrschung überleben kann. Ob nicht die Beherrschung in die Menschen selber einwandern kann. Könnten sie nicht beherrscht sein, ohne beherrscht zu werden?“<sup>4</sup> Eine Nachrangigkeit der Kritik des 'Überbaus' gegenüber einer Kritik der 'materiellen Basis' lässt Adorno nicht gelten. Auf einem historischen Stand, auf dem 'Überbau'-Elemente längst in die 'Basis' eingewandert, Subjektivität und Objektivität zu Konglomeraten 'zweiter Natur' verschmolzen sind, können in seiner Sicht Ideologiekritik und Ästhetik Fortsetzungen der Gesellschaftskritik mit anderen Mitteln sein. Das ist

---

<sup>3</sup> Das gilt z.B. für die völkisch-antisemitische Bewegung, für die ihn seine Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche gegen sein ausdrückliches Votum postum vereinnahmen wollte (vgl. Niemeyer, 2009, 103-105), für christliche Positionen (vgl. Biser 2008) oder für einen humanistisch verstandenen Sozialismus (vgl. Th. Mann 1947). Zur vielfältigen, nicht auf einen Nenner zu bringenden Rezeption Nietzsches im deutschen Sprachbereich insgesamt ist die profunde Studie von Aschheim (1996) aufschlussreich.

<sup>4</sup> In: Horkheimer, GS 12/566. Vgl. KSA 4/20: „Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich. Kein Hirt und Eine Heerde! jeder will das Gleiche, jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus.“ (*Also sprach Zarathustra* 1) – Adorno bezieht sich mehrfach auf diesen Satz Nietzsches, etwa GS 3/332; GS 8/360.

eine Prämisse, die auch seiner Nietzsche-Deutung zugrunde liegt: „Wir sollten versuchen, diese Übersetzungsarbeit zu leisten, das Zustande zu bringen, was über den kurzfristigen Materialismus hinausgeht.“ (ebd., 567)

Adorno setzt sich mit diesen exponierten Äußerungen einer dreifachen Kritik aus: a) der Kritik der Nietzscheaner: „Adorno will versuchen, Nietzsche zu retten, indem er ihn über den marxistischen Leisten schlägt“ (L. Marcuse, ebd., 567); b) der Kritik derjenigen, die von Marx aus auf der Unvereinbarkeit von Marx und Nietzsche bestehen: „Wenn Marx recht hat, hat Nietzsche unrecht“ (H. Marcuse, 567) oder: „Vielleicht kann man mit Marx Nietzsche, aber nicht umgekehrt, deuten. Nietzsche ist kein Revolutionär“ (G. Anders, 568); c) der reduktionistischen Umformulierung seiner kühn und paradox erscheinenden Verbindung der Antipoden Marx und Nietzsche: „Adorno wollte sagen, dass der Ausdruck, den bestimmte Strukturen bei Nietzsche annehmen, nicht ein bloßer Reflex ist, sondern dass er etwas Notwendiges darstellt“ (Horkheimer, 567). Damit ist aber Adornos Versuch, aus der Inanspruchnahme Nietzsches durch beispielsweise Spengler, Klages und Bäumler zu lernen, und zwar durch immanente Nietzsche-Kritik, allzu schnell der Absicht Horkheimers gleichgestellt, Nietzsche auf dem Boden einer materialistischen Gesellschaftstheorie als jemanden zu deuten, der den Krisenerscheinungen in der Epoche des beginnenden Imperialismus Ausdruck verleiht, und seine Einsichten sozialpsychologisch zu reformulieren. Adorno geht es um mehr, um die Erarbeitung eines erweiterten Sozialismus-Begriffs anhand von Marx *und* Nietzsche. Unterstützt hätte diese Tendenz der Zusammenstellung und produktiven Konfrontation des einander Widersprechenden vielleicht der, von dem Adorno diese Methode übernommen hat: Walter Benjamin.

Der Diskussion vom 14. 7. 1942 liegen vier unterschiedliche Nietzsche-Bilder zugrunde: Nietzsche gilt a) als Identifikationsfigur, b) als Autor, gegen den die eigene theoretische Identität behauptet werden muss, c) als widersprüchlicher Theoretiker der Gegenseite, d) als Vorbild für tabulose Ideologiekritik. Nietzsche wird dabei verstanden a) als später Romantiker, b) als Speerspitze der Gegenaufklärung und Wegbereiter des Faschismus, c) als Aufklärer und zugleich Gegenaufklärer, d) als noch über Marx hinausweisender radikalster Aufklärer und Kronzeuge kritischer Theorie. Dem entsprechen einander entgegengesetzte methodologische Vorentscheidungen in der Einstellung zu Nietzsche: a) rhetorische Affirmation, b) polemisch ausgrenzende Kritik, c) 'objektive', externe Deutung, d) immanente, dialektische Kritik, die das Kritisierte in sich aufzuheben beansprucht. Vereinfacht man die hinter den Diskussionsargumenten stehenden Stellungnahmen zu Parolen, so könnten diese lauten: a) Nietzsche statt Aufklärung! b) Aufklärung statt Nietzsche! c) Aufklärung mit und gegen Nietzsche und über ihn hinaus! d) Ohne Nietzsche keine fortschreitende Aufklärung!

In der hier ausführlich dargestellten Diskussion deutscher Emigranten am 14. Juli 1942 – zu Beginn der Arbeit Horkheimers und Adornos an der *Dialektik der Aufklärung* – sind alle Nietzsche-Bilder, die in der 'kritischen Theorie' eine Rolle spielen, präsent. Im folgenden Abschnitt (2.) wird Horkheimers sich fortlaufend verändernde Nietzsche-Interpretation der 1930er Jahre vorgestellt, soweit sie in den Aufsätzen der Zeitschrift für Sozialforschung fassbar wird. Im Anschluss (3.)

werden die unterschiedlichen Einschätzungen Nietzsches durch Horkheimer und Adorno, die in die *Dialektik der Aufklärung* eingegangen sind und ihren Teil zu der inneren Spannung dieses Buches beitragen, einander konfrontiert. Der 4. Abschnitt versucht zu belegen, dass der Durchgang durch Nietzsches Philosophie für die Widersprüchlichkeit der Spätphilosophie Horkheimers mitverantwortlich ist. Abschnitt 5 verfolgt an ausgewählten Beispielen die Nietzsche-Rezeption in Adornos Spätwerk, insbesondere in der *Negativen Dialektik*.<sup>5</sup>

## 2 Widerspruch und Faszination - Horkheimers ambivalente Nietzsche-Rezeption in den 1930er Jahren

In den zwischen 1926 und 1931 entstandenen, erst 1934 unter dem Pseudonym Heinrich Regius von Horkheimer veröffentlichten Reflexionen der *Dämmerung* erscheint Nietzsche als Gegner, von dem zu lernen sei: „Er verachtet die Masse, aber er will sie doch als Masse erhalten. Er will Schwäche, Feigheit, Gehorsam konservieren, um für die Züchtung seiner utopischen Aristokraten Raum zu gewinnen. In der Tat ist Nietzsche höchst befriedigt, dass es die Masse gibt, nirgends erscheint er als wirklicher Gegner des Systems, das auf Ausbeutung und Elend beruht.“ (Horkheimer 1934, 248) Nietzsches Behauptung etwa, „dass zum Wesen einer Kultur das Sklaventhum gehöre“, kann dieser Polemik als Zielscheibe dienen: „Das Elend der mühsam lebenden Menschen muss noch gesteigert werden, um einer geringen Anzahl olympischer Menschen die Produktion der Kunstwelt zu ermöglichen.“ (KSA 1/767; 1872) Nietzsche spricht zwar in diesem Zusammenhang von einer „Empfindung der Scham“ über dieses Aufruhen der Bildung auf der Unterdrückung, das er gleichwohl, aufgrund seines elitären Kulturbegriffs, für unvermeidlich erklärt (ebd.). Man dürfe „die herrliche Kultur mit einem bluttriefenden Sieger vergleichen, der bei seinem Triumphzuge die an seinen Wagen gefesselten Besiegten als Sklaven mitschleppt“ (KSA 1/768 f.).<sup>6</sup> Horkheimer empfiehlt eine Umkehrung dieser Optik: „Nietzsches Ziele sind nicht die des Proletariats. Aber es kann sich merken, dass die Moral, welche ihm anempfiehlt, verträglich zu sein, nach diesem Philosophen der herrschenden Klasse nur Irreführung ist. Er selbst prägt den Massen ein, dass nur die Furcht sie abhält, diesen Apparat zu zerbrechen. Wenn sie dies wirklich verstehen, kann sogar Nietzsche dazu beitragen, den Sklavenaufstand in der Moral in proletarische Praxis zu verwandeln.“ (1934, 248)

---

<sup>5</sup> Zum Thema ‘Nietzsche und Adorno’ vgl. die Dissertation von Maras (2001). – Zur ästhetizistischen Kritik am Szientismus bei Nietzsche und Adorno vgl. Sünner 1986. – Zu den Besuchen Adornos in Sils Maria auf den Spuren Nietzsches vgl. Müller-Doohm 2003, 608-610. – Sorgner (2000) zufolge hat Adorno in einer Vorlesung des Jahres 1963 gesagt, Nietzsche habe ihn am stärksten von allen Philosophen beeinflusst, noch vor Hegel.

<sup>6</sup> Benjamin benutzt dieses Bild in seinen Aphorismen *Über den Begriff der Geschichte* (1940), um den Triumphzug der Kultur aus der Perspektive von unten in den Blick zu nehmen: „Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davon trug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen. Die Beute wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt. Man bezeichnet sie als die Kulturgüter.“ (1980, GS Bd. 1.2, 696, VII.) – Zu Benjamins Nietzsche-Rezeption vgl. die Hinweise bei Reschke 1992, 303-339, sowie Pütz 1974, 176 f.

Eher zurückhaltend im Ton, wird die gleiche Ablehnung Nietzsches wegen seiner fatalen politischen Optionen im Aufsatz *Materialismus und Moral* (1933) vorgetragen: „Er erkannte nicht, dass die ihm verhassten Eigenschaften in der Gegenwart gerade aus dem Mangel an günstigen Bedingungen für die Allgemeinheit hervorgehen.“ Horkheimer moniert: „Nietzsches Geschichtstheorie geht fehl; er legt das Ziel, wenn auch nicht in eine jenseitige, so doch in eine verkehrte Welt, weil er die Bewegung der gegenwärtigen aus Unkenntnis der ökonomischen Gesetze missversteht. Seine eigene Moral enthält jedoch dieselben Elemente wie die von ihm bekämpfte. Er wütet gegen sich selbst.“ (KT I, 89 f.) Das entspricht Adornos Frage, ob nicht „die Herrenmoral selber auch nur eine Art höherer Sklavenmoral“ sei (GS 20.2/555f.; 1930). Ähnlich argumentiert J. Habermas: Er betont immer wieder, die totalisierende Vernunft-, Wissenschafts-, Moral- und Aufklärungskritik Nietzsches und seiner Nachfolger sei selbstwidersprüchlich (PDM, 119 f., 144-156, 182, 246 f.).

