

CDXCV. THEOLOGIE VERSUS AGNOSTICISMUS

Unter Theologie versteht M. die Thora und ihre Auslegung. Bei allen bis zum Ueberdruss bekannten Vorbehalten gegen die Bibel als bloss historisches Dokument bekennt er sich lieber zu den Grundgedanken und den unzähligen Märtyrern, die für s starben, zum jüdischen Volk, das ihr Zeuge durch zwei Jahrtausende gewesen ist, als zu einem letztenendes positivistischen Agnosticismus.

Ohne Theologie gibt es keine logischen Unterschiede zwischen wahr und falsch, zwischen gut und böse, zwischen anständig und gemein. Ohne eine letzte Instanz, ~~die~~ auf die sich diese Unterscheidungen beziehen können, hat keiner der Begriffe einen logischen Vorzug vor den anderen.

CDXCVI. WICHTIGSTE EINSICHTEN VON M. (März 1969)

"Der Planet unsere Heimat".

"Er ist wie Du".

aus Bildverbot

"Theorie des Fanatismus". (Der Zweifel an der Wahrheit des eigenen Glaubens äussert sich in Wut gegen jeden, der ihn nicht akzeptiert.)

CDXCVII. Worauf es im Leben ankommt: ~~Es ist das Andere~~ (März 1969)

Yael Kupferberg

Zum Bildverbot

Studien zum Judentum

im späten Werk Max Horkheimers

Wallstein

Yael Kupferberg
Zum Bilderverbot

STUDIEN ZU RESSENTIMENTS
IN GESCHICHTE UND GEGENWART

Herausgegeben vom
Zentrum für Antisemitismusforschung

Band 6

Yael Kupferberg
Zum Bilderverbot

Studien zum Judentum
im späten Werk
Max Horkheimers



WALLSTEIN VERLAG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2022
www.wallstein-verlag.de
Lektorat: Daniel Ristau

Zugl.: Berlin, Technische Universität, Habil., 2021, unter dem Titel
»Zum Bilderverbot. Studien zum Judentum
im späten Werk Max Horkheimers«

Vom Verlag gesetzt aus der Adobe Garamond
Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf
Umschlagbild: Typoskript, Späne. Notizen über Gespräche mit
Max Horkheimer (1969). Universitätsbibliothek Frankfurt am Main,
Nachlass Max Horkheimer, Sig. Na I, Nr. 809..

ISBN (Print) 978-3-8353-5266-7
ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-4926-1

Inhalt

Einleitung: Bewegung und Beziehung	7
Max Horkheimer – »... ein Flüchtling von Geburt«	29
Spätwerk und Rezeption.	43
Vernünftige Theorie und theologische Idee	67
Judentum	91
Sehnsucht	108
Religion	119
Bilderverbot	130
Idolatrie	145
Idee und Existenz – Diaspora und Israel	162
Zum Schluss: Das Gleichnis	178
Bibliografie	184
Dank	207

Einleitung

Bewegung und Beziehung

»Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel«¹

Für Max Horkheimer gibt es »keine Definition der Philosophie. Ihre Definition ist identisch mit der expliziten Darstellung dessen, was sie zu sagen hat.«² Die philosophische Praxis sei das Denken selbst, das dem historischen Prozess unterliege und sich an sein Objekt anschmiege. Es enthalte sich der Identifikation, jedoch nicht der Empathie. »Bewegung«, nicht »Bild«, ist im Verständnis Horkheimers der Gegenstand und Modus der Philosophie. Das, was Horkheimer selbst mitzuteilen habe, so notierte es Friedrich Pollock, sei mehr »Gestik« als das geäußerte »Wort«.³ Weil Letzteres bereits zugunsten der Vermittlung begrenze, opfere es seine Subjektivität für seine Anerkennung. Hier ist bereits die »Entfremdung«⁴ inbegriffen, die Horkheimer noch deutlicher in seiner Haltung zum »Bild«⁵ problematisiert.

Seine eigene Praxis des Denkens verwehrt sich der identifikatorischen und affirmativen Intention des Definitiven. Sie besteht vielmehr in der Bewegung und in der Beziehung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven, zwischen Subjekt und Objekt. Sie gründet zudem in der Relation und Anerkennung dieser Differenz, die die Grundlage für Horkheimers Haltung der Kritik bildet. Diese Konstitution beruht auf einem intellektuellen Habitus, der in seiner geistigen Praxis als jüdisches Denken⁶ idealistischer Prägung nachzuvollziehen ist. Insbesondere die späten Reflexionen des Kritischen Theoretikers, die im Mittelpunkt der

1 Horkheimer, Theismus – Atheismus (1963), in: GS 7, S. 173-186, hier S. 184.

2 Horkheimer, Zum Begriff der Philosophie, in: GS 6, S. 165-186, hier S. 167.

3 Horkheimer, Gestik und Elevation, in: GS 14, S. 297.

4 Unter dem Begriff »Entfremdung« versteht Rahel Jaeggi Freiheitsverlust, Ohnmachtsempfinden und Beziehungslosigkeit. Vgl. dies., Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems, Frankfurt am Main 2005, S. 14-16.

5 Horkheimer entwickelt keinen ästhetischen oder komplexen »dialektischen« Bildbegriff wie Walter Benjamin, sondern er problematisiert die sakrale Besetzung des Bildes und geht damit auf die perzeptive und rezeptive Dynamik ein. Dies fokussiert die vorliegende Studie.

6 Vor allem im angloamerikanischen Raum wird der Begriff »Jüdisches Denken« verwendet und der der »Jüdischen Philosophie« diskutiert. Vgl. Esther Seidel, Julius Guttmanns Philosophie des Judentums – eine Standortbestimmung, in: Julius Guttmann, Die Philosophie des Judentums, Berlin 2000, S. 397-446, hier S. 412-437.

vorliegenden Arbeit stehen, geben davon Zeugnis. Sie sind Bestandteil einer jüdischen Philosophie der Moderne. Dies wurde in der Forschung bisher nur vereinzelt bedacht und bedarf insofern neuerlicher Aufmerksamkeit.

