



Studienabschlussarbeiten

Faculty of Social Sciences

UNSPECIFIED

Weider, Jonas:

Technikkritik und instrumentelle Rationalität.
Eine vergleichende Analyse der Modernitätskritiken
von Max Horkheimer und Martin Heidegger.

Bachelor, Summer Semester 2021

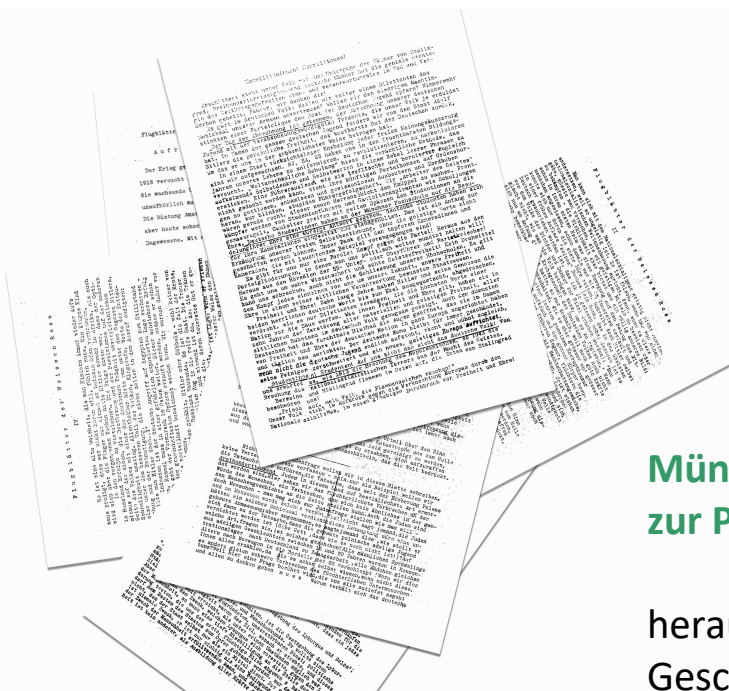
Faculty of Social Sciences

UNSPECIFIED

UNSPECIFIED

Ludwig-Maximilians-Universität München

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.77891>



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2021

Jonas Weider

**Technikkritik und instrumentelle
Rationalität – Eine vergleichende
Analyse der Modernitätskritiken
von Max Horkheimer und Martin
Heidegger**

Bachelorarbeit bei
PD Dr. Christian Schwaabe
2021

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. Max Horkheimer: „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“.....	2
2.1 Zweck-Mittel Rationalität.....	2
2.2 Kritik traditioneller Theorien.....	7
2.2.1 Pragmatismus.....	8
2.2.2 Positivismus.....	9
2.2.3 Neoontologien.....	11
2.3 Der Zerfall des Subjekts im Subjektivismus	12
2.4 Der Ausweg liegt in der Sprache	14
3. Martin Heideggers Technikkritik	17
3.1 Rationalität in Sein und Zeit.....	17
3.2 Klärung aristotelischer Grundbegriffe (Physis, Poiesis und die vier Ursachen)	18
3.2.1 Physis.....	19
3.2.2 Poiesis	20
3.2.3 Die Vier-Ursachen-Lehre	20
3.3 Die Technik als Ge-stell.....	21
3.4 Der Begriff der Naturwissenschaft.....	23
3.4.1 Das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft	23
3.4.2 Die Wissenschaft denkt nicht	25
3.5 Die Rettung in der Gefahr.....	27
4. Horkheimer und Heidegger im Vergleich	29
4.1 Gemeinsamkeiten	29
4.2 Gegenseitige Kritik.....	32
5. Fazit.....	34
6. Ausblick: Ökologie.....	35
7. Literaturverzeichnis	38
Primärliteratur:	38
Sekundärliteratur:	39