Erscheint in den Formulierungen Horkheimers von 1933 die Berufung der Nationalsozialisten auf Nietzsche noch als gewissermaßen gerechtfertigt, so zeichnet er schon im folgenden Jahr ein nuancierteres Bild. Die Janusköpfigkeit von Nietzsches Philosophie, von der Horkheimer sich zugleich fasziniert und abgestoßen fühlt, wird herausgestellt: „die Philosophien Nietzsches und Bergsons lassen zwar schon die Unsicherheit des Bürgertums in seiner humanistischen Tradition erkennen, sie drücken jedoch gleichzeitig den Protest gegen die Fesselung des individuellen Lebens durch die zunehmende Konzentration des Kapitals aus. Der Irrationalismus in seiner heutigen Gestalt hat dagegen mit jenen Traditionen ganz gebrochen.“ (KT I, 123). Das klingt deutlich respektvoller als das gleichzeitige schroffe Urteil von Georg Lukács: „Nietzsche ist einerseits der erste breit wirksame deutsche Denker, in dem die offen reaktionären Tendenzen des Kapitalismus zum Ausdruck kommen; er ist der erste philosophische Herold der imperialistischen Barbarei. Andererseits ist Nietzsche der letzte Denker der deutschen bürgerlichen Entwicklung, in dem die Traditionen der klassischen Periode noch bis zu einem gewissen Grad lebendig wirksam gewesen sind. Freilich in verzerrter und verzerrender Form.“ Nietzsche sei „zum Totengräber der klassischen Traditionen in Deutschland geworden“. (1934, 315 f.) Horkheimer dagegen rühmt an Nietzsche seine psychologischen Einsichten und seinen analytischen Scharfsinn (KT I, 158, 166; 1934). Freilich bleibt das Lob zweischneidig: „Nietzsches Analyse der 'Umwertung' bleibt jedoch trotz ihrer Mängel auch für diese neuen gesellschaftlichen Funktionen bedeutsam.“ (KT I, 167) Gemeint sind hier „neue Erziehungsmächte“ der unter nationalsozialistischer Herrschaft zwangsintegrierten 'Volksgemeinschaft'. Um den Faschismus von innen heraus verstehen zu können, erscheint Nietzsche als unentbehrlich (KT I, 167 f.).

Ein wiederum milderer Licht fällt in Horkheimers *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (1935) auf Nietzsche: „Weil er jedoch Masse und Übermensch starr begrifflich auseinanderhält, ohne jenes dialektische Prinzip auch wirklich zu entwickeln, bleibt er dem ihm verhassten Missbrauch, als Herold der gerade Herrschenden zu gelten, allzu leicht noch ausgesetzt. An der Gegenwart hat er alles verstanden, nur nicht ihren inneren Zusammenhang. [...] Den Übermenschen bloß als biologischen Typus zu denken, ist unwissenschaftlich. Er bezeichnet die höheren Phasen einer künftigen Gesellschaft, die aus den Kämpfen in der gegenwärtigen



hervorgehen. [...] Die Brücke in die Zukunft wird nicht von Einsamen geschlagen, wie Nietzsche gedacht hat, sondern durch organisierte Anstrengung [...]“ (KT I, 216 f.).<sup>7</sup> Es gilt demnach, die Kritik Nietzsches in eine Gesellschaftstheorie der Gegenwart in praktischer Absicht einzubringen. Ein solcher Typus von Kritik könne Nietzsche 'objektiv' einordnen und samt seiner desaströsen Wirkungsgeschichte verstehen: „Der einzige große Geist, der angesichts der argen Verdichtung dieses Nebels, die seit der Mitte des letzten Jahrhunderts eingetreten ist, die Freiheit von Illusionen und den Überblick gewonnen hat, die von den Positionen des Großbürgertums aus möglich sind, ist Nietzsche. Es musste ihm freilich entgehen, dass die intellektuelle Redlichkeit, um die es ihm zu tun war, sich mit diesem gesellschaftlichen Standpunkt nicht vertrug. Weder im individuellen noch im nationalen Charakter liegt der Grund der von ihm bekämpften Unsauberkeit, sondern in der Struktur der gesellschaftlichen Totalität, die beide in sich enthält. Indem er als typisch bürgerlicher Philosoph die Psychologie, wenngleich die tiefste, die es bis heute gibt, zur Grundwissenschaft der Geschichte machte, hat er den Ursprung der geistigen Verkommenheit sowie den Weg aus ihr verkannt, und das Schicksal, das seinem eigenen Werke widerfuhr [...], hat daher seine Notwendigkeit.“ Problematisch sei überdies, dass Nietzsche „das religiöse Problem und die christliche Moral negativ ins Zentrum rückt und sich damit selbst zum Ideologen macht“. (KT I, 274 f.; *Zum Problem der Wahrheit*, 1935). Es ist erstaunlich, dass Nietzsches Psychologie in diesen Sätzen noch vor der Freudschen ausgezeichnet wird; vermutlich will Horkheimer damit aber nicht auf eine Abwertung Freuds hinaus, der ja selbst davon spricht, dass Nietzsches „Ahnungen und Einsichten sich oft in der erstaunlichsten Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse decken“ (*Selbstdarstellung*, 1925, in: GW XIV, 86).

Es ist wiederum der Psychologe Nietzsche, auf dessen Analysen sich der Aufsatz *Autorität und Familie* (1936) mehrfach beruft (KT I, 287, 293 f., 326 f.). Nietzsche wird als ein Gewährsmann zitiert, der den Zwangscharakter der 'sozialen Natur' der Menschen durchschaue und die Ursprünge von Religion und ihre Funktionsweise – bis hin zur „Religion der historischen Macht“ und zur „Ideen-Mythologie“ (KSA 1/309; KT I, 327) – transparent mache. Im Aufsatz *Egoismus und Freiheitsbewegung* (1936) stellt Horkheimer ihn in die Tradition der 'düsteren' Aufklärer Mandeville, Helvétius, Sade (KT II, 79-81), eine Ahnenreihe, auf die er in der *Dialektik der Aufklärung* wieder zu sprechen kommt. Zugleich zieht er eine scharfe Trennungslinie zwischen dem Ideologiekritiker und den Führern, die sich auf ihn beriefen und unter seiner Büste fotografieren ließen: „Nicht die Aufhebung der Ideologie und ihrer Basis, das heißt der Übergang zu einer besseren Gesellschaft, sondern die Entfesselung der gegenwärtig aus gesellschaftlichen Gründen reproduzierten und verdrängten Aggression durch die bürgerlichen Autoritäten selbst, zum Beispiel in Krieg und Aufbruch der Nation, macht aus ihr eine kulturvernichtende Gewalt. Nietzsche selbst kann man sich

---

<sup>7</sup> Immer wieder gilt Horkheimers und Adornos Reflexion der Deutung des Konzepts des 'Übermenschen'; vgl. dazu Horkheimer 1947, 151: „Der vollendete Übermensch [...] ist eine Projektion der unterdrückten Massen, eher King Kong als Cesare Borgia.“ – Charakteristisch für Adornos Tendenz, Nietzsche vor dem Vorwurf, den Faschismus im Vorhinein entworfen zu haben, in Schutz zu nehmen, ist seine Anmerkung, Nietzsches Entwurf des 'Übermenschen' habe so wenig mit dem Freudschen Modell des Vaters der Urhorde gemein wie sein Bild der Zukunft mit dem Faschismus (vgl. GS 8/420).

nicht als Henker denken wie manchen seiner Jünger. Seine inoffensive Existenz entspringt aus der tiefsten Erkenntnis seelischer Zusammenhänge, die es vielleicht in der Geschichte gegeben hat.“ (KT II, 80 f.) Nietzsche wird jedoch nicht kritiklos idealisiert: „Sein Irrtum liegt in dem Mangel an historischem Verständnis der Gegenwart“ (KT II, 80). Das, wozu Nietzsche absichtlich Mut mache, sei „jedoch bloß das abstrakte Selbstbewusstsein antiker Sklavenhalter und unabsichtlich das gute Gewissen moderner Gewaltherrn, die den allgemeinen Nihilismus reproduzieren und auch selbst in sich tragen“ (KT II, 68). Es sei angemerkt, dass Adorno auf diesen Punkt der Rechtfertigung der Sklaverei durch seinen Kronzeugen Nietzsche an keiner Stelle des von ihm selbst veröffentlichten Werkes eingeht; und Nietzsche ist immerhin nach Hegel, Kant und Benjamin der am häufigsten von ihm zitierte Philosoph.<sup>8</sup>

In Horkheimers Rezension des Nietzsche-Buches von Jaspers (1937) erscheint Nietzsche als „aufgeklärter Bürger“, der „nicht bloß an der Oberfläche ein ‚freier Geist‘, ein ‚guter Europäer‘ war“ (ZfS 6, 1937, 411 f.). Nietzsche ist nun nicht mehr ein Denker, der wegen seiner Affinität zum Imperialismus und Faschismus angegriffen werden muss, wie am schroffsten in der *Dämmerung*, nicht mehr nur ein janusköpfiger Philosoph, der die Widersprüche und Verfallstendenzen des deutschen Bürgertums im Zeitalter des beginnenden Imperialismus mehr repräsentiert als begreift, sondern als helllichtiger Sozialpsychologe, als Kritiker des Nationalismus und Antisemitismus ein potenzieller Bundesgenosse. Aus dem „Philosophen der herrschenden Klasse“ (*Dämmerung*, 248) ist in wenigen Jahren ein Vorläufer der kritischen Theorie geworden, die der Leiter des *Instituts für Sozialforschung* im selben Jahr programmatisch begründet (*Traditionelle und kritische Theorie*, 1937, KT II, 137-191). Dabei hat sich ja Horkheimers Kenntnis von Nietzsches Werk nicht verändert, wohl aber seine Auffassung von materialistischer Dechiffrierung und Gesellschaftstheorie erweitert.