Eine »Philosophie des Judentums«⁷ nähme, so Christoph Schulte, die jüdische Religion und die Juden selbst in ihrer Lebenswelt in den Blick.⁸ Sie sei »jüdische Philosophie, weil in ihr das Judentum als Religion oder das Jude-Sein in unserer Welt mit den Mitteln der Sprache der Philosophie thematisiert und reflektiert werden.«⁹ Dies gilt für Horkheimer und insbesondere für sein Spätwerk: Nicht als Systematik oder Fach drückt sich dabei Jüdische Philosophie aus, sondern, so die These, in ihrem Gehalt und Modus. Dabei unterliegen Horkheimers späte Reflexionen der Spannung von »Gesetz« und »Geschichte«,¹⁰ die, und das ist eine Besonderheit ihres Gehalts, in der objektivierenden Sprache der Philosophie aufgehoben sind. Beides ist bedacht und »eingedacht«.¹¹

- 7 Was als »Jüdische Philosophie« zu verstehen ist, unterliegt einem vielstimmigen Diskurs. Vgl. Paul Mendes-Flohr, Philosophie, in: Dan Diner (Hg.), Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Bd. 4, Stuttgart u. Weimar 2013, S. 532-542.
- 8 Christoph Schulte, Jüdische Philosophie, in: Christina von Braun u. Micha Brumlik (Hg.), Handbuch Jüdische Studien, Wien 2018, S. 317-334, hier S. 318. Andererseits gibt Norbert M. Samuelson zu bedenken, dass »Philosophie« im Judentum »keinen wirklichen Platz« habe: »[J]üdische Religion ist der Glaube, daß das, was Gott der Menschheit offenbart hat, primär ein Gesetzestext ist, der das individuelle und gemeinschaftliche Leben regelt: also eher ein Moralkodex und nicht primär ein Lehrgebäude, das den Glauben der Menschen regelt. Mit anderen Worten, die Dogmen des Judentums haben mit praktischen Fragen zu tun, etwa wie man den Sabbat einhält, unter welchen Bedingungen es erlaubt oder verboten ist, bestimmte Speisen zu sich zu nehmen usf., aber nicht mit theoretischen Fragen nach der Natur Gottes, des Menschen und der Welt.« (Norbert M. Samuelson, Moderne jüdische Philosophie. Eine Einführung, Hamburg 1995, S. 7 f.).
- 9 Schulte, Jüdische Philosophie, S. 318.
- 10 Insbesondere Dan Diner insistiert auf diesem Wandel, vgl. ders., Einleitung, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Bd. 1, Stuttgart u. Weimar 2011, S. 6-18, hier S. 6-8. Das Leben in der Diaspora habe erfordert, in der rechtlichen und politischen Herrschaft des jeweiligen Landes mit dem Prinzip »dina demalkhuta dina« zu leben: Das Gesetz der Herrschaft oder des jeweiligen Landes ist Gesetz. Vgl. Dan Diner, Die versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt, Berlin 2010, S. 243.
- 11 »Eingedenken« meint, »Geschichte so zu erforschen, dass ihre uneingelösten Versprechen und unabgeholzten Hoffnungen [...] einer jeweils gegenwärtigen Praxis zur Hilfe kommen [...]: Emanzipation als Beginn einer menschenwürdigen und mit Natur versöhnten Geschichte.« (Helmut Thielens, Eingedenken und Erlösung. Walter Benjamin, Würzburg 2005, S. 15).

Jüdische Philosophie¹² kann bereits als Bestandteil eines Akkulturationsprozesses gelten, in dem sich das Judentum in die Geschichte einschreibt, sich diesem gedanklich annimmt und darin eigene Impulse setzt.¹³ Sie kann insofern auch als ein übersetzender Ausdruck der Säku-

- 12 Julius Guttman, Verfasser des 1933 erschienenen Standardwerkes zur jüdischen Philosophie, konstatiert, dass ihre Historie »eine Geschichte von Rezeptionen fremden Gedankenguts, das dann freilich unter eigenen und neuen Gesichtspunkten verarbeitet wird«. Julius Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, Berlin 2000, S. 43. Dieser Band Guttmans findet sich auch in der kalifornischen Privatbibliothek Horkheimers, online unter: <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/horkheimer/content/pageview/8215771> (25. Juni 2018).
- 13 Zur modernen Philosophie und dem ›Einbruch‹ der Geschichte in das moderne jüdische Bewusstsein siehe Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979. Schulte verweist ebenfalls auf Koselleck und fasst zusammen: »Eine zweite sehr folgenreiche Voraussetzung der modernen jüdischen Philosophie ist das moderne Bewusstsein von der Geschichtlichkeit der Welt, das sich mit der modernen Historiographie und Geschichtsphilosophie im 18. Jahrhundert ausbildet. Unter dem Einfluß von Spinoza und den Wolfenbütteler Fragmenten des Reimarus beginnt schon die Haskala mit der Historisierung von hebräischer Bibel und rabbinischer Tradition. Für Mendelssohn in *Jerusalem* (1783) war die Gabe der Tora am Sinai (›matan Tora‹), die Juden überall in der Welt am Simchat Tora feiern, keine metaphysische ›Vernunftwahrheit‹, sondern eine ›Geschichtswahrheit‹ gewesen, ein historisches Ereignis, dessen Wahrheit und Tatsächlichkeit nicht durch die Philosophie, sondern durch die Tradierung innerhalb der rabbinischen Tradition von Generation zu Generation bis in die Gegenwart, also durch glaubwürdige und gehorsame Zeugenschaft, autoritativ bezeugt wird. Schriftliche und mündliche Tora, d. h. auch die Halacha und ihre 613 Mizwot/Gebote, sind für Mendelssohn ›geoffenbarte Gesetzgebung‹ Gottes für die Juden; die historische Wahrheit ihrer Offenbarung wird durch Tradieren innerhalb des jüdischen Volkes und durch dessen Observanz gegenüber den Geboten glaubhaft bezeugt, gewährt und bewahrt. [...] [W]ährend also die ahistorische Immergültigkeit und Unveränderlichkeit der ganzen Tora als Offenbarung ein Eckpfeiler der rabbinischen Tradition und Religionsphilosophie war, ist die Historizität sowohl der jüdischen Religion und der rabbinischen Tradition als auch des jüdischen Volkes eine grundlegende Voraussetzung der modernen jüdischen Philosophie« (Schulte, *Jüdische Philosophie*, S. 329 f.). Koselleck selbst kritisiert die Frankfurter Schule deutlich, sei er doch der Meinung, »diese perfide Dialektik, die moralisierende Politik, sei nicht obsolet geworden, sondern sie habe zu den Weltanschauungskriegen des 20. Jahrhunderts geführt« (Faustina Oncina Coves, *Begriffsgeschichte als Ideologie – Kritik bei Reinhart Koselleck*, in: *Forum interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 5 (2016), 2, S. 42–53, hier S. 42). Er führt damit ein Argument ins Feld, das im Diskurs um die Deutung und Bewertung des Judentums wiederkehrt. Demnach habe das Judentum als ethischer Monotheismus überhaupt die Frage nach ›Gut‹ und ›Böse‹ in die Welt gebracht. Exemplarisch steht dafür die von Jan Assmann postulierte und später revidierte These, siehe: Rolf Schieder (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin 2014.