1. Einleitung

Das Denken in der Neuzeit ist ein Rechnendes. Diese Aussage charakterisiert die Modernitätskritik von sowohl Martin Heidegger als auch Max Horkheimer, wenngleich es kein Geheimnis ist, dass die Frankfurter Schule und Heidegger nichts füreinander übrig hatten. Während Adorno als Verfechter der kritischen Theorie versuchte, sich von der Heidegger'schen Philosophie durch vehemente, teils polemische Kritik strikt abzugrenzen, strafte Heidegger die Frankfurter schlicht durch konsequente Nichtzurkenntnisnahme. Ein potenzieller Jahrhundertedialog zwischen zwei der einflussreichsten Schulen deutscher Philosophie blieb somit aus. Darüber hinaus stützen sich Ansätze einer Annäherung beider Theorien in der Sekundärliteratur, im Erbe des von Adorno ausgehenden, einseitigen Austausches, überwiegend auf einen Vergleich von Heidegger und Adorno. Die Beziehung von beiden Schulen wird demzufolge weitestgehend als eine Entweder-oder-Entscheidung aufgefasst.¹ Außerdem werden die eigenen Theorien anderer Begründer des „Institut für Sozialforschung“, wie Max Horkheimer, nur selten in den Vordergrund einer vergleichenden Analyse von Frankfurter Schule und Heidegger gestellt. Dabei lesen sich Heideggers Technikkritik und Horkheimers Grundlegungen „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“² weitestgehend in Analogie zueinander. Beide Ansätze kritisieren das mathematische Weltbild der cartesianischen Neuzeit zutiefst. Was bei Horkheimer die verdinglichende Tendenz instrumenteller Vernunft genannt wird, lässt sich bei Heidegger zu weiten Teilen als der entweltlichende Hang rechnenden Denkens wiederfinden.

Die vorliegende Arbeit soll diesen Parallelen nachgehen, indem sie sich von dem weitverbreiteten Ansatz eines Vergleiches mit Adorno absetzt und versucht, sich ausschließlich auf die Theorien von Horkheimer³ und Heidegger zu beziehen. Dabei soll sich

¹ So z.B. bei Christian Lotz, „Warentausch und Technik“, in: Hans Friesen et al. (Hrsg.), *Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie*, München 2012, S. 191-207. Oder zu weiten Teilen bei Oliver Garbrecht, *Rationalitätskritik der Moderne. Adorno und Heidegger*, München 2002.

² Max Horkheimer, „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“, in: Alfred Schmidt (Hrsg.), *Gesammelte Schriften Band 6. <Zur Kritik der instrumentellen Vernunft> und <Notizen 1949-1969>*, München 2008.

³ Horkheimer räumte zwar ein, dass er selbst kaum ausmachen könne welche Gedanken in der *Kritik der instrumentellen Vernunft* auf ihn und welche auf Adorno zurückzuführen sind – und so schleicht sich Adorno zumindest durch die Hintertür in den folgenden Vergleich – allerdings entzieht sich diese Arbeit einer Diskussion der expliziten Kritik Adornos dennoch.

selbstverständlich der Methodik der vergleichenden Politischen Theorie bedient werden, wie sie unter anderem von Michael Freeden⁴ skizziert wurde. Zuerst werden demgemäß beide Theorien vereinzelt anhand wichtiger Strukturmomente rekonstruiert, beginnend mit Horkheimers Vernunftkritik, und anschließend im Vergleich analysiert, ob es sich bei den Überschneidungen um bloße Akzidenzien oder tiefer gehende Zusammenhänge handelt. Letztlich soll dann noch in einem Ausblick auf die Ökologie nahegelegt werden, dass eine Verbindung von Horkheimers und Heideggers Theorien gewinnbringend für das politische Denken sein kann. Die dem Vergleich (und dieser Arbeit generell) zugrunde liegende Fragestellung lautet dabei: „Inwiefern lassen sich Horkheimers Kritik instrumenteller Vernunft und Heideggers Technikkritik sinnvoll aufeinander beziehen?“ Da die Abgrenzung der Frankfurter Schule von Heideggers Philosophie hauptsächlich in der Hervorhebung der eigenen Negativität über Heideggers vermeintlich affirmativ-positive Neoontologie fußt, kann die Fragestellung eng gefasst auch wie folgt formuliert werden: „Inwiefern lässt sich in der Heidegger’schen Technikkritik ein negatives Element wiederfinden?“

Die wissenschaftliche Relevanz dieser Arbeit besteht in dem Anspruch, das Verhältnis zwischen Frankfurter Schule und Heidegger durch den dominanten Bezug auf Horkheimers, statt Adornos, Theorie in ein neues Licht zu stellen. Insbesondere soll auch das Anliegen vertreten werden, Heideggers Philosophie im Fokus auf seine Technikkritik, gegen die Missbilligungen seitens kritischer Theorie zu verteidigen. Gesellschaftliche Relevanz steht dabei zwar im Hintergrund, wird aber im Ausblick auf die aktuelle Klimaproblematik ebenfalls angedeutet.