Die Neubewertung Nietzsches durch Horkheimer im Laufe der 1930er Jahre entspringt zudem einer Schwächung der Position der Kritik. Die beißenden Aphorismen der *Dämmerung* sind vor 1933 entstanden, als das Schicksal der Demokratie in Deutschland noch nicht entschieden war und die Auffassungen des Direktors des Frankfurter *Instituts für Sozialforschung* eine nicht unbedeutende Position im philosophisch-politischen Diskurs der Weimarer Republik repräsentierten. So spielte Horkheimer beispielsweise hinter den Kulissen eine wichtige Rolle bei der Zuerkennung des Goethe-Preises an Sigmund Freud (1930). Durch die Situation des erzwungenen Exils und die damit zusammenhängende Isolierung und Marginalisierung des *Instituts* hat sich 1933 der Stellenwert von Horkheimers Kritik, auch der seiner Nietzsche-Kritik, verändert. Er vermeidet nun

---

<sup>8</sup> Für die *Minima Moralia* sind Nietzsche und Hegel (mit weitem Abstand vor allen andern) die wichtigsten Bezugsfiguren. In der *Dialektik der Aufklärung* wird Nietzsche sogar noch häufiger als Hegel zitiert bzw. thematisiert. Mit dem Nachweis direkter Zitate und Bezugnahmen ist aber noch nicht viel gesagt. Der subkutane Einfluss Nietzsches auf Sprache, Stil, Darstellungsweise und einzelne Theoreme Adornos ist so nicht messbar. Die Bedeutung Nietzsches wird am deutlichsten in den *Minima Moralia*, die – in ihrer Verbindung von schneidender Kritik und Desillusionsromantik – nach dem Vorbild seiner Aphorismenbücher verfasst sind. Nicht umsonst spricht Adorno, in Anspielung auf Nietzsches *Fröhliche Wissenschaft*, hier gleich im ersten Satz von seiner „traurige[n] Wissenschaft“ (1951, 7). Auch für die *Ästhetische Theorie* ist der Einfluss Nietzsches kaum zu überschätzen.

immer stärker eine terminologische und durch Namensnennungen erkennbar werdende Festlegung auf Marx und auf Zusammenhänge marxistischer Theoriebildung. Sogar der Terminus '*kritische Theorie*' ist – nach dem Zeugnis von Alfred Sohn-Rethel – anfangs nichts anderes als ein Deckwort für ein marxistisches Theorieprojekt gewesen. In der *Dialektik der Aufklärung* ist wohl von den „Marx Brothers“ die Rede (DA, 164), die Namen Marx und Engels jedoch finden keine Erwähnung. Wenn einmal die Rede von ihnen ist, heißen sie schlicht (und nur dem Eingeweihten verständlich): „die Autoren“ (DA, 266). Das bedeutet aber noch nicht, dass sich Horkheimer nunmehr völlig von Marx ab- und Nietzsche zugewandt hätte; vielmehr scheute er offenbar die antikommunistischen Empfindlichkeiten US-amerikanischer Universitätsgremien und möglicher Geldgeber und bediente sich einer verschlüsselten Sprache.

Offenbar erscheint es Horkheimer seit 1934 dringlich, den Nachweis zu führen, dass die Nationalsozialisten zu Unrecht Nietzsche beschlagnahmt haben. Ihm selbst ist sicherlich die Veränderung in seinen Einschätzungen deutlich bewusst gewesen; folgender Satz liest sich im Nachhinein wie eine Reflexion hierauf: „Man kann von Nietzsche nicht sprechen, ohne ihn eindeutig zur Aktualität in Beziehung zu bringen.“ (ZfS 6, 1937, 414) In den späten 1930er Jahren kommt es Horkheimer mehr darauf an, den Nationalsozialisten den Philosophen streitig zu machen, auf den sie sich berufen, als Nietzsches Vorurteile ideologiekritisch zu entlarven.<sup>9</sup>

„Nietzsches Lob [nämlich Montaignes] ist zweischneidig“, sagt Horkheimer im Aufsatz *Montaigne und die Funktion der Skepsis* (KT II, 249; 1938). Zweischneidig bleibt auch Horkheimers Lob Nietzsches. So sehr er den psychologischen Scharfsinn, die antimetaphysische Radikalität, die antibürgerliche Rücksichtslosigkeit bewundert, so wenig kann er über gegenaufklärerische, antidemokratische und antisozialistische Parolen Nietzsches, seine Massenverachtung, gepaart mit einer 'Verhimmelung' der Persönlichkeit (KT II, 249), seine schwankende Stellung zur Gewaltherrschaft (ZfS 6, 1937, 413), seine Lobreden auf die Sklaverei (KT II, 68) hinwegsehen. Das gelingt Adorno viel besser, für den Nietzsche ein Leuchtturm der ästhetischen Moderne ist und bleibt und für den er ebendarum einen überragenden Stellenwert als Vorbild gewinnt. Aber obgleich Horkheimers Urteil über Nietzsche ambivalent bleibt, wird es in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre zunehmend 'objektivierter', wie aus einer immer größeren Entfernung ausgesprochen. Nietzsche ist nicht mehr in erster Linie gleichsam ein Zeitgenosse, den es zu bekämpfen gilt; er rückt in eine historische Perspektive ein, gilt mit Hegel, Feuerbach, Marx und Schopenhauer als einer der großen Denker des deutschen 19. Jahrhunderts, mit und noch vor Freud als Begründer einer modernen analytischen Psychologie.

Unverkennbar ist, bei aller Hochschätzung, Horkheimers Distanz gegenüber dem Verächter des

---

<sup>9</sup> Eine ähnliche Intention verfolgte Karl Kraus mit der 1933/34 geschriebenen, aber seinerzeit unveröffentlicht gebliebenen *Dritten Walpurgisnacht: Nietzsche* „wäre, trotz aller Schwankung zwischen den Kulturen, für untermenschliche Methoden, zur Natur zurückzufinden, für eine Grausamkeit, die zugleich unappetitlich ist, vermöge seiner Hinneigung zu romanischen und semitischen Lebensformen kaum heranzuziehen.“ (59) Über Heidegger sagt Kraus, dass er „seinen blauen Dunst dem braunen gleichgeschaltet“ habe (58). Nietzsche dagegen wird vor der „Gleichschaltung“ in Schutz genommen: „Nietzsche, welcher Zuchtware abgelehnt hat, hätte an der Anwendung des Axioms, dass der Mensch etwas ist, das überwunden werden soll [vgl. KSA 4/14, N.R.], wenig hellenische Freude.“ (60)

Idealismus und dem Vollender und Feind der Aufklärung und der Romantik, eine Distanz, die sich am klarsten im Abstand der – für gewöhnlich nüchtern-prägnanten, wie mit Anstrengung den Ausdruck von Gefühl vermeidenden – philosophischen Diktion Horkheimers von der Sprache Nietzsches zeigt, welche suggestiv und auf rhetorische Wirkung berechnet ist und häufig auf Mittel wie Pathos oder Ironie zurückgreift. Über alle Verschiedenheit der Auffassungen hinweg bewundert Horkheimer Nietzsches Kraft zum sei's auch schockierenden, selbstzerstörerischen Aussprechen des als wahr Erkannten oder für wahr Gehaltene. Die „Unverblümtheit“ der „amoralischen Denker“ und Nietzsches „könnte der Wahrheit viel näher sein als die Hymnen auf die Moral, die sich in den Büchern des Durchschnittsphilosophen häufen“ (Horkheimer, GS 12/200). Diese Sätze sind 1943/44 geschrieben, in einem Memorandum zu *Deutschlands Erneuerung nach dem Krieg*. Horkheimer warnt hier vor einer voreiligen Verbannung Nietzsches aus der deutschen Kultur (wie sie dann später in der Kulturpolitik der DDR bis 1989 angestrebt wird): „Nietzsche, der zu Unrecht als ein bloßer Vorläufer des Nazitums angesehen wird“, sei im Gegenteil „einer der ersten [gewesen], die das menschliche und soziale Debakel voraussahen, in dem der Aufstieg Deutschlands zur Macht resultierte“ (GS 12/189). Nietzsches „kritische Analyse der industriellen und politischen Konzentration“ habe sich „nicht nur für sein Land, sondern für den gesamten Trend der modernen Gesellschaft als zutreffend erwiesen“ (GS 12/190). Welch ein Abstand zum Nietzsche-Bild in der *Dämmerung*! Man reibt sich die Augen und fragt sich erstaunt, an welcher Stelle in seinem Werk Nietzsche denn die 'industrielle Konzentration' analysiert hat. Der entsprechende Text scheint weniger für philosophisch interessierte Leser, sondern eher für alliierte Kulturplaner geschrieben zu sein, die Nietzsche ablehnten, ohne ihn zu kennen; Horkheimer selbst hat ihn nie veröffentlicht. Die zentrale philosophische Auseinandersetzung Horkheimers mit Nietzsche wird – sieht man ab von den Schlusseiten des Aufsatzes *Egoismus und Freiheitsbewegung* (KT II, 80 f.; 1936) – in der *Dialektik der Aufklärung* geführt.

### **3 Die beiden Nietzsche-Bilder in der *Dialektik der Aufklärung***

Horkheimer und Adorno haben mehrfach betont, ihre Philosophie sei eine.<sup>10</sup> Im vollen Wortsinne ist dieser Anspruch wohl nicht einmal für die Zeit ihrer intensivsten Zusammenarbeit vor und während der Abfassung der *Dialektik der Aufklärung* (1942 bis 1944) aufrechtzuerhalten. Vielmehr zeigen sich in diesem Dokument der größten Annäherung unverkennbar Bruchlinien, so auch in der Konkurrenz von zwei Nietzsche-Interpretationen. Nietzsche ist die systematisch interessanteste

---

<sup>10</sup> Vgl. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Vorwort von 1946: „unsere Philosophie ist eine“. – Adorno hat in der Erstpublikation der *Aspekte der Hegelschen Philosophie* (1957) betont, „daß das philosophische Denken des Autors und das Max Horkheimers eines sind.“ 1963, bei der Zusammenstellung dieses Aufsatzes mit zwei anderen zu den *Drei Studien zu Hegel*, streicht Adorno diesen Satz (vgl. GS 5, 386).

und am häufigsten genannte Bezugsfigur.<sup>11</sup> Die Nietzsche-Deutungen der *Dialektik der Aufklärung* sollen im Folgenden getrennt nach den Anteilen beider Verfasser verfolgt werden. „Die Autorschaft an den einzelnen Kapiteln ist keineswegs ungeteilt. Gretel Adorno hat mir seinerzeit die Vermutung bestätigt, die sich dem sorgfältigen Leser ohnehin aufdrängt: dass der Titelessay und das Sade-Kapitel überwiegend auf Horkheimer, die Kapitel über Odysseus und die Kulturindustrie in erster Linie auf Adorno zurückgehen.“ (Habermas 1986, 171).