larisierung gelten,¹⁴ eines Denkens, das Gesetz wie Existenzverfahren gleichermaßen aufnimmt und sich somit als ein Zeugnis doppelter Existenz erweist:¹⁵ Letztere steht zugleich innerhalb wie außerhalb der jüdischen Tradition, indem sie Paradigmen nichtjüdischen Denkens und dessen Sprache einbezieht.¹⁶ Jüdische Bezüge spiegeln sich dagegen in der Präsenz der Diaspora wider, die Franz Rosenzweig als historische und überhistorische, als verdoppelte Existenz, erfasst.¹⁷ Damit hat Jüdische Philosophie sowohl in ihrer Bedingung als auch in ihrem Ausdruck einen konstitutiven Doppelcharakter,¹⁸ der sich bei Horkheimer dialektisch zeigt: »Gesetz« und »Geschichte« werden in der Kritik zur jüdischen Existenz diskursiv nach ›innen‹ und nach ›außen‹ vollzogen. Beide Perspektiven problematisieren die konflikthafte Beziehung von ›Gesetz‹ und ›Glaube‹ und von ›Gesetz‹ und ›Repräsentation‹. Das zeigt sich exemplarisch in einer Aussage Horkheimers von 1967, in der er einerseits die Verfassung jüdischer Existenz im Gesetz bekräftigt und andererseits dessen Verfremdung und Verneinung durch die ›Verkörperung‹ als bedroht wahrnimmt; nämlich im »Nazarener«, »der das Gesetz erfüllen wollte, als die Inkarnation der moralischen Lehre.«¹⁹

In dieser »Inkarnation«²⁰ ist die folgenreiche, fundamentale, christliche und aufweichende Modifikation des »Bilderverbots« angesprochen. Das jüdische Gesetz, das die Beziehungen zwischen Gott und Mensch

14 Die Beschäftigung mit griechischem Denken und Philosophie galt dem rabbinischen Judentum als »nicht kosher«, wie Christoph Schulte feststellt: »Von jeher gerieten die jüdischen Philosophen des Judentums bei der Vermittlung von philosophischem Diskurs und Judentum zwischen die Fronten: Einerseits wird ihnen von den Frommen und den Rabbinern schon im Talmud vorgeworfen, das Judentum an den fremden und unangemessenen philosophischen Kategorien der Gojim, der Nichtjuden, zu messen und es ihnen anzupassen. Fragen nach dem Wesen Gottes in seiner Einzigkeit oder philosophische Gottesbeweise seien dem gelebten Judentum von Bibel und Talmud fremd: Der lebendige Gott der Tora fordere Gehorsam gegenüber seinen Geboten, er fordere nicht Philosophie und Wissenschaft. [...] Andererseits wussten die nicht jüdischen Philosophen oft wenig mit den jüdischen Versuchen anzufangen [...].« (Schulte, *Jüdische Philosophie*, S. 323).

15 Diner, *Einleitung*, S. 6–18.

16 Das spiegelt sich existentiell auch im Diktum »dina de-malkhuta dina« (»Das Gesetz des Königturns/Reichs/ Landes ist Gesetz«) wider. Siehe dazu Andreas Gotzmann, *Dina de-malkhuta dina*, in: Dan Diner (Hg.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, Bd. 2, Stuttgart u. Weimar 2012, S. 138–143.

17 Vgl. Diner, *Die versiegelte Zeit*, S. 243.

18 Vgl. Schulte, *Jüdische Philosophie*, S. 324.

19 Horkheimer, *Bibelkritik* (November 1967), in: GS 14, S. 456.

20 Das bezieht sich auch auf Johannes 1:14 (zit. n. der rev. Fassung der Elberfelder Bibel von 2008): »Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen

sowie zwischen den Menschen selbst regelt, wird im »Nazarener«, im »Bild« von Gott, aufgehoben.²¹ Die gedankliche, habituelle, historische und anthropologische Konsequenz dieser Personalisierung sowie die damit verbundene Affirmation profilieren als wiederkehrende Themen das Spätwerk Horkheimers, dem sich die vorliegende Arbeit vor allem widmet. Durch die »Inkarnation der moralischen Lehre« habe sich das »Absolute« konkretisiert und im Endlichen verkörpert: In der christologischen Verwandlung zum Menschen wurde Gott veranschaulicht. Dieser Wandel vom »Absoluten« zur Konkretion mündet in der Verehrung von bildlichen Darstellungen, die sich auch säkularisiert äußere. Vor diesem religiös-kulturhistorischen Hintergrund entfaltet Horkheimer seine Kritik, die maßgeblich auf das »Bilderverbot«²² als ›Grenze‹ und als Schutz gegen Ideologie und Magie aufbaut. Gerade dieses lehne sich gegen die Affirmation auf und unterbinde ein Verhalten, das sich von dem entfremdeten Objekt bestimmen lasse; so eine These Horkheimers. Sie schuf zugleich das leitende Movens für seine späte Kritische Theorie.²³ Der gläubige Blick auf das Bild, die »ideologische«²⁴ und spezifisch kognitive wie habituelle Aneignung von Welt erweist sich als ein Bewusstsein, das sich historisch ausdrücklich mache. Diesem maß Horkheimer grundlegende Bedeutung in der philosophischen Analyse des Antisemitismus zu. Das »Bilderverbot«, auf das er sich vorbehaltlos positiv bezieht und das er als Inbegriff des Judentums apostrophiert, avanciert zum Paradigma und zur Orientierung seines Denkens, insbe-

seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.«

- 21 »Aufgehoben« im Sinne Hegelscher Dialektik, siehe dazu Lu De Vos, Aufheben, in: Paul Cobben et al. (Hg.), Hegel-Lexikon, Darmstadt 2006, S. 142-144.
- 22 Das Bilderverbot, so wie es Horkheimer begreift, bezieht sich weniger auf die ästhetische Position des Objekts als auf das rezipierende Subjekt.
- 23 Die vorliegende Arbeit verwendet den Begriff »Kritische Theorie« als Bezeichnung für das Denken, das von Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und anderen Mitgliedern der ersten Generation des Instituts für Sozialforschung ausging und zu einer gemeinsamen theoretischen Arbeit führte. Die wissenschaftlichen und intellektuellen Anstrengungen galten einer Gesellschaft, in der die Menschen »mündiger« und die Gesellschaft »vernünftiger« eingerichtet sei. Es ist ein zentraler und philosophischer Aspekt der Kritischen Theorie, dass sie sich gerade einer Definition ihres Denkens entzieht. Es besteht jedoch Einverständnis Horkheimers und Adornos darüber, ihr Denken zu bezeichnen, auch um wissenschaftlich (und politisch) sichtbar zu sein. Vgl. Clemens Albrecht, Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, Frankfurt am Main 1999, S. 25-30.
- 24 Andreas Mertin, Idolatrie, in: Tá katoptrizómena (2010), 63, online unter: <https://www.theomag.de/63/am306.htm> (9. Juni 2022). »Ideologie« meint im Sinne Marx' »falsches Bewusstsein«.

sondere in seiner späten Philosophie.²⁵ Im »Bilderverbot« verdichtet sich nach seinem kritischen Verständnis nicht nur die Beziehung von Ethik und Ästhetik, sondern artikuliere sich auch die ›Grenze‹ von ›Glaube‹, ›Wissen‹ und Normativität. Seine Kritik verweist dagegen auf die ästhetische Erfahrung als ein Verhältnis zum und ein Verhalten am »Bild«.

Die Aufwertung und die positive Bezugnahme auf das »Bilderverbot« qualifizierten Horkheimers philosophische Reflexionen indes als »Jüdische Philosophie«,²⁶ die über Judentum und jüdische Existenz in der Welt aus der jüdischen Position heraus und im Bewusstsein der »conditio judaica«²⁷ nachdenkt. Sie bezeugt das jüdische Selbstverständnis seines Denkens, das neben dem analytischen Gehalt eine Rettung des Judentums innerhalb der Philosophie vornimmt und vornehmen möchte – durch dessen Objektivierung. Damit sind die in Form und Ausdruck privaten, eher partikular-subjektiv gehaltenen späteren Gedankengänge Horkheimers ein loyales, verpflichtendes Nachdenken über jüdische Existenz und Judentum. Diese Konstellation kennzeichnet jedoch nicht nur Horkheimers Denken, sondern die Jüdische Philosophie im Allgemeinen, die sich seit der Antike in der okzidentalen Philosophie und im historischen Kontext nicht nur abgrenzend, sondern auch übersetzend, modellierend und insbesondere aus dem minoritären Bewusstsein heraus behauptet hat.²⁸

Die Spannung vom Universellen und Partikularen nimmt Horkheimer produktiv auf, indem er jüdische Erfahrung und jüdisches Bewusstsein – also Geschichte und Idee – auch in allgemeinere philosophische Begriffe übersetzt.²⁹ Intention und Rezeption von Jüdischer Philosophie sind damit aus zweierlei Perspektive zu bewerten: Als »Binnendiskurs« erweist sich Jüdische Philosophie einerseits als partikular. Andererseits

25 Vgl. Horkheimer, Die Herkunft der kritischen Theorie, in: GS 14, S. 491. Indes zeigt sich an Horkheimers Denken, dass jüdische Philosophie keineswegs ausschließlich Religionsphilosophie ist.

26 Drei Kriterien kennzeichnen nach Micha Brumlik »jüdisches Denken«: Die Denker oder Denkerinnen hätten selbst Juden oder Jüdinnen zu sein, zu ihrem Judentum in einem bewussten und reflektierten Verhältnis zu stehen und ihr Denken müsse in der denkenden Entfaltung des Glaubens an den einen gestaltlosen und geschichtsmächtigen Gott münden, dessen Taten und Worte zum Buch wurden. Vgl. Micha Brumlik, Jüdische Philosophie – Jüdische Denker oder Denker des Judentums?, Vortrag im Audimax der Universität München am 3. Februar 1993. Siehe dazu Konrad Lotter, Judentum und Philosophie. Stichpunkte und Grenzziehungen, in: Widerspruch (2001), 37, S. 9-25, hier S. 17.