2. Max Horkheimer: „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“

2.1 Zweck-Mittel Rationalität

Im Mittelpunkt der Kritik der instrumentellen Vernunft steht die Problematik einer modernen Zweck-Mittel-Rationalität. So schreibt Horkheimer schon in dem Vorwort zur deutschen Erstausgabe:

„Ewige Ideen, die dem Menschen als Ziele gelten sollen, zu vernehmen, in sich aufzunehmen, hieß seit langer Zeit Vernunft. Für jeweils vorgegebene Ziele die Mittel zu

⁴ Michael Freeden, “Editorial. The comparative study of political thinking”, in: *Journal of Political Ideologies*, Jg. 12/2007, Heft 1, S. 1-9.

finden, gilt dagegen heute nicht allein als ihr Geschäft, sondern als ihr eigentliches Wesen.“⁵

Hierin liegt auch ihr instrumenteller Charakter. Während Horkheimer in vergangenen Zeiten noch einen Anspruch der Vernunft sieht, objektive Ziele zu vernehmen und zu setzen, wird sie in der Neuzeit durch die Negation ihres objektiven Gehalts zum reinen Instrument dauerhafter Zweck-Mittel Kalkulationen. Diese, zum bloßen Instrument verkommene Rationalität, nennt Horkheimer, in Abgrenzung zu einer objektiven, nun subjektive Vernunft. Wie üblich für die Kritische Theorie ist es allerdings unabdingbar, beide Seiten der Münze zu durchleuchten, um auch nur eine zu verstehen. Dementsprechend muss für eine Rekonstruktion des subjektiven Vernunftbegriffs ebenfalls der Begriff der objektiven Vernunft expliziert werden.

Horkheimer verortet die objektive Vernunft in den weitesten Zügen der abendländischen Ideengeschichte. So fand sie bereits Ausdruck in Platons ewiger Ideenlehre, der aristotelischen Frage nach dem guten Leben oder dem Ordodenden in der Scholastik. Der Anbruch des Wandels im westlichen Denken koinzidiert für Horkheimer mit dem Beginn der neuzeitlichen Philosophie. Trotzdem wirkte die objektive Vernunft noch in den Anfängen der Moderne, wie zum Beispiel im deutschen Idealismus. Dieser war zwar schon von den subjektivistischen Tendenzen seiner Zeit geprägt, sah sich aber nichtsdestotrotz der Idee einer durch die Vernunft ausdrückbaren und bestimmaren Totalität verschrieben.⁶ Der all jene philosophischen Systeme bis in den Idealismus einende Grundzug war dabei die Ansicht der Vernunft

„als einer Kraft nicht nur im individuellen Bewußtsein, sondern auch in der objektiven Welt – in den Beziehungen zwischen den Menschen und zwischen sozialen Klassen, in gesellschaftlichen Institutionen, in der Natur und ihren Manifestationen. [...] Sie zielte darauf ab, ein umfassendes System oder eine Hierarchie alles Seienden einschließlich des Menschen und seiner Zwecke zu entfalten.“⁷

Menschliche Gedanken und Handlungen sollten im Sinne eines solchen Vernunftbegriffs stets in Einklang mit ebendiesem objektiv einsehbaren Sinnsystem gebracht werden. Das heißt allerdings nicht für Horkheimer, dass die objektive Vernunft subjektive Rationalität ausschließe. Im Gegenteil ist die subjektive Zweck-Mittel-Kalkulation als ein beschränkter

⁵ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 21.

⁶ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 28.

⁷ Ebd.

Ausdruck jeder absoluten Vernünftigkeit zu verstehen.⁸ Ausschlaggebend für die objektive Vernunft war das Setzen und Hinterfragen von Zwecken, welche anschließend durch eine Besinnung auf angebrachte Mittel verfolgt werden konnten. Ebenso schloss der objektive Vernunftbegriff subjektive Kategorien wie Selbstinteresse und Selbsterhaltung mit ein. Es ging also darum, das menschliche Dasein mit den philosophischen Erkenntnissen bezüglich der objektiven Struktur der Welt in Einklang zu bringen:

„Im Brennpunkt der Theorie der objektiven Vernunft stand nicht die Zuordnung von Verhalten und Ziel, sondern die Begriffe [...] die sich mit der Idee des höchsten Gutes beschäftigten, mit dem Problem der menschlichen Bestimmung und mit der Weise, wie höchste Ziele zu verwirklichen seien.“⁹