Habermas macht darauf aufmerksam, dass beide Autoren in unterschiedlicher Weise auf die im Vorwort (von 1944) angesprochene Aporie reagieren, dass „Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment“ in ihr selbst zugleich aufnehmen müsse und doch nicht könne: eine auf „die Selbstzerstörung der Aufklärung“ reflektierende Aufklärungstheorie wird notwendig paradox (DA, 7). „Seit Nietzsche ist es immer wieder dasselbe: die radikale Vernunftkritik verfährt selbstbezüglich; die Kritik kann nicht zugleich radikal sein und die eigenen Maßstäbe unberührt lassen. Horkheimer ist durch diese Aporie beunruhigt. [...] Lieber wollte er sich in Widersprüche verstricken als [...] dem Nietzscheanismus anheimfallen. [...] Aber im Text finden sich interessanterweise Anhaltspunkte für diese Position allein in jenen Kapiteln, die Horkheimers Handschrift verraten.“ Adorno dagegen „brauchte nicht auf die aufklärende Kraft der philosophischen Kritik allein zu setzen, konnte diese vielmehr in den Paradoxien eines sich selbst dementierenden und gleichsam von innen durchleuchtenden Identitätsdenkens kreisen lassen. Ihm hatte sich nämlich die genuin ästhetische Erfahrung moderner Kunst als eine unabhängige Quelle von Einsicht erschlossen“.<sup>12</sup> Hinzuzufügen wäre: in der Nachfolge der Frühromantik (insbesondere Friedrich Schlegels), Nietzsches und Benjamins und beispielhaft in der Erfahrung der Musik Schönbergs und der Prosa Kafkas.

Im ersten Exkurs der *Dialektik der Aufklärung* über *Odysseus oder Mythos und Aufklärung* betont Adorno: „Nietzsche hat wie wenige seit Hegel die Dialektik der Aufklärung erkannt. Er hat ihr zwiespältiges Verhältnis zur Herrschaft formuliert.“ Bei ihm trete der „Doppelcharakter der Aufklärung als historisches Grundmotiv“ hervor; zugleich werde „ihr Begriff, als der fortschreitenden Denkens, bis zum Beginn überlieferter Geschichte ausgedehnt“. Während aber Nietzsche „in der Aufklärung sowohl die universale Bewegung souveränen Geistes erblickte, als deren Vollender er sich empfand, wie die lebensfeindliche, ‚nihilistische‘ Macht, ist bei seinen vorkommenden Nachfahren das zweite Moment allein übriggeblieben und zur Ideologie pervertiert“ (DA, 59). Adorno trennt also streng Nietzsche von den „Kulturfaschisten“, gemeint sind wohl vor allem Klages und Spengler, und entnimmt ihm die Rechtfertigung, die Odyssee als eine Stufe im Rationalisierungs- und Individuationsprozess zu deuten (DA, 61; vgl. 65). Die *Genealogie der Moral* ist das unmittelbare Vorbild seiner Kritik. Auch in ihr wird an einer zentralen Stelle auf die homerische Sirenen-Episode angespielt (KSA 5/169); auch ihr Thema ist der dunkle Grund der

---

<sup>11</sup> Nietzsche wird – in der Ausgabe von 1947 – auf den folgenden Seiten genannt bzw. zitiert: DA 10, 59, 61, 65, 106, 114, 118-125, 128, 137-139, 142 f., 153, 183, 277 f., 303.

<sup>12</sup> Habermas 1986, 171 f. – Habermas spricht in diesem Zusammenhang von den „in der *Dialektik der Aufklärung* angelegten, zwischen Horkheimer und Adorno niemals ausgetragenen Differenzen“ (172) als einem Grund für die Publikationsscheu des späten Horkheimer.

Vernunft: „Ah, die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte, diese ganze düstere Sache, welche Nachdenken heißt, alle diese Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie teuer haben sie sich bezahlt gemacht! wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller 'guten Dinge'!“ (KSA 5/297) Auch in der *Genealogie der Moral*, ebenso wie in der *Dialektik der Aufklärung*, geht es um den Ursprungszusammenhang von Schulden und Schuldgefühl (KSA 5/297f.), von archaischer Rache und Systemen strafender Gerechtigkeit (KSA 5/282 f.), von Äquivalententausch und Geschichte der Subjektivität (KSA 5/306). Die dunklen Ursprünge der Moral – dieses Motiv buchstabiert Adorno Nietzsche unermüdlich nach. Wenn Nietzsche sich über die „Förderung moralhistorischer Studien“ Gedanken gemacht hat (KSA 5/288): Mit der *Dialektik der Aufklärung* ist ihm die Anregung einer solchen Studie gelungen. Nietzsche spricht davon, dass die „Vorzeit zu allen Zeiten da ist oder wieder möglich ist“ (5/307), dem entspricht in der *Dialektik der Aufklärung* der Gedanke, dass vom fortgeschrittensten Stand von Gewalt und Herrschaft noch Licht auf die archaische Untat falle.

Auch Horkheimer hat der *Genealogie der Moral* seinen Tribut gezollt: „Zu jener Konstruktion, die Horkheimer und Adorno ihrer 'Urgeschichte der Subjektivität' zugrundelegen, finden sich Punkt für Punkt Entsprechungen bei Nietzsche.“ (Habermas, PDM, 146) „Ebenso nimmt Nietzsches Kritik der Erkenntnis und der Moral einen Gedanken vorweg, den Horkheimer und Adorno in Form einer Kritik der instrumentellen Vernunft entwickeln: hinter den Objektivitätsidealen und den Wahrheitsansprüchen des Positivismus, hinter den asketischen Idealen und den Richtigkeitsansprüchen der universalistischen Moral verbergen sich Selbsterhaltungs- und Herrschaftsimperative.“ (PDM, 147) Die Vorrede der *Dialektik der Aufklärung* rechnet nicht nur Sade und Nietzsche, sondern auch Kant zu „den unerbittlichen Vollendern der Aufklärung“ (DA, 10). Der zweite Exkurs (*Juliette oder Aufklärung und Moral*) führt die Moralkritik dieser drei Exponenten einer je spezifischen Weise von 'Aufklärung' in verschiedenen Konstellationen zusammen: In Beziehung gesetzt werden zunächst Kant und Sade, dann Sade und Nietzsche, schließlich Nietzsche und Kant und noch einmal alle drei zueinander. Ihre Schriften werden von der Gegenwart aus zu deuten gesucht: „Die totalitäre Ordnung aber setzt kalkulierendes Denken ganz in seine Rechte ein und hält sich an die Wissenschaft als solche. Ihr Kanon ist die eigene blutige Leistungsfähigkeit. Die Hand der Philosophie hatte es an die Wand geschrieben, von Kants Kritik bis zu Nietzsches *Genealogie der Moral*.“ (DA, 106) Bei genauerer Betrachtung zeige sich eine innere Nähe von Sade und Nietzsche: Horkheimer stellt die Einigkeit Nietzsches und der Wortführer Sades gegen Christentum, Mitleid, Menschenliebe heraus (DA, 118 ff.). Wenn es in Sades *Juliette* heiße, Herrschaft und Gewalt seien natürlich, so sei dies „das geheime Credo aller Herrscherklassen, das Nietzsche, um die Psychologie des Ressentiments vermehrt, der Gegenwart vorhielt“ (DA, 122). Nietzsche könne „inmitten aller Götzendämmerung von der idealistischen Gewohnheit nicht lassen, die den kleinen Dieb hängen sehen, aus imperialistischen Raubzügen welthistorische Missionen machen möchte. Indem der deutsche Faschismus den Kultus der Stärke zur welthistorischen Doktrin erhob, hat er ihn zugleich zur eigenen Absurdität geführt“ (ebd.). Noch einmal wird also Nietzsche ausdrücklich als Vordenker des Faschismus genannt. Die Wahrheit an seinem Denken ist

für Horkheimer eine ihm selbst verdeckte, die erst in der dialektischen Kritik sichtbar wird: „Als Großmacht aber und Staatsreligion verschreibt sich die Herrenmoral vollends den zivilisatorischen powers that be, der kompakten Majorität, dem Ressentiment und allem, wogegen sie einmal stand. Nietzsche wird durch seine Verwirklichung widerlegt und zugleich die Wahrheit an ihm freigesetzt, die trotz allem Jasagen zum Leben dem Geist der Wirklichkeit feind war.“ (DA, 122)

Nietzsches Botschaft ist demnach ein Menetekel, eine Schrift an der Wand im Gehäuse des Bismarckreiches, die schon auf Hitler vorausdeutet. Erst infolge der Inanspruchnahme Nietzsches durch faschistische Machthaber und NS-Ideologen werde diese Schrift vollständig lesbar. Sie enthielt nicht, wie der Autor selber meinen mochte, eine neue Frohbotschaft, sondern eine Unheilsbotschaft. Horkheimer zeigt durch die Zusammenstellung von Parallelstellen zur Rechtfertigung von Gewalt und Herrschaft bei Sade und Nietzsche, dass sich die Nationalsozialisten tatsächlich auf manche Passagen in dessen Werk berufen konnten. Es geht ihm nicht primär um den Nachweis, dass andere Seiten in diesem Werk vielleicht wichtiger sind. Seine Nietzsche-Lektüre setzt im Gegenteil gerade bei den 'düsteren' Stellen an, die so gedeutet werden konnten, als leisteten sie dem Faschismus Vorschub. Diese extremen Behauptungen und Positionen sind es, denen sich eine auf sich selbst reflektierende Aufklärungstheorie zu stellen hat. Die unterkühlte Diktion in der Paralleldarbietung seiner Lesefrüchte aus Sade und Nietzsche verbirgt kaum Horkheimers Abscheu. Aber erst jetzt kann er das Fazit seiner Lektüre formulieren: dass Nietzsches „Verwirklichung“ im Faschismus ihn zugleich widerlege und bewahrheitete. Widerlegt werde das Ideologische an diesem Denken, die Verteidigung von Sklaverei, Gewalt und Herrschaft als natürlich und unabänderlich; bewahrheitet das, worin Horkheimer seine eigenen Motive wiederfindet, der unbeirrte Gestus und Geist der Kritik, bis hin zur negativen Stellung gegen die moderne Gesellschaft und gegen ihre – zu Nietzsches Zeit noch beinahe schlummernden – Potenziale totaler Unterdrückung und Zerstörung.

Für Adorno hingegen gibt es keine wirkliche Gemeinsamkeit zwischen Nietzsches Denken und seinen Inanspruchnahmen durch Faschisten und Nationalsozialisten. Nietzsches Amoralismus sollte dazu dienen, „dem alten Unwahren zuleibe“ zu rücken; Nietzsche habe „der normalen Welt die Maske des Bösen“ entgegengehalten, „um die Norm das Fürchten vor ihrer eigenen Verkehrtheit zu lehren“ (Adorno 1951, 121 f.). Adornos ganze Verachtung trifft allerdings die Nietzscheaner und den Nietzscheanismus des beginnenden 20. Jahrhunderts (vgl. ebd., 277-280).