27 Schulte, Jüdische Philosophie, S. 322.

28 Ebd., S. 323.

29 Ebd., S. 324.

ist sie Bestandteil einer allgemeinen Philosophie.³⁰ Um sichtbar und anerkannt zu werden, muss und möchte sich jüdisches Denken innerhalb der Philosophie verorten, um damit das Besondere in Beziehung zum Allgemeinen zu setzen, ohne seine Besonderheiten ganz aufzugeben. Hier wiederholt sich die Objektivation des denkenden Subjekts, die in der Spannung besteht, sich als Besonderes im Allgemeinen artikulieren zu müssen, um Anerkennung zu finden. Daraus resultierte nicht nur eine Besonderheit jüdischen Denkens, sondern auch eine unterschiedlich bewertete Wirkung auf das europäische Denken bis hin zur »intellektuellen Gründung der Bundesrepublik«³¹ durch prominente Persönlichkeiten und deren Werke. Zu nennen sind hier unter anderem Theodor W. Adorno,³² Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Georg Lukács, Erich Fromm und Ernst Bloch.

30 Ebd. Auch innerhalb rabbinischer Diskussionen ist die Spannung von Universalismus und Partikularismus seit Jahrhunderten Gegenstand denkerischer Anstrengungen. Siehe dazu den Beitrag von Frederek Musall, Philosophie und Religion – ein spannungsreiches Verhältnis?, in: Zentralrat der Juden in Deutschland (Hg.), Perspektiven jüdischer Bildung. Diskurse – Erkenntnisse – Positionen, Berlin 2017, S. 47-53.

31 Vgl. Schulte, Jüdische Philosophie, S. 323. Siehe den gleichnamigen Titel von Albrecht, Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Hier ist anzumerken, dass der Titel »missverstanden werden« könne. Die These der Autoren, so führt es Bernhard Sutor aus, münde gerade nicht darin, dass »die Frankfurter Schule [...] die Bundesrepublik intellektuell gegründet [habe].« Ihr Befund lasse sich vielmehr so zusammenfassen: »Die nach der institutionellen Gründung erst allmählich vollzogene politisch-kulturelle Gründung des neuen demokratischen Staates ist nicht das Werk einer einzelnen ›Schule‹ oder Theorie, auch nicht der ›Frankfurter‹, aber an deren Wirkungsgeschichte können der Prozess und die Probleme der sich herausbildenden politischen Kultur besonders gut verfolgt werden.« Siehe Bernhard Sutor, Politische Bildung im Streit um die »intellektuelle Gründung« der Bundesrepublik Deutschland. Die Kontroversen der siebziger und achtziger Jahre, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (2002), B45, S. 17-28, hier S. 17.

32 Anlässlich der Beisetzung Adornos, die nicht nach jüdischer Praxis und Tradition erfolgte, schrieb Horkheimer in einem Brief an Otto O. Herz vom 1. September 1969 über dessen Beziehung zum Judentum: »Ihr Bedauern, daß beim Begräbnis meines Freundes Adorno das Bekenntnis zum Judentum keinen Ausdruck fand, ist mir zutiefst verständlich. Die äußeren Gründe sind offenkundig. Der Vater stammt von Juden ab, die Mutter, geborene Cavelli-Adorno della Piana, sowie ihre Schwester, Künstlerinnen, die beide für die Erziehung entscheidend waren, vertraten die katholische Tradition. Teddie Adorno wurde katholisch getauft und infolge des Einflusses eines protestantischen Religionslehrers protestantisch konfirmiert. Ich gebe Ihnen diese Mitteilungen, um die komplizierte Stellung des Verstorbenen zur Religion, zur Konfession begreiflich zu machen. Andererseits darf ich sagen, daß die Kritische Theorie, die wir beide entfaltet haben, ihre Wurzeln im Judentum hat. Sie entspringt dem Gedanken: Du sollst dir kein Bild von Gott machen. Daß Adorno mit den Verfolgten sich identifizierte, beweist sein Ausspruch, daß

Die vorliegende Studie widmet sich dem ›Besonderen‹, das Horkheimer in die Philosophie übersetzt, weil er in ihren Begriffen denken möchte und muss, um sich vermitteln zu können. Dies wurde nicht ohne Ressentiments zur Kenntnis genommen. Vielmehr, so ein Befund,³³ erweist sich die Rezeption von Horkheimers jüdischen Inklinationen und seiner Verweigerung einer gänzlichen philosophischen Integration seines Denkens als überwiegend indifferent. Viele Rezipienten beziehen seine Leistung vor allem auf seine Fähigkeiten als »Wissenschaftsmanager«, womit sein Lebenswerk in erster Linie mit seinem institutionellen Kontext verflochten bleibe.³⁴ Horkheimer gilt als einer der wenigen Denker des 20. Jahrhunderts, dem es gelang, eine politische Intellektualität in der »Frankfurter Schule« auch tatsächlich zu institutionalisieren.³⁵ Seine Lebensleistung sei, so Arno Waschkuhn anerkennend, zweifach zu würdigen:

als Organisator des Instituts, vor allem im amerikanischen Exil, und als eigenständiger Philosoph [...]. Alle – am wenigsten jedoch aufgrund seiner Abwesenheit, Benjamin – orientierten sich an Horkheimer, der über ein intellektuelles Charisma verfügte, dem sich niemand entziehen konnte, vielmehr auch unter Schwierigkeiten teilhaben wollte an seinem Sympathiefeld.³⁶

nach dem, was in Auschwitz geschehen ist, kein Gedicht mehr entstehen soll« (zit. n. Detlev Claussen, Adorno. Ein letztes Genie, Frankfurt am Main 2003, S. 429).

33 Siehe zur Rezeption Pascal Eitler, »Gott ist tot – Gott ist rot«. Max Horkheimer und die Politisierung der Religion um 1968, Frankfurt am Main 2009, S. 119–238.

34 Jürgen Habermas, Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, in: Axel Honneth u. Albrecht Wellmer (Hg.), Die Frankfurter Schule und ihre Folgen, Berlin (West) 1986, S. 8–12, hier S. 8.

35 Ebd. Bereits die Bezeichnung »Kritische Theorie« erschien der Gruppe um Horkheimer fragwürdig, noch mehr aber der Terminus »Frankfurter Schule«. Der Begriff »Schule« war Horkheimer insofern suspekt, da er damit die von ihm wenig geschätzte Professoren- und Schulphilosophie verband. Siehe dazu Albrecht, Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik, S. 30.