Die subjektive Vernunft wird somit verständlich als eine Anschauungsweise, welche der Natur als auch dem menschlichen Dasein jeglichen objektiven Erkenntnisinhalt abschreibt. Damit verliert der Mensch aber auch sein Vermögen, die je eigenen Ziele über „irgendeine Art subjektiven Gewinnes oder Vorteils“¹⁰ hinaus zu reflektieren. Sofern die Vernunft nunmehr aber nicht in der Lage ist, die Ziele menschlichen Handelns und Denkens zu setzen, verbleibt sie als reines Instrumentarium zur Bestimmung der rechten Mittel für als gegeben gesetzte Ziele. Subjektive Vernunft erweist sich dann letzten Endes als „die Fähigkeit, Wahrscheinlichkeiten zu berechnen und dadurch einem gegebenen Zweck die richtigen Mittel zuzuordnen.“¹¹

Nun räumt Horkheimer wie oben bereits erwähnt ein, dass beide Begriffe der Vernunft ineinander verstrickt sind. Sie bilden also keinen schlichten Gegensatz. Beispielsweise leitet sich der ursprüngliche Vernunftbegriff des Logos aus λέγειν (légein), „sagen“, her und bezieht sich somit unmittelbar auf den subjektiven Sprechakt.¹² Allerdings schuf das Subjekt, indem

⁸ Vgl. ebd. Außerdem lässt sich dieser Gedankengang beispielsweise in Aristoteles und Kants Ethik wiederfinden. Bei Aristoteles ist die Klugheit, als objektive Tugend, auf das Vermögen einer Zweck-Mittel Rationalität angewiesen, welche allerdings ohne eine Besinnung auf das gute Leben zur bloßen Gerissenheit wird (Siehe Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Ursula Wolf (Übers. & Hrsg.), Reinbek bei Hamburg 2020, 6. Buch, 5. Kapitel.). Ebenso lässt sich diese Verbindung zwischen subjektiver und objektiver Vernunft in Kants Unterscheidung von kategorischen und hypothetischen Imperativen wiederfinden (vgl. siehe Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, J. H. v. Kirchmann (Hrsg.), Berlin 1870, 2. Abschnitt).

⁹ Ebd. [Hervorhebung im Original].

¹⁰ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 27.

¹¹ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 29.

¹² Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 30.

es sich der Vernunft bemächtigte, um falsche Mythologien zu überführen, stets eine eigene Objektivität. Die eigentliche Krise besteht für Horkheimer vielmehr darin, dass der moderne Mensch entweder die Fähigkeit zur Konzipierung solcher Objektivität verlor oder sie inzwischen schlichtweg als Irrationalen Wahn denunziert. So wurde über einen langjährigen Prozess jeder einst objektiv-rationale Begriff seines Inhaltes entleert, bis schließlich jegliche Grundbegriffe im Sinne eines Wittgenstein'schen Weltbildes¹³ zu formal-logischen Elementarteilen wurden. Diesbezüglich schreibt Horkheimer: „Indem die Vernunft subjektiviert wird, wird sie auch formalisiert.“¹⁴

Auf theoretischer Ebene trägt die formalisierte Vernunft unmittelbar zum Fortschreiten der Naturwissenschaften bei. Begriffe werden auf ihre mathematisch-formale Bestimmbarkeit gebracht und in formal-logischen Systemen des wissenschaftlichen Betriebs verarbeitet. Dabei wird das Denken in seinem eigentlichen Sinne aus dem Bereich der Wahrheit vertrieben, welcher nun einzig den formalen Naturwissenschaften zugänglich bleibt. Die Subjektivierung der Vernunft entfernt somit Ethik, Politik und Ästhetik aus dem Bereich der Wahrheit.¹⁵ Während Anhänger der objektiven Vernunft einst noch gegen jede „Erkenntnistheorie, die die objektive Basis unserer Einsicht auf ein Chaos unkontrollierter Daten reduziere[t]“ opponierten, befördert nun die formalisierte Vernunft die wissenschaftliche Praxis zur „bloße[n] Organisation, Klassifikation oder Berechnung solcher Daten“.¹⁶

Des Weiteren führt die Formalisierung der Vernunft in praktischer Hinsicht zwangsläufig zu Konformismus und Leichtgläubigkeit der Bürger. Durch die Aushöhlung ehemals objektiver politischer Kategorien, wie „Gerechtigkeit, Gleichheit, Glück, Toleranz“, im Fortschreiten der