Umsonst ist die Einbeziehung Nietzsches in eine Theorie fortschreitender Aufklärung nicht zu haben. „Das Mitleid hält vor der Philosophie nicht stand“, gibt der Schopenhauerschüler Horkheimer zu Protokoll (DA, 123). Immerhin habe Nietzsche, ebenso wie Sade, dem Widerspruch zwischen Ordnung und Glück „zum Begriff verholfen“ (DA, 137). „Die dunklen Schriftsteller des Bürgertums haben nicht wie seine Apologeten die Konsequenzen der Aufklärung durch harmonistische Doktrinen abzubiegen getrachtet. Sie haben nicht vorgegeben, dass die formalistische Vernunft in einem engeren Zusammenhang mit der Moral als mit der Unmoral stände.“ (DA, 141) Das liest sich, als wäre es schon gegen die Diskursethik von Jürgen Habermas geschrieben. Nietzsches Schriften enthalten Horkheimer zufolge eine verborgene Wahrheit, an der eine dialektische

Hermeneutik nicht vorbeigehen darf (vgl. DA, 142 f.). Er entziffert die Schriften Nietzsches wie Palimpseste. Zur Wiederherstellung des ursprünglichen Textes, des vom Autor selbst Übergangenen und Überschriebenen, bedarf es der sorgfältigen Berücksichtigung seiner extremen Äußerungen. Wenn, „die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefasst, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt“ – eine Maxime der kritischen Hermeneutik Adornos (1951, 334) – , dann steckt in Nietzsches Lehre einer „Identität von Herrschaft und Vernunft“ (DA, 127) ein Moment aufsprengender Erkenntnis, nämlich dass es bei dieser Identität nicht sein Bewenden haben müsse.

Übertreibt Horkheimer? Herrschaft und Vernunft sind nicht völlig identisch, und Nietzsche behauptet dies auch nicht. Problematisch ist die Zusammenstellung Nietzsches mit Kant (DA, 137 f.); die Unterschiede zwischen den Lehren beider Denker, gerade auch auf den von Horkheimer diskutierten Gebieten der Religions- und Moralphilosophie bzw. -kritik, sind erheblich größer als die Gemeinsamkeiten. Der Wille des Übermenschen sei „nicht weniger despotisch als der kategorische Imperativ“ (DA, 138) heißt es kategorisch, und nicht nur dieses Diktum erscheint als willkürlich. Aber die Willkür hat System: „nur die Übertreibung ist wahr“ (DA, 142), sagt Horkheimer, und Adorno pflichtet ihm darin wiederholt bei. Nietzsche wird dem Wechselbad einer dialektischen Lektüre unterzogen und erst dadurch als Vorbild einer paradoxalen, ‚negativen‘ Dialektik anschlussfähig. Der Aufklärungskritiker Nietzsche erscheint zugleich als jemand, der die Aufklärung wieder in neue Mythologie münden lässt, und als konsequentester Fortsetzer einer selbstreflexiven Aufklärung. Der Feind der politischen Moderne wird als Begründer der ästhetischen Reflexion der Moderne verstanden. Der sich selbst für eine Art von Erdbeben hielt, das die scheinhaften Gewissheiten des europäischen Denkens erschüttern würde, gilt als Seismograph, der bereits die Erdbeben des 20. Jahrhunderts anzeige, wirkliche politische Katastrophen wie Weltkriege und Faschismus. Der Moralkritiker wird als heimlicher Moralist gedeutet. Der erbitterte Gegner der Gegenwartszivilisation wird als Erneuerer „von Kants Unternehmen, das göttliche Gesetz in Autonomie zu transformieren, um die europäische Zivilisation zu retten“, dargestellt (DA, 138).

Eine Nietzsche-Rezeption, die es ernst meint, kann offenbar der Ansteckung durch die Paradoxe der rezipierten Philosophie nicht entgehen. Horkheimer lässt in seiner Auseinandersetzung mit Nietzsche die Widersprüche stehen. Adorno versucht eher, Widersprüche im Fortgang der Reflexion aufzuheben; er kann ungebrochener an Nietzsche anschließen, weil er diesen als Herold der ästhetischen Moderne bewundert (vgl. GS 3/307, 332). Bei Horkheimer dagegen ist immer wieder eine starke Ambivalenz gegenüber Nietzsches Lehren spürbar, auf dessen – auf Freud vorausweisende – Analyse der Grausamkeit er sich beispielsweise beruft (vgl. DA, 277), um ihm gleich darauf, ebenso wie Gauguin, George und Klages, vorzuwerfen: „Sie denunzierten nicht das Unrecht, wie es ist, sondern verklärten das Unrecht, wie es war“ (DA, 278). Dass sich an Nietzsche die Geister scheiden, ist bekannt. Das gilt auch für die Denker der kritischen Theorie und wird in der *Dialektik der Aufklärung* deutlich. Für Horkheimer ist Nietzsche die wichtigste Bezugsfigur in dem Sinne, dass dieser die scheinbaren Gewissheiten von aufklärerischer Theorie radikal in Frage stellt, und zugleich ein beunruhigendes Beispiel für den Übergang von selbstreflektierter Aufklärung



in das Einverständnis mit Gewalt und Herrschaft. Für Adorno ist die Berufung auf Nietzsche unverzichtbar, weil dieser zentrale Thesen seiner Ästhetik, Vernunft- und Metaphysikkritik antizipiert.

Der Übergang von der kritischen Theorie der 1930er Jahre zum Konzept der *Dialektik der Aufklärung* war erzwungen durch die katastrophalen Niederlagen der Arbeiterbewegung und einer demokratischen Politik in Deutschland und Kontinentaleuropa im Zuge des Aufstiegs von Faschismus und Stalinismus. Kann in dieser Situation, so die Voraussetzung der Verfasser der *Dialektik der Aufklärung*, eine an Nietzsche geschulte, schonungslose Preisgabe aller Illusionen über die Selbstverständlichkeit von Aufklärungspositionen hilfreich sein? Ihre – durch Nietzsche ausgelöst oder bekräftigten – Zweifel am Wissenschaftsbetrieb, an der historisch-politischen Entwicklung in der Moderne und an der Selbstbegründungskraft von Aufklärung und Vernunft werden bei Habermas zugunsten eines erneuerten Wissenschafts-, Parlamentarismus- und Vernunftvertrauens zurückgenommen. Das alte war Horkheimer und Adorno gründlich abhandeln gekommen. Für sie – und das macht eine ihrer Gemeinsamkeiten aus – gibt es keinen theoretisch ernsthaften Weg hinter Nietzsche zurück. Gerade eine am Sozialismus, an realer Demokratie, an der Unabtrennbarkeit der „Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken“ interessierte Theorie müsse sich der Herausforderung Nietzsches produktiv stellen, „die Besinnung auf das Destruktive des Fortschritts“ dürfe nicht „seinen Feinden überlassen“ bleiben (DA, 7).

## **4 Antiphilosophisches Philosophieren - Nietzsche in Horkheimers Spätphilosophie<sup>13</sup>**

Horkheimer ist sich der Widersprüchlichkeit einer kritischen Gesellschaftstheorie, die es um ihrer Aktualität willen nicht vermeiden kann, aufklärungskritische Theoreme wie die Nietzsches aufzunehmen, durchaus bewusst gewesen. Seine persönliche Reaktion darauf ist die Spaltung seines Spätwerks in eine nach außen gekehrte, exoterische, aufklärerische Variante und eine zweite, ursprünglich nur zur Selbstverständigung gedachte, radikal pessimistische Gruppe von Texten. Die *Notizen 1950-1969* sind das Dokument dieser zweiten Formation seines Philosophierens, während die Vorträge, Aufsätze und Interviews seiner letzten beiden Lebensjahrzehnte eher die Zeugnisse der exoterischen Variante sind. Die *Eclipse of Reason* (deutsch: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, 1946) steht zwischen beiden Reflexionsformen. Charakteristisch ist, dass Horkheimer anfangs nur die eher popularisierende Außenseite seines Philosophierens selbst veröffentlicht hat, die Innenseite der unerbittlichen Aphorismen aber fast bis zuletzt der Öffentlichkeit vorenthalten wollte. Die größere Bedeutung dürften auf lange Sicht die *Notizen* haben: „Unwillkürlich kommt einem beim Lesen der *Notizen* Nietzsches Satz aus *Jenseits*

---

<sup>13</sup> Vgl. folgende Stellen zu Nietzsche in Horkheimers Werk nach der *Dialektik der Aufklärung: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*: 7, 87, 151, 168f. (1946); 248, 259, 315 (1961); 244 (1967); *Notizen 1950-1969*: 10, 63, 71, 73f., 76f., 99, 157; *Sozialphilosophische Studien* (1972): 169, 184 (1952); 73 (1955); 94 (1960).

von Gut und Böse in den Sinn, jede kodifizierte Philosophie sei notwendig 'Vordergrunds-Philosophie' (Schmidt 1974, XLVII). Horkheimer vertraute „seinen Notizbüchern Gedanken an, deren Bestimmtheit und Radikalität ihresgleichen suchen“ (ebd.). Sein Schüler Alfred Schmidt vergleicht manche dieser Formulierungen „mit den exponiertesten Stellen Nietzsches“ (ebd., L). Nietzsches Einfluss macht sich nicht nur im aphoristischen Stil und in der Ungeschützttheit der Gedankenführung geltend; wichtig sind auch inhaltliche Übereinstimmungen. Kant, Schopenhauer, Marx und Nietzsche sind die großen Bezugsfiguren der Reflexion, eine skeptische Sichtweise überwiegt nunmehr gegenüber einer dialektisch-spekulativen (vgl. LVI). Schmidt führt „Horkheimers Schwanken zwischen einer historisch-gesellschaftlichen und einer biologisch-pragmatistischen Reformulierung der Kantischen Konstitutionsfragen“ auf ungeschlichtete „Brüche der Marxschen Lehre“ zurück (LXII). Man könnte auch erwägen, ob Horkheimer zwischen den miteinander nicht zu vereinbarenden Bezugstheorien von Marx und Nietzsche schwankt.

Vielleicht lässt die Erfahrung der Philosophie Nietzsches keine konsistente Formulierung einer einheitlichen theoretischen Position mehr zu. Mehr und mehr misstraut Horkheimer der Metaphysik, ja der Philosophie selbst (vgl. Habermas 1986, 174). Schon längst zog sich ein 'antiphilosophisches' Motiv durch sein Denken, dem es weniger um die Konstruktion eines glatten, wohlgefügteten theoretischen Gebäudes geht als vielmehr um die Erinnerung an die in der Philosophie aufbewahrten Versprechungen eines möglichen besseren Lebens. Durch Schopenhauer und Nietzsche – und mehr noch durch die Erfahrungen der Zeitgeschichte – ist dieses Denken in einem Maße unnaiv gemacht und beunruhigt, dass es sich nicht mehr in erkenntnistheoretischen, metaphysischen, gesellschaftstheoretischen und geschichtsphilosophischen Pseudo-Gewissheiten aufhalten mag. Die tiefe Irritation über die Ergebnisse allen Philosophierens macht selbst vor Horkheimers Kronzeugen nicht halt: „Dass gesprochene und gar geschriebene Philosophie, mag sie an sich immerhin tief oder gewitzigt sein, ein wenig albern klingt, ist offenbar. Nicht einmal Nietzsche macht eine Ausnahme. Was ihm am System verdächtig erschien, haftet auch seinen eigenen Gedanken noch an. Die Geschliffenheit des Aphorismus, die elegante Verhaltenheit, bewahrt ihn doch nicht davor, so viel Unbeherrschtheit zu zeigen, dass er über Gott und Welt und seine Schmerzen redet.“ (Notizen, 10) Darin mag ein Stück Selbstdeutung stecken, eine Begründung auch für die eigne Publikationsscheu.