36 Arno Waschkuhn, Kritische Theorie. Politikbegriffe und Grundprinzipien der Frankfurter Schule, München 2000, S. 39. Abwertend positioniert sich Rolf Wiggershaus: »Wer eine Monographie über Horkheimer schreibt, muß mit der Frage rechnen: Ist es sinnvoll, jemanden, der sicherlich nicht weniger Zeit in wissenschaftsorganisatorische Aktivitäten und kollektive Projekte als in individuelle theoretische und publizistische Tätigkeit investiert hat, herausgelöst aus solchen Zusammenhängen vorzustellen? Wer so fragt, dürfte Zweifel haben, ob eigentlich soviel übrigbleibt, wenn man Horkheimer mehr oder weniger für sich betrachtet« (Rolf Wiggershaus, Max Horkheimer, Hamburg 1998, S. 7 f., zit. n. Waschkuhn, Kritische Theorie, S. 41.).

Auch Stefan Breuer bestätigte die nicht nur institutionelle, sondern vor allem philosophische Führungsrolle innerhalb des Kreises der Kritischen Theorie:

In der Tat ging von Horkheimer ein weit über die Herstellung der äußeren organisatorischen Rahmenbedingungen hinausreichender inhaltlicher Einfluß aus, ohne den die kritische Theorie nicht denkbar wäre. Es war Horkheimer, der mit seiner Anknüpfung an Kant und Hegel den Diskurs Marcuses von seinen existenzphilosophischen Anfängen ablenkte und zu einer positiven Rezeption der idealistischen Philosophie führte. Es war Horkheimer, der der Psychoanalyse, wie sie vor allem durch Erich Fromm vertreten wurde, einen zentralen Platz in der Arbeit des Instituts verschaffte; und von Horkheimer stammten schließlich auch die ideologiekritischen Leitgedanken, die Löwenthal am literaturwissenschaftlichen Material erprobte. Wie in einer Gesellschaftsformation unterschiedliche Produktionsweisen durch eine dominierende Produktionsweise zusammengeschlossen werden, die die »allgemeine Beleuchtung« bildet, »worein alle übrigen Farben getaucht sind« (Marx), so bildete auch die kritische Theorie eine diskursive Formation, die ihre Gestalt von einem theoretischen Zentrum – den Aufsätzen Horkheimers – erhielt.³⁷

Horkheimer galt als zentrales philosophisches Haupt, als der bedeutende Mentor der Kritischen Theorie. In die Geschichte der deutschen Philosophie und Soziologie,³⁸ so schrieb Alfred Schmidt, einer seiner und Adornos »Schüler«, aus Anlass von Horkheimers Tod 1973, sei dieser als Begründer der »schulbildenden Kritischen Theorie eingegangen, die heute allenthalben über den akademischen Bereich hinaus studiert, erforscht, auch weiterentwickelt wird.«³⁹

37 Stefan Breuer, Horkheimer oder Adorno: Differenzen im Paradigmenkern der kritischen Theorie, in: Leviathan 13 (1985), 3, S. 257-375, hier S. 373.

38 Die Kritische Theorie wurde in den wissenschaftlichen Disziplinen selbst häufig getrennt rezipiert: entweder als Philosophie oder als Sozialwissenschaft. Horkheimer thematisiert dies 1937 in dem programmatischen Essay und suspendiert diese Trennung (Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, in: GS 4, S. 162-225).

39 Alfred Schmidt, Die Solidarität endlicher Wesen. Zum Tode des Sozialphilosophen Max Horkheimer, in: ders., Zur Idee der Kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers, München 1974, S. 137-142, hier S. 137. Siehe dazu Alex Demirović, Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule, Frankfurt am Main 1999. Nach Leo Löwenthal handele es sich bei der »Kritischen Theorie« vor allem um eine gemeinsame »kritische Grundgesinnung«: »Nichts anderes als solch kollektiver Nenner sollte als kritische Theorie verstanden werden, ein Ausdruck übrigens, den wir in

Trotz zahlreicher Würdigungen Horkheimers und seines späten Denkens finden sich Hinweise auf eine ambivalente Haltung in der 68er-Generation.⁴⁰ Sie gründet sich auf der sogenannten »konservativen« Wende,⁴¹ die Horkheimer in den Gesprächen und Notizen aus den 1960er- und 1970er-Jahren philosophisch und politisch zum Ausdruck bringt.⁴² Die Philosophin Heidrun Hesse habe diese »beinahe als Abfall

den ersten zwanzig Jahren niemals so betont verwendet haben, wie es der »Nachwelt« erscheint.« (Leo Löwenthal, »Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel«, in: ders., Schriften, Bd. 4: Judaica, Vorträge, Briefe, hg. v. Helmut Dubiel, Frankfurt am Main 1984, S. 271-298, vgl. Muharrem Açıkgöz, Die Permanenz der Kritischen Theorie. Die zweite Generation als zerstrittene Interpretationsgemeinschaft, Münster 2014, S. 8.). Horkheimer verweist darauf, dass der Name »Kritische Theorie« in den 1960er-Jahren von den Studenten etabliert wurde, die sich auf seinen Essay »Traditionelle und kritische Theorie« (1937) bezogen hätten. Vgl. Albrecht, Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik, S. 32. Auch Habermas stellt im Rückblick auf die 1960er-Jahre fest: »Für mich gab es keine Kritische Theorie, keine irgendwie zusammenhängende Lehre. Adorno schrieb kulturkritische Essays und machte im übrigen Hegel-Seminare. Er vergegenwärtigte einen bestimmten marxistischen Hintergrund – das war es. Erst die klugen jungen Leute in den späten sechziger Jahren haben die frühe Kritische Theorie wiederentdeckt, haben mir klarer zu Bewusstsein gebracht, dass die Gesellschaftstheorie einmal einen systematischen Charakter haben sollte« (Jürgen Habermas, Dialektik der Rationalisierung, in: ders., Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt am Main 1996, S. 167-208, hier S. 171, zit. nach Açıkgöz, Die Permanenz der Kritischen Theorie, S. 8.).