¹³ Wittgenstein schreibt bezüglich der Wahrheit von Sätzen in stark subjektivistischen Zügen: „Wieder kann ich hier [nur] von *mir selber* [...] reden. Was könnte mich dazu bringen, das Gegenteil [eines Satzes] zu glauben? [...] Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem *ich* zwischen wahr und falsch unterscheide.“ (Ludwig Wittgenstein, *On certainty. Über Gewissheit*, G. E. M. Anscombe (Hrsg.), Denis Paul (Übers.), San Francisco 1991, 93 & 94 [Hervorhebung J.W.].)

¹⁴ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 30. Horkheimer merkt an dieser Stelle an, dass Formalisierung und Subjektivierung zwar intensional verschieden sind, allerdings extensional deckungsgleich und dementsprechend im Folgenden als Synonym verwendet werden (Ann. 2).

¹⁵ Vgl. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 31.

¹⁶ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 34.

Formalisierung der Vernunft büßt der moderne Bürger gleichwegs seine Mündigkeit ein: „Wer kann sagen, daß irgendeines dieser Ideale enger auf Wahrheit bezogen ist als sein Gegenteil?“¹⁷ Wenn die einzig verbleibende Autorität des durchschnittlichen Bürgers die formalisierte Wissenschaft ist, verlieren Fragen zu dem Vorrang des Positiven über das Negative – der Gerechtigkeit über der Ungerechtigkeit und der Freiheit über der Unfreiheit – ihren Sinn. Sie sind formal wissenschaftlich nicht greifbar und damit nutzlos.¹⁸ Sofern solche Fragestellungen aber nicht länger beantwortbar sind räumt die Vernunft den Platz für Manipulation und populistische Propaganda ein. Anstatt normative Forderungen vor dem Gerichtshof objektiver Wahrheit zu prüfen, wird nun die subjektive Vernunft zum Richter im Namen des „gesunden Menschenverstandes“. Sodann kann allerdings ein jeder Standpunkt vertreten werden: „Die subjektive Vernunft fügt sich allem. Sie gibt sich den Zwecken der Widersacher der traditionellen humanitären Werte ebenso her wie denen ihrer Verteidiger.“¹⁹

Gleichzeitig ersetzt so das Mehrheitsprinzip die Idee der Deliberation in demokratischen Staaten.²⁰ Die Frage nach dem guten Leben wird, unter dem Deckmantel des „gesunden Menschenverstandes“, ihrem objektiven Anspruch entzogen und auf die mathematische Aggregation subjektiver Meinungen hin formalisiert. In Abwesenheit objektiver Geltungsansprüche, welche einst noch im Konflikt mit den Ansichten der Masse stehen konnten, ist der Weg zum Konformismus²¹ frei:

„Das Mehrheitsprinzip ist [...] zur souveränen Macht geworden, der sich das Denken beugen muß. Es ist ein neuer Gott [...] als eine Kraft allem zu widerstehen, daß nicht konform geht. [...] Dieser scheinbare Triumph des demokratischen Fortschritts zehrt die geistige Substanz auf, von der die Demokratie gelebt hat.“²²

Letztlich drückt sich die Zweck-Mittel-Rationalität abseits des gesamtgesellschaftlichen Kontextes auch zutiefst im Privaten aus. Persönliche Werte wie Sauberkeit verkommen, aus ihrem ursprünglichen Verhältnis zur Natur enthoben, zu technisch-pragmatischen Termini wie

¹⁷ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 44.

¹⁸ Vgl. Ebd.

¹⁹ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 45.

²⁰ Spätestens hier wird klar in welcher erstaunlichen Präzision Horkheimer grundlegende Probleme des heutigen politischen Diskurses, wie Falschinformationen und Populismus, benennt.

²¹ Hier sei schon auf die Parallele zu Heideggers Prinzip des „Man“ als „Seinsentlastung“ hingewiesen.

²² Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 50.

„Hygiene“.²³ Ebenso erscheinen die eigene Gesundheit oder Entspannung, die einst als Selbstzweck galt, vermehrt im Dienst anderer Zwecke, wie beispielsweise der gesteigerten Arbeitskraft.²⁴ Selbst die Freizeit wird für Horkheimer im Hobby formalisiert: Die Person, die sich einem Hobby hingibt, will nicht einmal mehr glauben machen, daß es irgendeine Beziehung zur höchsten Wahrheit hat.“²⁵ So werden sogar persönliche Werte und die Tätigkeiten des Individuums von der entleerenden Macht der formalisierten Vernunft ergriffen.