Ein Motiv der *Dialektik der Aufklärung*, das seinerseits auf Nietzsche zurückgeht, das vom Rückschlagen der Metaphysikkritik auf den Begriff philosophischer Wahrheit (DA, 138; KSA 3/577; 5/401), wird gegen die Philosophie gewendet: „Die Philosophen im 19. Jahrhundert, Hegel und Nietzsche, haben geschrieben: Gott ist tot. Wahr ist vielmehr, dass der Gedanke gestorben ist. Seine geschichtliche Rolle [...] ist zu Ende gespielt.“ (Notizen, 73) Theorien enthalten nicht die ganze Wahrheit, weder die von Marx noch die von Kant oder Nietzsche: „Die Marxschen Theorien sind Stadien des Gedankens, durch den er hindurchgehen muss wie durch Nietzsche und Kant, ihre Hypostasierung als ganze jedoch ist nicht weniger ungereimt als die der *Kritik der reinen Vernunft* oder der *Fröhlichen Wissenschaft*, ja, sie ist dem freien Gedanken noch feindlicher, denn es scheint, dass die wenn auch verstümmelten Lehren von Marx und Engels zum Herrschaftsapparat

der nächsten Jahrhunderte dienen sollen.“ (*Notizen*, 76 f.) Die Reflexionen Horkheimers sind mit Widerhaken versehen, die verhindern sollen, dass sie selbst einmal zur Rechtfertigung eines schlechten Bestehenden benutzt werden könnten. Horkheimer erwägt sogar, ob nicht das Schweigen der letzte Ausweg einer radikal selbstkritisch gewordenen Philosophie sei: „Philosophie gegen Philosophie ist undenkbar, sie behauptet die Wahrheit, von der sie aussagt, dass sie nicht existiert. So wäre das Positive wahr? Weil die Skepsis sich widerspricht, hätten die nicht-skeptische Philosophie, die Religion, irgendein Glaube recht? Es gibt eine andere Konsequenz: das Schweigen.“ (*Notizen*, 123) Der 'tote Gott' Nietzsches erscheint als letzter Adressat der Philosophie: „Was immer gesagt wird, ist nicht gesagt, denn der es vernehmen soll, der Nichtendliche, vernimmt es nicht.“ (*Notizen*, 123) In der tiefen Bestürzung, die die von ihm selbst erlebten Katastrophen des 20. Jahrhunderts – Weltkrieg, Faschismus, Stalinismus, erneuter Weltkrieg, Shoah – in Horkheimer hervorgerufen haben, nennt er die Menschheit immer wieder eine „Raubrasse“ (*Notizen*, 72, 95, 115). Nach allen gesellschaftlichen Kämpfen scheint es ihm so, als ob wir „Herdentiere“ (*Notizen*, 187) uns nicht aus der 'Naturgeschichte' herausarbeiten könnten. Schon die *Dialektik der Aufklärung* sprach von „dieser vom Schein befreiten Welt, in der die Menschen nach Verlust der Reflexion wieder zu den klügsten Tieren wurden, die den Rest des Universums unterjochen, wenn sie sich nicht gerade selbst zerreißen“ (DA, 304). Philosophie bleibt in dieser Welt ohnmächtig.

Dass Horkheimer gleichwohl versucht, die unbequemen und bitteren Resultate seines Denkens festzuhalten, entspringt dem Eigensinn eines 'Trotz alledem' (vgl. DA, 256 f.). Auch für die historische Logik gilt der kategorische Imperativ einer selbstkritisch gewordenen Vernunft: „der Logik spotten, wenn sie gegen die Menschheit ist“ (DA, 257). Nach einer ungeheuren theoretischen Anstrengung, nach dem Durchgang durch die Aufklärung, durch das Denken von Kant und Hegel, Marx und Max Weber, Dilthey und Lukács, Schopenhauer und Freud endet die von Nietzsche aufgestörte, heimatlos gewordene kritische Theorie Horkheimers im Paradox. Das Aussprechen der gesellschaftlichen Widersprüche und der Selbstwidersprüchlichkeit einer darauf zielenden Theorie ist das, was ihr noch bleibt. Ein Schein der Rundheit und Ganzheit, der systematischen Geschlossenheit wird nicht aufrecht erhalten. Damit ist das Scheitern der eigenen anspruchsvollen Theorieprojekte der 1930er Jahre anerkannt. Weder eine vollständige und einheitliche Faschismustheorie noch gar die ursprünglich angestrebte geschichtsphilosophisch und sozialpsychologisch vertiefte Analyse der Gegenwartsgesellschaft hat die kritische Theorie, wie Anfang der 30er Jahre noch vom Institutsleiter Horkheimer projektiert, vorlegen können, wengleich bis heute unüberbotene Bruchstücke zu beidem.

Es wäre zu billig, dem Alterspessimismus Horkheimers die Verantwortung für die Abkehr von den einstmals von ihm selbst gestellten Aufgaben anzukreiden. Vielmehr hat noch dieser Pessimismus eine benennbare kritische Funktion: gegen die „Hypostasierung der Theorie“ zu arbeiten (*Notizen*, 75). Der von Habermas intendierte Wechsel im 'Paradigmakern' der kritischen Theorie will demgegenüber aufs Neue Anschlussmöglichkeiten an die Gesellschafts- und Handlungswissenschaften der Gegenwart und die in ihnen geführten Diskurse herstellen (vgl.

Breuer 1985).

Horkheimers Spätphilosophie mag in der Tat nicht ohne weiteres anschlussfähig sein. Der darin vorherrschende tiefe Selbstzweifel des Denkenden lässt an der Möglichkeit einer die Aufklärungstradition beerbenden, in Auseinandersetzung mit dem aktuellen Stand der Wissenschaften durchgeführten, an Kant, Hegel, Marx, Nietzsche und Freud orientierten Theorie zweifeln. Aber in einem universalpragmatisch oder anerkennungstheoretisch erneuerten Projekt einer kritischen Theorie können die Einwände Horkheimers nur zum eigenen Schaden dieses Projekts vergessen werden. Ist die Gefahr der Spätphilosophie Horkheimers die Nähe zu einer pessimistischen Metaphysik, die Gefahr der Spätphilosophie Adornos die Nähe zum Ästhetizismus und damit zu einer Verwischung der Grenzen zwischen Philosophie und Kunst (kritisch dazu PDM, 219 ff.), so gibt es auch die Gefahr einer Einebnung der Grenzen zwischen Philosophie und Wissenschaft. "Die kritische Theorie der Gesellschaft in Soziologie zu verwandeln, ist überhaupt ein problematisches Unternehmen." Das hatte Horkheimer Habermas und Honneth schon 1937 ins Stammbuch geschrieben (KT II, 187).

## **5 Die Affinität zu Nietzsche in Adornos *Negativer Dialektik*<sup>14</sup>**

Dass Adorno in Nietzsche ein Vorbild für seine eigene Spielart von Ideologiekritik, Kulturdiagnostik und Parteinahme für die ästhetische Moderne sieht, ist auch nach der *Dialektik der Aufklärung* und den *Minima Moralia* unverkennbar. Nietzsche wird immer wieder als Anreger und Gewährsmann herangezogen, kaum je kritisiert. In Fragen der Ästhetik bleibt er ohnehin für Adorno eine nur selten – und dann stets respektvoll – bestrittene Autorität. Nur ein Beispiel für viele: „Nietzsche hat bis heute von allen am meisten zur sozialen Erkenntnis von Musik beigetragen.“ (Adorno 1968, 180).

Was den alten Streit angeht, ob Nietzsche eine gedankliche Nachbarschaft zum Faschismus unterstellt werden könne, behauptet Adorno apodiktisch, dass man Nietzsche nicht für einen Faschismus reklamieren könne, „vor dem er schon in die Emigration ging, als Hitler noch nicht geboren war“ (GS 20.2/471). Als skeptischer Zeitgenosse hat Karl Löwith auf die oft gestellte Frage, ob Nietzsche ein Wegbereiter der Nationalsozialisten gewesen sei, eine abgewogene Antwort gegeben: „Es genügt, Nietzsches Schriften gegen Wagner zu lesen und seine Bemerkungen zur Judenfrage, und zu der Gegenfrage, was 'deutsch' ist, ohne Abzug und Auswahl zu kennen, um den Abgrund zu sehen, der Nietzsche von seinen letzten Verkündern trennt. Dem widerspricht aber nicht die offensichtliche Tatsache, dass Nietzsche ein Ferment der 'Bewegung' wurde und sie

---

<sup>14</sup> Die zahlreichen Belegstellen, in denen Adorno auf Nietzsche eingeht – auf etwa 160 Seiten der Bände der Ausgabe der *Gesammelten Schriften* Adornos tauchen Bezugnahmen auf Nietzsche oder dessen Werke auf –, sind in der digitalen Ausgabe der *Gesammelten Schriften* mittlerweile leicht aufzufinden (Digitale Bibliothek, hg. von Rolf Tiedemann, Berlin 2003). Ich verzichte daher hier auf eine Auflistung.

ideologisch in entscheidender Weise bestimmt hat. Der Versuch, Nietzsche von dieser geistigen 'Schuld' zu entlasten oder ihn gar gegen das, was er wirkte, in Anspruch zu nehmen, ist ebenso grundlos wie das umgekehrte Bemühen, ihn zum Anwalt einer Sache zu machen, deren Richter er ist. Beides vergeht vor der geschichtlichen Einsicht, dass die 'Wegbereiter' von jeher andern Wege bereiteten, die sie selber nicht gingen." (zit. nach Aschheim 1996, 306).