40 Siehe dazu Açıkgöz, Die Permanenz der Kritischen Theorie, S. 75 f. Diese Ambivalenz der Generation von 1968 ist vielfach auch Ergebnis eines nicht aufgearbeiteten Verhältnisses zur eigenen, belasteten Familiengeschichte.

41 Eine bemerkenswerte historische Parallele besteht zu Hermann Cohen, dem Ähnliches vorgeworfen wurde: Den »orthodoxen« Sozialisten galt er als Renegat und Konservativer, weil er sich insbesondere auf Kant (und Marx), nicht jedoch auf Hegel (und Marx) berief: »Die Orthodoxie sah in Hermann Cohen und auch Eduard Bernstein akademische Sozialisten, für die der Sozialismus ein Ideal darstellte, welches die Annäherung an dasselbe – eine in infinitum vorgestellte Annäherung – zu einer ethischen Aufgabe machte. Innerhalb der Sozialdemokratie wurden die Ethischen Sozialisten zu den Rechtsabweichlern gezählt. Der ordentliche Sozialdemokrat war Marxist und damit Hegelianer, ein kritischer durchaus, der sich nicht auf eine moralische Idee, sondern auf die wirkliche Welt und die Einsicht in deren Bewegungsgesetze stützte [...], der Philosoph Kant hingegen samt Neukantianismus fielen in die Abteilung »bürgerliche Ideologie« (Ulrich Ruschig, Kant und Marx. Vortrag auf dem 2. Bremer-Oldenburger-Symposium »Der kritische Weg ist allein offen«, 2004, online unter: <https://uol.de/fl/4/inst/philosophie/personen/ulrich.ruschig/Kant+MarxII.pdf> [6. Juni 2022]).

42 Siehe dazu u. a. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen [Gespräch mit Helmut Gumnior] (1970), in: GS 7, S. 385-404. Diese politische Annäherung an die Konservativen habe ihre Wurzeln im »Weimarer Reflex«, so Albrecht, Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik, S. 125. Sie beruhte wohl auch auf einer Umfrage, die Horkheimer mit Thomas Mann für die Emigrantenzeitschrift

von der reinen Lehre der Dreißiger Jahre« bewertet, so Dieter Sattler, dem zufolge dieser »Prozeß« »nicht nur, wie etwa Jürgen Habermas, Helmut Dubiel, Seyla Benhabib oder Axel Honneth herausgearbeitet haben, eine logische Konsequenz innerer Widersprüche und Ungereimtheiten der frühen Kritischen Theorie« gewesen, »sondern als Wiederaufnahme jener Schopenhauerschen und Kantischen Fragestellungen anzusehen« sei, »die in den Dreißiger Jahren vom Bekenntnis vom Marxismus überdeckt, aber niemals völlig verschwunden waren.«⁴³ Der Konservatismus sei indes keine neue Haltung, so die Einschätzung, sondern bereits im frühen, also vor der Emigration verfassten Werk zum Ausdruck gekommen. Er zeigte sich etwa in der emphatischen philosophischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus, insbesondere mit Kant. Diese Hinwendung ist jedoch bei näherem Blick keineswegs überraschend.⁴⁴ Es ist vielmehr zu konstatieren, dass die Normativität des Aufklärers und Idealisten als maßgebliche philosophische Referenz für das jüdische Denken der Moderne überhaupt gilt. Insbesondere der Philosoph Hermann Cohen betonte die Kohärenz von Kants Philosophie mit dem jüdischen Denken, was sich fraglos auch bei Horkheimer zeigte, der Kants Idealismus mit dem philosophischen Marxismus dialektisch und reflektierend verband.

Aufbau durchführte. Dieser zufolge hätten insbesondere »aufrichtige Katholiken« und Konservative in der NS-Zeit human gehandelt und Verfolgten geholfen, »much more than the Social Democrats« (Horkheimer an John Slawson, 10. Januar 1948, zit. n. Albrecht, Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik, S. 125). Auch im Gespräch mit Janko Musulin 1970 ist diese »Statistik« nochmals erwähnt (Horkheimer/Musulin, Die verwaltete Welt kennt keine Liebe, in: GS 7, S. 358-362, hier S. 360). In der Notiz »Der wahre Konservative« (1966/1969) heißt es: »Der wahre Konservative ist vom Nazi und Neonazi nicht weniger weit entfernt als der wahre Kommunist von der Partei, die sich so nennt, nicht unähnlich dem Christen im Verhältnis zur Kirche zur Zeit der Reformation und Gegenreformation. [...] Zwischen Achtung und Verachtung des Lebendigen verläuft die Trennungslinie, nicht zwischen dem sogenannten links und rechts, dem schon veralteten bürgerlichen Gegensatz« (GS 6, S. 408f., hier S. 409).

43 Dieter Sattler, Max Horkheimer als Moralphilosoph. Studie zur Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 1996, S. 13. Obgleich Schopenhauer für Horkheimers Denken relevant ist, geht die vorliegende Arbeit auf diese Bezüge nur vereinzelt ein.

44 Horkheimer hat sich sowohl in seiner Dissertation (1922) als auch in seiner Habilitationsschrift (1925) mit der *Kritik der Urteilskraft* beschäftigt. Insofern war die Philosophie Kants bereits in seiner frühen akademischen Arbeit präsent. Vgl. Gunzelin Schmid Noerr, Nachwort des Herausgebers. Die philosophischen Frühschriften, in: GS 2, S. 455-468. Vgl. zu den jüdischen Kantianern George L. Mosse, Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus, Frankfurt am Main 1992, S. 90-112, bes. S. 102-112.