Instrumentelle Vernunft ist für Horkheimer also nicht bloß ein Problem moderner Gesellschaften, das sich in einem bestimmten sozialen Raum in isolierten Verhältnissen entfaltet. Die Formalisierung der Vernunft ist für ihn die Problematik der Moderne und allgegenwärtig vertreten. Wie sich diese Krankheit der Vernunft genau auf Wissenschaft und das Individuum auswirkt, ist Bestandteil der folgenden Rekonstruktion.

2.2 Kritik traditioneller Theorien

Wie oben angemerkt, ist für Horkheimer die subjektive Vernunft nicht lediglich in einzelnen philosophischen Strömungen der Moderne prävalent, sondern zieht sich durch die gesamte Philosophie seiner Zeit. Anhand dreier wissenschaftlicher Paradigma, des Pragmatismus, Positivismus und dem, was er als Neoontologien denunziert, expliziert Horkheimer dementsprechend im Anschluss an die Einführung des Konzepts der subjektiven Vernunft, inwiefern sich diese in der Philosophie seiner Zeit wiederfinden lässt. Hierbei lassen sich starke Parallelen zu seinem früheren Werk „Traditionelle und kritische Theorie“ ziehen.²⁶ Der

²³ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 54.

²⁴ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 56. Für Althusser ist das Wohlergehen des Individuums im Kapitalismus einzig auf den Zweck der Reproduktion der proletarischen Arbeitskraft zurückzuführen: „Unbedingt notwendig zur Wiederherstellung der Arbeitskraft des Lohnabhängigen [ist die Bereitstellung] seine[r] Wohnung, seine[r] Kleidung und seine[r] Nahrung; kurz alles was er braucht, um sich am nächsten Morgen [...] am Fabrikator melden zu können“ (Louis Althusser, „Ideologie und ideologische Staatsapparate (Anmerkungen für eine Untersuchung)“, in: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Hamburg 1977, S. 108-153, hier S. 110f.).

²⁵ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 57.

²⁶ Als Ausdrücke formalisierten Denkens lassen sich alle drei Strömungen unter dem Deckmantel traditioneller Theorie in Abgrenzung zur kritischen Theorie verstehen: „Zum formalistischen Begriff des Geistes, der [der traditionellen] Vorstellung von Intelligenz zugrunde liegt, steht die kritische Theorie in Widerspruch.“ (Max

Pragmatismus und Positivismus, beides Ausdrücke des neuzeitlichen Szientivismus,²⁷ werden von ihm am ausführlichsten kritisiert und sollen dementsprechend auch im Folgenden zuerst behandelt werden.

2.2.1 Pragmatismus

Für Horkheimer stellt der Pragmatismus den „Philosophischen Überbau“ subjektiver Vernunft als „theoretische Rechtfertigung des Nützlichkeitsdenkens“²⁸ dar. Im Pragmatismus werden, so Horkheimer, Ideen, Begriffe und Theorien zu bloßen Schemata und Plänen. Der objektive Wahrheitsbegriff wird sohin auf den schlichten Erfolg einer Handlungsanweisung reduziert.²⁹ Handlungen sind demnach nicht mehr erfolgreich, weil die ihnen zugrunde liegenden Ideen wahr sind, sondern umgekehrt sind nun die Ideen als wahr anzuerkennen, weil die ihnen korrespondierenden Handlungen erfolgreich sind.³⁰ Folglich sind jegliche a priori Überlegungen über das Wahre und Gute beziehungsweise Denken im Sinne einer objektiven Vernunft nichtig. Lässt sich eine Idee oder Theorie nicht im praktischen Erfolg verifizieren, kann sie keinen Wahrheitsgehalt mehr beanspruchen. Der Pragmatismus liquidiert somit die Wahrheit per se, indem er zwecks des Erfolgsprinzips postuliert, „Bedeutung und Effekt seien identisch.“³¹ Da das traditionelle Wahrheitsprinzip im Pragmatismus seine Gültigkeit verliert, kommt es letzten Endes zu einer „Ersetzung der Logik der Wahrheit durch die der Wahrscheinlichkeit“,³² in ähnlicher Weise wie sich die subjektive Vernunft als reine Fähigkeit Wahrscheinlichkeiten zu berechnen entpuppt.³³ Das Urteil wird so weniger hinsichtlich seiner Herleitung als vielmehr hinsichtlich seiner Bewährung gemessen. Die Logik der Wahrscheinlichkeit vertreibt so die Dimension der Vergangenheit und bemisst alles an seiner zukünftigen Erfolgswahrscheinlichkeit. Die Voraussage wird somit zur Grundlage allen

Horkheimer, „Traditionelle und kritische Theorie“, in: *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1970, S. 12-56, hier S. 40.