Einige Hinweise zur Bedeutung Nietzsches für Konzepte der *Negativen Dialektik*: Adornos Systemfeindschaft – die ja nicht hindert, dass seine Philosophie von einem untergründig wirkenden 'esprit systématique' geprägt ist – beruft sich gern auf Nietzsches Kritik am System: „Das System ist der Geist gewordene Bauch, Wut die Signatur eines jeglichen Idealismus [...]. Nietzsches Befreiendes, wahrhaft eine Kehre des abendländischen Geistes, die Spätere bloß usurpierten, war, dass er derlei Mysterien aussprach.“(ND, 32) In der Tat sagt Nietzsche: „wirklich gleicht 'der Geist' am meisten noch einem Magen“ (KSA 5/168). Adorno betrachtet an der zitierten Stelle Heidegger als den Gegner, gegen den Einsichten Nietzsches mobilisiert werden sollen. Nicht die Ontologie Heideggers, die kritische Theorie soll dessen wahre Erbin sein. Allein Nietzsche habe 'das Schwebende' der Philosophie, ihre Affinität zur Musik kenntlich gemacht. Für die Entfaltung der 'negativen Metaphysik' Adornos spielt Nietzsche eine bedeutende Rolle, nicht zuletzt als unerbittlicher Kritiker metaphysischer Wahrheitsbegriffe.<sup>15</sup> In den *Meditationen zur Metaphysik* spricht Adorno seine Nähe zu Nietzsche am offensten aus: "Nietzsches Werk fließt über von Invektiven gegen die Metaphysik. Aber keine Formel beschreibt sie treuer als die des Zarathustra: Nur Narr, Nur Dichter. Der denkende Künstler verstand die ungedachte Kunst." (ND, 394)

Im Gegensatz zu Nietzsche besteht der Ideologiekritiker Adorno darauf, daß Schein und Wesen unterscheidbar seien, dass es möglich sei, Wahrheit – zumindest als Kritik an Unwahrtem – zu erkennen und auszusprechen. Wahrheit verschwindet demnach nicht im Wirbel ihrer möglichen Interpretationen und Hintersinne (vgl. ND, 169). Nicht primär Nietzsches Gedanken in ihrer Radikalität, sondern vor allem deren ungerechtfertigte Vereinnahmungen in der kontaminierten Geschichte ihrer Wirkung stehen für Adorno zur Kritik: „Überwindungen, auch die des Nihilismus samt der Nietzscheschen, die es anders meinte und doch dem Faschismus Parolen lieferte, sind allemal schlimmer als das Überwundene.“ (ND, 371)

Für die *Ästhetische Theorie* ist Nietzsche nächst Hegel und Kant der wichtigste philosophische Bezugsfigur.<sup>16</sup> Adornos Nietzsche-Kritik zielt dabei immer auch auf eine 'Rettung' Nietzsches. Obschon Nietzsches Reflexionen gelegentlich 'subjektiv' falsch seien, so drückten sie doch 'objektiv'

---

<sup>15</sup> Auf Nietzsches Kritik an einem Begriff der Wahrheit als des Dauernden, Bleibenden, Ewigen beruft Adorno sich 1951, 204; GS 5/25-27; GS 7/12 u. 529 und öfter. – Vgl. dazu insbesondere die Studie von K. Maras (2001) zur Vernunft- und Metaphysikkritik bei Adorno und Nietzsche. – G. Schweppenhäuser (2001, 97 f.) vertritt die These, Adornos Kritik an Nietzsche sei in seiner Spätphilosophie deutlicher geworden, wie sich besonders in seinen Vorlesungen zur Moralphilosophie zeige.

<sup>16</sup> Das zentrale Theorem der *Ästhetischen Theorie*, Kunst sei Erkenntnis, ja sogar der Philosophie potenziell in der Genauigkeit und Durchschlagskraft der Erschließung von Realität überlegene Erkenntnis, ist von Nietzsche beeinflusst. – Zu Nietzsches Bedeutung für Adornos *Ästhetische Theorie* vgl. N. W. Bolz 1980, 369 ff. – Zu Nietzsche als Herausforderung für Adorno und Habermas in Bezug auf deren Wahrheitstheorien vgl. J. Früchtel 1990, 431-461.

etwas Wahres aus: „Der konsequenteste Aufklärer täuschte sich nicht darüber, dass durch schiere Konsequenz Motivation und Sinn von Aufklärung verschwinden. Anstelle der Selbstreflexion von Aufklärung verübt er Gewaltstreiche des Gedankens. Sie drücken aus, dass Wahrheit selbst, deren Idee Aufklärung auslöst, nicht ist ohne jenen Schein, den sie um der Wahrheit willen extirpieren möchte; mit diesem Moment von Wahrheit ist Kunst solidarisch.“ (ÄT, 418) Adorno führt hier wie so oft das zentrale Manöver seiner Nietzsche-Rezeption aus: Beerbung durch Kritik hindurch; zugleich benennt er ein zentrales Motiv seiner Philosophie. *Negative Dialektik* und *Ästhetische Theorie* können darum aufeinander verweisen und einander abstützen, weil 'Wahrheit' nicht ohne 'Schein' zu haben sei. Die Philosophie wisse das, aber berede es nur; die Kunst bezeuge es, ohne es thesenhaft aussprechen zu können. Die Philosophie ist demnach 'wahrer' als die Kunst, wenn sie sich keinen Illusionen über den Scheincharakter selbst ihrer obersten metaphysischen Begriffe mehr hingibt; die Kunst ist 'wahrer' als die Philosophie, weil sie eine aus dem Bereich der Alltagswirklichkeit ausdifferenzierte Sphäre ist und weil die Kunstwerke der Moderne ihren Scheincharakter nicht mehr verbergen, sondern ihn ausstellen.

Nietzsches Werk wird in der zitierten Reflexion (ÄT 418) ähnlich gedeutet wie ein Kunstwerk: seine 'objektive' Wahrheit gehe über den vom Autor selbst veranstalteten 'Schein' hinaus.<sup>17</sup> Wenn man die Argumentation dieser Passage in einzelne Schritte auflöst (was bei einem komplexen Denken wie dem Adornos immer problematisch bleibt), dann ergibt sich: 1. Nietzsche ist der konsequenteste Aufklärer. 2. Pure Konsequenz genügt nicht; Nietzsches Selbstreflexion von Aufklärung bleibt undialektisch; er lässt Widersprüche unentfaltet stehen. 3. Darum lässt sich sagen: er verübt Gewaltstreiche des Gedankens; sein Ästhetizismus bleibt paradox. – Bis hierhin geht die Nietzsche-Kritik von Habermas (in: PDM) mit der seines Lehrers zusammen; die nächsten Schritte Adornos aber geht Habermas nicht mehr mit: 4. Nietzsches Denkstil ist darum keinesfalls einfach abzulehnen, denn noch seine Widersprüche drücken Wahrheiten aus, die in dialektischer Ideologiekritik lesbar werden. 5. Eine zentrale Erkenntnis, die sich aus einer solchen Lektüre Nietzsches gewinnen lässt, besagt: Es gibt keine Wahrheit ohne ein Scheinmoment. 6. Kunst ist Wahrheit, die den Scheincharakter aller Wahrheit offenlegt; entsprechend hat Nietzsche den Scheincharakter aller metaphysischen 'Wahrheit' aufgedeckt.

Habermas schreibt in *Erkenntnis und Interesse*: „Nietzsche ist einer der wenigen Zeitgenossen, die Sinn für die Tragweite methodologischer Untersuchungen mit der Fähigkeit verbinden, sich in der Dimension von Selbstreflexion leichtfüßig zu bewegen. Gerade er aber, ein Dialektiker der Gegenaufklärung, setzt alles daran, in Form der Selbstreflexion die Kraft der Reflexion selber zu verleugnen und die erkenntnisleitenden Interessen, die er sehr wohl sieht, dadurch dem Psychologismus auszuliefern.“ (21970, 235) Diese ambivalente Sicht wird später durch eine eindeutige Abschottung des Theorieprojekts von Habermas gegen alle Nietzscheschen Sirenenklänge ersetzt. „Nietzsche [...] verzichtet auf eine erneute Revision des Vernunftbegriffs und verabschiedet die Dialektik der Aufklärung. [...] Wohl wendet Nietzsche die Denkfigur der

---

<sup>17</sup> A. Nehamas (Nietzsche. Leben als Literatur, Göttingen 2012) meint, Nietzsches Darstellungsform habe notwendig die Gestalt eines literarischen Kunstwerks annehmen müssen.

Dialektik der Aufklärung noch einmal auf die historicistische Aufklärung an, aber mit dem Ziel, die Vernunftshülse der Moderne als solche aufzusprengen. Nietzsche benützt die Leiter der historischen Vernunft, um sie am Ende wegzuwerfen und im Mythos, als dem Anderen der Vernunft, Fuß zu fassen". (Habermas, PDM, 107)

Zwar hat auch Adorno vom „Mythologe[n] und Aufklärer Nietzsche“ gesprochen (GS 16/31); aber er profiliert sich als Fortsetzer Nietzsches, indem er zu entschlüsseln sucht, was dessen Denken selbst in seinen Widersprüchen an ‚Wahrheitsgehalt‘ habe. Es gelte daher, diese Widersprüche produktiv aufzunehmen. Seine Nietzsche-Lektüre entspricht damit seiner hermeneutischen Prämisse, dass nur immanente Kritik fruchtbar sei und dass die Intentionen eines (literarischen oder philosophischen) Autors über die Bedeutung von dessen Werk nicht allzu viel besagen.

Habermas dagegen bewertet die Absichten, mit denen ein Denker eine Theorie aufstellt, höher: „Mit Nietzsche verzichtet die Kritik der Moderne zum ersten Mal auf die Einbehaltung ihres emanzipatorischen Gehaltes.“ (1985, 117) Das ist die in seiner Sicht unvergebbare Sünde Nietzsches und seiner Nachfolger gegen den heiligen Geist aufklärerischer Rationalität, gegen den Geist der Moderne, wie er sie versteht. Angesichts der Konjunktur von nietzscheanisch infizierten Theorien des ‚Poststrukturalismus‘ erscheint es ihm als theoriestrategisch riskant, nach wie vor auf Nietzsche zu setzen. Adornos Befürchtung, ohne eine ernsthafte Einbeziehung des kritischen Potenzials dieses Denken gerate kritische Theorie in Gefahr, ideologisch zu werden, teilt Habermas nicht. Kritische Theorie wird entweder selbstwidersprüchlich, bodenlos und brüchig, wenn sie sich zu sehr vom paradoxalen Charakter von Nietzsches Philosophie anstecken lässt; das meint Habermas an der Spätphilosophie Horkheimers beobachten zu können. Oder sie gerät in fatale Nähe zu einem neuen Ästhetizismus, sofern sie sich nicht in gehöriger Distanz von Nietzsche hält; dies sei die Gefahr von Adornos Spätwerk. Habermas spricht 1985 vom „Nietzscheanischen Gestus des Denkens und der Darstellung, der die geistige Verwandtschaft Adornos mit Derrida auf der einen und Foucault auf der anderen Seite begründet. Was ihn von beiden ebenso wie von Nietzsche selber trennt, und das scheint mir politisch entscheidend zu sein, ist ganz einfach dies: Adorno steigt aus dem der Moderne von Anbeginn innewohnenden *Gegendiskurs* nicht einfach aus, sondern bleibt in seinem verzweifelt Festhalten am Verfahren bestimmter Negation der Idee treu, dass gegen die Wunden der Aufklärung kein Kraut gewachsen ist außer – dem der radikalisierten Aufklärung selber. Adorno täuscht sich nicht, wie Nietzsche und dessen Schüler, über den genuin modernen Ursprung der ästhetischen Erfahrung, in deren Namen die Moderne einer einebnenden, undialektischen Ablehnung verfällt.“ (DNÜ, 222)