Die gängige Bewertung unterschlägt zudem die Bedingungen jüdischer Existenz, nicht allein in der Nachkriegszeit. Gerade die ideelle und biografische Position Horkheimers bezeugt die gesellschaftliche »Wunde«, mit der Adorno die jüdische Existenz in Deutschland beschreibt. Diese, so Adorno im Rückgriff auf Heinrich Heines Dichtung, offenbare die Geschichte der katastrophal missglückten Emanzipation. Dabei verweise die »Wunde« auf die partikulare jüdische und die universale menschliche Existenz, deren Emanzipation und »Versöhnung« auch Generationen nach Heine noch ausgestanden hätte bzw. gescheitert seien.⁴⁵ Diese gesellschaftliche und jüdische Stellung Horkheimers aktualisierte die ungelöste historische und zeithistorische Beziehung zwischen Deutschen und Juden, zwischen denen »Auschwitz« als tiefer zivilisatorischer Riss stand, der sowohl auf die Vergangenheit als auch die Zukunft seine Schatten warf. Horkheimer war sich dessen durchaus bewusst, wie private Dokumente belegen, die seine persönliche wie existentielle Verunsicherung nach seiner Rückkehr in die junge Bundesrepublik 1949 widerspiegeln. Er ordnete diese Instabilität als Jude, als jüdische Erfahrung von Geschichte ein. Bereits 1942 hatte er notiert: »Für die Juden ist Geschichte in jedem Augenblick verhängnisvoll, denn jedes Unrecht betrifft sie.«⁴⁶

Dieses Empfinden einer anhaltenden, wenn auch nicht akuten Bedrohung blieb trotz der politischen Stabilisierung der Bundesrepublik erhalten. Seine beruflich erfolgreiche Rückkehr und die vielen ihm zuteilwerdenden Ehrungen⁴⁷ konnten dies zwar überdecken, jedoch nicht nivellieren. Sie erweckten vielmehr den Eindruck, dass jene historische Abhängigkeit der Juden von der Gunst der Mächtigen weiterhin

45 Theodor W. Adorno, Die Wunde Heine, in: AGS II, S. 95-100. Der Begriff »Versöhnung« – das in Paraphrase – ist für Horkheimer bedeutsam und für das Judentum fundamental. Die jüdische Praxis versteht darunter vor allem die Aussöhnung mit dem Nächsten, insbesondere am Versöhnungstag (Jom Kippur). Hermann Cohen sieht in der Versöhnung das Zentrum des Gottesdienstes. Vgl. Hermann Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919), nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß, Berlin 1928, S. 251. Vgl. Micha Brumlik, Respektabel, aber falsch. Peter Sloterdijks Verschärfung von Jan Assmanns »mosaischer Unterscheidung«, in: Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, hg. v. Rolf Schieder, Berlin 2014, S. 196-217, S. 213.

46 Horkheimer, Einige Betrachtungen zum Curfew (1942), in: GS 5, S. 351-353, hier S. 352.

47 Siehe dazu Martin Jay, Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950, Frankfurt am Main 1976, S. 333.

existierte. Für sie hieß das, wenn auch unter veränderten historischen Bedingungen, »Schutzbefohlene« und »Schutzbedürftige« der jeweils herrschenden Kaste zu sein.⁴⁸ Die historische Erfahrung, dass Gemeinschaften in krisenhaften Zeiten in ihrer Dynamik antijüdisch agierten, begründete zudem eine biografisch-soziale Einsamkeit und forcierte zum eigenen Schutz eine bewusste Trennung von öffentlicher und privater Person.

Hans-Jürgen Krahl bemerkt in seinem Nachruf auf Adorno in der *Frankfurter Rundschau* dessen »monadologische[s] Schicksal«, das »bis in ihre ästhetische Abstraktion von der Erfahrung des Faschismus gekennzeichnet« sei. Adorno habe die Vereinsamung der Emigration wohl »nie wirklich verlassen.«⁴⁹ Auch für Horkheimer bildete der »Faschismus« eine signifikante Grunderfahrung seines Lebens. Die andere zutiefst und umfassend bestürzende historische Erfahrung, die Vernichtung der europäischen Juden, muss als die fundamentale Zäsur begriffen werden, in deren Ausstrahlung Horkheimer gezwungen war, zu denken und zu wirken. Unter diesem Eindruck, wurde jeder Form der Kollektivierung mißtraut⁵⁰ und dem »Zwang zur Unterschrift«⁵¹ möglichst widerstanden. So resultierte neben der politischen Differenz auch Horkheimers Ablehnung der rebellischen Praxis der Studenten aus seiner historisch begründeten Furcht, wie seine Notiz »1944-1969« zeigt:

Damals mußte man auf die Revolution hoffen, heute muß man sie fürchten. Was heute unter den von linken Studenten radikal abgelehnten Verhältnissen an persönlichen Freiheiten bleibt, ist unausdenkbar

48 Horkheimer und Adorno beschreiben die Abhängigkeit der Juden von der Obrigkeit, die auch für die Existenz im Exil gelte. Vgl. Horkheimer u. Adorno, *Elemente des Antisemitismus*, in: GS 5, S. 197-238, hier S. 204 f. Als literarisch-populäres Pendant dieser jüdischen Existenz kann u. a. der historische Roman von Lion Feuchtwanger, *Jud Süß*, Berlin 1925, gelten, der sich in Horkheimers Privatbibliothek im kalifornischen Exil findet.

49 Hans-Jürgen Krahl, *Konstitution und Klassenkampf. Schriften und Reden 1966-1970*, 4. Aufl., Frankfurt am Main 1985, S. 285, hier zit. n. Waschkuhn, *Kritische Theorie*, S. 66.

50 Darin unbegriffen ist auch die Dynamik der »Masse«, die Freud 1921 politisch und zeithistorisch pointiert als kollektive Identitätsbildung analysierte. Siehe Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. 9: *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, hg. v. Alexander Mitscherlich et al., Frankfurt am Main 1994, S. 61-134.

51 Den treffenden Ausdruck »Zwang zur Unterschrift« verwendet Waschkuhn, *Kritische Theorie*, S. 70. Er referiert auf Adornos Vortrag vom 9. Februar 1969, in dem es heißt: »Unausdrücklich hat sich ein wenig Kantischer kategorischer Imperativ aufgerichtet: du mußt unterschreiben« (Adorno, *Resignation* (1969), in: AGS 10,2, S. 794-799, hier S. 798).