²⁷ „Positivismus und Pragmatismus identifizieren die Philosophie mit Szientivismus. Aus diesem Grund wird der Pragmatismus im vorliegenden Zusammenhang als ein echter Ausdruck des Positivismus betrachtet.“ (Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 63).

²⁸ Garbrecht, *Rationalitätskritik der Moderne*. S. 35.

²⁹ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 60.

³⁰ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 61.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ Diese Verschiebung lässt sich heutzutage in der Wissenschaftstheorie des Bayesianismus weiterhin finden.

Denkens, wobei der Unterschied zwischen empirischen Tatsachenurteilen, wie „morgen geht die Sonne auf“, und kritischen Werturteilen verloren geht. Ein solcher Unterschied kann nur sinnvoll verstanden werden, wenn die Bedeutung eines Satzes und seine künftige Verifikation wesensungleich bleiben.³⁴ Als theoretischer Überbau subjektiver Vernunft spiegelt der Pragmatismus letztlich

„eine Gesellschaft wieder, die keine Zeit hat, sich zu erinnern und nachzudenken. [...] Wahrscheinlichkeit oder besser Berechenbarkeit ersetzt die Wahrheit, und der geschichtliche Prozeß, der in der Gesellschaft dazu tendiert, aus der Wahrheit eine leere Phrase zu machen, empfängt sozusagen vom Pragmatismus seinen Segen, der aus ihr eine leere Phrase in der Philosophie macht.“³⁵

Kurzgefasst legitimiert der Pragmatismus die Formalisierung der Vernunft und führt somit wesentlich zu einer Gesellschaftsform bei, in der das Denken zum reinen Rechnen wird.

Während sich Pragmatisten wie Dewey zu ihrer Verteidigung von dem Vorwurf des Subjektivismus abzusetzen versuchen, indem sie sich auf den phänomenalistischen Kern ihrer Lehre – die Rolle des Objekts im Hervorbringen der zu beobachtenden Effekte – berufen, verortet Horkheimer den Subjektivismus der Schule nicht „in ihrer Annahme einer phänomenalistischen Lehre“, sondern „in der Rolle, die ›unsere‹ Praktiken, Handlungen und Interessen in ihrer Erkenntnistheorie spielen.“³⁶ Obgleich das Objekt in seiner Rolle des Effekterzeugers eine zentrale Position einnimmt, werden ebendiese Effekte einzig in Bezug zu dem Handeln des Subjekts gebracht. Für Horkheimer besteht dann aber die Frage, inwiefern der Begriff „Objekt“ überhaupt einen eigenständigen Sinn behält.

2.2.2 Positivismus

Wie bereits angemerkt sieht Horkheimer kaum einen Unterschied zwischen Pragmatismus und Positivismus, wobei der Positivismus in gewisser Weise das theoretische Primat des Pragmatismus ausmacht. Die Kritik des Positivismus vollzieht sich demnach analog zu der des Pragmatismus, bezieht sich allerdings noch ausdrücklicher auf den formal-mathematischen Szientivismus: „Die Positivisten möchten jede Art von Denken diskriminieren, das nicht

³⁴ Vgl. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 62.

³⁵ Ebd. Vgl. auch Horkheimer, „Nachtrag“, in: *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1970, S. 57-64, hier S. 60.