*Der philosophische Diskurs der Moderne* ist eine Streitschrift gegen den paradoxalen Ton in der Philosophie, eine Streitschrift auch gegen einen „fragwürdig erneuerten Nietzsche“ (DNÜ 178). Habermas meint nicht, wie Adorno, den Paradoxien ihrer Zeit müsse sich Philosophie ihrer Darstellungsweise und inneren Form nach ‚mimetisch‘ anschmiegen. Er verweigert sich der metaphorischen Auffassung Benjamins und Adornos (die ihrerseits auf Nietzsche zurückverweist), dass Wahrheit einen Zeitkern habe. Dass literarische Form und rhetorische Darstellung konstitutiv für philosophische Inhalte seien, ist ein für ihn wenig überzeugender Gedanke. Er hat sich die

Aufgabe gestellt, die selbstbezügliche und selbstwidersprüchliche Vernunft- und Ideologiekritik der älteren 'Frankfurter Schule' in eine sich normativ ausweisende, virtuell konsensfähige *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) zu überführen und eine damit kompatible Diskursethik zu begründen. Das Potenzial der älteren kritischen Theorie soll – ohne problematische Erbstücke wie Hegelsche Dialektik, Restbestände an Metaphysik, In-sich-Kreisen der theoretischen Bewegung, pessimistische Geschichtsphilosophie – in eine gegenwartsgerechte und wissenschaftlich anschlussfähige Theoriegestalt überführt werden. Dabei könnte ein latenter Nietzscheanismus nur stören.

Zu fragen bleibt, ob bei einer Ausgrenzung Nietzsches aus der kritischen Theorie nicht ein Impuls philosophischer Selbstkritik verloren geht. Verschwindet bei einer Vernachlässigung der literarischen Formen philosophischer Reflexion, wie sie in der ideologiekritischen Aphoristik von Walter Benjamin, Günther Anders, Max Horkheimer und Th. W. Adorno eine so bedeutende Rolle spielen, nicht etwas für die kritische Theorie Spezifisches? Ist eine ganz rhetorikfreie Philosophie überhaupt möglich? Vielleicht steckt ja sogar noch in der Rede vom Eigensinn der 'Lebenswelt' und des kommunikativen Handelns, die es gegen die "Imperative verselbständigter Subsysteme" zu verteidigen gelte (Habermas 1981, Bd. II, 593), ein Stück Rhetorik, der Topos von der bedrohten Unmittelbarkeit, von einer verlorengehenden Natur, der von Rousseau bis zu Schelling und über ihn hinaus seine Rolle in der Reflexion problematischer Züge der Modernität gespielt hat und auch in Nietzsches Philosophie wetterleuchtet.

## Notiz

Der Text ist die gekürzte, überarbeitete und durch Hinweise auf neuere Literatur ergänzte Fassung meines Aufsatzes: *Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos*. In: Reijen, Willem van/Schmid Noerr, Gunzelin (Hg.): Vierzig Jahre Flaschenpost: *Dialektik der Aufklärung* 1947-1987. Frankfurt a.M. 1987: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 73-110.

## Literatur

- Adorno, Theodor W. (1970-86): *Gesammelte Schriften*, hg. von R. Tiedemann u.a., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Bd.1-Bd. 20/2. (Seit 2003 digital verfügbar: *Gesammelte Schriften* auf CD-ROM, hg. von Rolf Tiedemann, Berlin 2003.) Zit. als: GS mit Bd.- u. S.-Angabe.
- Adorno, Th. W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 3. Aufl. 1970.
- Adorno, Th. W. (1968): *Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen*, Reinbek: Rowohlt.



- Adorno, Th. W. (1970): *Ästhetische Theorie*. Gesammelte Schriften, hg. von G. Adorno und R. Tiedemann, Bd. 7, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Zit.: ÄT.
- Adorno, Th. W. (³1970): *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Zit.: ND.
- Adorno, Th. W. / Benjamin, Walter (²1995): *Briefwechsel 1928-1940*, hg. von H. Lonitz, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. / Horkheimer, Max (2003): *Briefwechsel 1927-1969*, Bd. I: 1927-1937, hg. von Ch. Gösde und H. Lonitz, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Aschheim, Stephen E. (1996): *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*. Aus dem Englischen von K. Laermann, Stuttgart-Weimar: Metzler 1996.
- Benjamin, Walter (1980): *Über den Begriff der Geschichte*. In: Gesammelte Schriften. Werkausgabe edition suhrkamp, hg. von R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Bd. I.2: Abhandlungen.
- Biser, Eugen (²2008): *Nietzsche – Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bolz, Norbert W. (1980): *Nietzsches Spur in der 'Ästhetischen Theorie'*, in: W. M. Lüdke, B. Lindner (Hg.), *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 369 ff.
- Breuer, Stefan (1985): *Horkheimer und Adorno: Differenzen im Paradigmakern der Kritischen Theorie*, in: *Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*. Online verfügbar seit 2012 unter [www.kritiknetz.de](http://www.kritiknetz.de).
- Dahmer, Helmut (2013): *Restitution einer „Kritischen Theorie“*, in: *Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*. Online verfügbar unter: [www.kritiknetz.de](http://www.kritiknetz.de).
- Freud, Sigmund (1925): *Selbstdarstellung*. In: *Gesammelte Werke*. Chronologisch geordnet, hg v. A. Freud u. a., Frankfurt a. M. 1999: Fischer, Bd. XIV, 31-96.
- Früchtl, Josef (1990): *Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie – Nietzsche als Herausforderung für Adorno und Habermas*, in: *Nietzsche Studien* 19, 431-461.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Bd. 1 und 2.
- Habermas, J. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Zit.: PDM.
- Habermas, J. (1985): *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Kleine politische Schriften V, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Zit.: DNÜ.
- Habermas, J. (1986): *Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes*, in: A. Schmidt / N. Altwicker (Hg.): *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt a. M. 1986: Fischer, 163-179.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Vorlesungen über die Ästhetik 1*, Theorie-Werkausgabe, hg. von K. M. Michel und E. Moldenhauer, Bd. 13, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (unter dem Pseudonym Heinrich Regius) (1934): *Dämmerung*. Notizen in Deutschland, hg. v. W. Brede, Frankfurt a. M.: Fischer 1974 (zus. mit *Notizen 1950-69*).

- Horkheimer, M. (1937) (Hg.): *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 6, Paris (darin: Jaspers-Rezension: 407-414). Zit.: ZfS 6.
- Horkheimer, M. / Adorno, Th. W. (1947): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam: Querido. Zit.: DA.
- Horkheimer, M. (1946): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, übers. u. hg. v. A. Schmidt, Frankfurt a.M. 1974.
- Horkheimer, M. (1972): *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt a.M.: Fischer, Bd. 1 und 2. Zit. als: KT I bzw. KT II.
- Horkheimer, M. (1972): *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*, hg. v. W. Brede, Frankfurt a. M. 1972.
- Horkheimer, M. (1974): *Notizen 1950-69*, hg. v. W. Brede, Frankfurt a. M.: Fischer 1974 (zus. mit *Dämmerung. Notizen in Deutschland*).
- Horkheimer, M. (1995): *Gesammelte Schriften*, hg. von A. Schmidt und G. Schmid Noerr, Frankfurt a.M.: Fischer, Bd. 12: *Nachgelassene Schriften 1949-1972*.
- Kraus, Karl (1933/34): *Die Dritte Walpurgisnacht* (geschrieben 1933/34), hg. v. H. Fischer, München: Kösel 1967.
- Lukács, Georg (1934): *Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Ästhetik*, in: G. Lukács: Beiträge zur Geschichte der Ästhetik, Berlin (DDR) 1954, 286-317.
- Lukács, G. (1970): *Marxismus und Stalinismus. Politische Aufsätze*. Ausgewählte Schriften IV, Reinbek: Rowohlt.
- Mann, Thomas: *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* (1947). In: Th. Mann: *Essays*, Bd. 6: *Meine Zeit 1945-1955*, hg. von H. Kurzke und St. Stachorski, Frankfurt a.M. und Hamburg: Fischer 1997.
- Maras, Konstadinos (2001): *Vernunft- und Metaphysikkritik bei Adorno und Nietzsche*, Tübingen (Diss.) (print-on-demand).
- Müller-Doohm, Stefan (2003): *Adorno. Eine Biographie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nehamas, Alexander (2012): *Nietzsche. Leben als Literatur*, Göttingen: Steidl.
- Niemeyer, Christian (Hg.) (2009): *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nietzsche, Friedrich (1980). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bände, hg. von G. Colli / M. Montinari, München: dtv. Zit. als: KSA.
- Pütz, Peter (1974): *Nietzsche im Licht der Kritischen Theorie*, in: *Nietzsche-Studien* 3 (1974) 175-191.
- Reschke, Renate (1992): *Barbaren, Kult und Katastrophen. Nietzsche bei Benjamin. Unzusammenhängendes im Zusammenhang gelesen*. In: M. Opitz und E. Wizisla (Hg.): *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her. Texte zu Walter Benjamin*, Leipzig: Reclam, 303-339.
- Schmidt, Alfred (1974): *Einleitung: Die geistige Physiognomie Max Horkheimers*. In: Horkheimer (1974): *Dämmerung und Notizen 1950-1969*, hg. von W. Brede, Frankfurt: S. Fischer 1974, XIX-LXX.

Schweppenhäuser, Gerhard (2001): *Ein Wort für die Moral: Horkheimer und Adorno lesen Nietzsche*. In: R. Schmidt-Grépalý / St. Dietzsch (Hg.): *Nietzsche im Exil. Übergänge in gegenwärtiges Denken*, Weimar: Böhlau, 93-102.

Sorgner, Stefan (2000): *Nietzsche and Germany*. *Philosophy Now*, Issue 29, Oct./Nov. 2000. Online verfügbar unter: [https://philosophy now.org/issues/29/Nietzsche\\_and\\_Germany](https://philosophy now.org/issues/29/Nietzsche_and_Germany).

Sünner, R. (1986): *Ästhetische Szientismuskritik. Zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche und Adorno*, Frankfurt- Berlin-New York.