³⁶ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 63.

vollkommen dem Postulat organisierter Wissenschaft genügt.“³⁷ Genauso wie der Pragmatismus beseitigt der Positivismus so den Begriff der Wahrheit. Anders als beim Pragmatismus, welcher hauptsächlich bezüglich seines Postulats über die Einheit von Bedeutung und Effekt kritisiert wird, baut Horkheimers Kritik des Positivismus auf dem Dogmatismusvorwurf auf. Dieser besteht in der Unfähigkeit, seine eigenen Voraussetzungen zu legitimieren. Der Positivismus definiert die Wahrheit, indem er sie mit der Wissenschaft gleichsetzt, ohne dieses oberste Prinzip selbst wissenschaftlich beweisen zu können.³⁸ Horkheimer schreibt diesbezüglich prägnant formuliert:

„Aber die entscheidende Frage ist: wie ist es möglich, richtig zu bestimmen, was Wissenschaft und Wahrheit genannt werden kann, wenn diese Bestimmung selbst die Methoden, nach denen wissenschaftliche Wahrheit gewonnen wird, voraussetzt? [...] Anstatt das maschinenartige Funktionieren der Forschung, die Mechanismen des Tatsachen-Findens, der Verifikation, Klassifikation und so fort zu unterbrechen und auf ihre Bedeutung und ihr Verhältnis zur Wahrheit zu reflektieren, wiederholen die Positivisten, daß die Wissenschaft durch Beobachtung vonstatten geht, und beschreiben umständlich, wie sie funktioniert.“³⁹

Der Dogmatismus positivistischer Wissenschaft liegt nun darin, dass in der begründungslosen Setzung seiner Prinzipien jegliche Kritik, welche diesen Prinzipien zuwiderläuft, als sinnlos abgefertigt wird. Schlimmer noch ist der Positivismus dieser Problematik gegenüber blind, obwohl er andere Theorien diesbezüglich selbst angreift. Es geht Horkheimer weniger darum, ob Theorien auf selbstverständlichen Absoluta ruhen können als um die heuchlerische Haltung des Positivismus zu dem Problem. Für Horkheimer ist klar, dass Grundbegriffe wie Wahrheit und Wissenschaft selbst nicht willkürlich setzbar sind. Vielmehr bedürfen sie rigoroser philosophischer Prüfung im Sinne objektiven Denkens. Nicht-positivistische Dogmatiker räumen dabei wenigstens offen ein, ihre Voraussetzungen durch „Offenbarung, Intuition oder elementare Evidenz“ zu rechtfertigen, während die Positivisten versuchen, ihren Dogmatismus im Namen szientivistischer Methodologie zu verhüllen.⁴⁰ In letzter Instanz versucht sich die

³⁷ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 87.

³⁸ Vgl. Ebd.

³⁹ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 91.

⁴⁰ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 92. Ähnlich fragt Horkheimer hinsichtlich der pragmatistischen Experimentierlogik: „Wie ist es möglich das Experimentieren dem Kriterium ›denkbar zu sein‹

positivistische Wissenschaft in Verteidigung ihrer Prinzipien über ökonomisch-pragmatische Nutzenkalküle zu legitimieren, welche aus dem durch sie beförderten Fortschritt hervorgehen. Allerdings entgegnet Horkheimer, „daß die Wissenschaft [nicht] die einzige Kraft ist, durch welche die Menschheit gerettet werden kann. [...] Die Todesfabriken in Europa werfen ebensoviel bedeutsames Licht auf die Beziehung zwischen Wissenschaft und technischem Fortschritt wie die Herstellung von Strümpfen aus Luft.“⁴¹ Ferner ist die positivistische Grundeinstellung, die jegliche Aussagen, welche sich nicht auf Tatsachen in Form mathematischer Kategorien beziehen, sogar fortschrittsfeindlich, da sie nicht in der Lage ist, die Klassenverhältnisse moderner Gesellschaften adäquat zu durchleuchten.⁴²

2.2.3 Neoontologien

Die Neoontologien kritisiert Horkheimer ebenfalls hinsichtlich eines Dogmatismusvorwurfes, selbst wenn diese ihre dogmatische Haltung, anders als der Positivismus, nicht zu verhüllen versuchen. Anhänger neoontologischer Philosophien beleben Theorien objektiver Vernunft aus der Vergangenheit wieder, um dem Zerfall der Werte in einer entzauberten Moderne entgegenzuwirken. Allerdings lösen sie dabei gleichzeitig ebendiese Theorien aus ihrem Wesenszusammenhang mit der objektiven Vernunft, indem sie diese erstarren lassen und auf spezifische Zwecke hin adaptieren. Somit formalisieren die Neoontologien aber nur eben die Theorien, welche sie als Ausweg aus der Formalisierung sehen: „Das Absolute wird selbst ein Mittel, objektive Vernunft ein Entwurf für subjektive Zwecke, so allgemein sie sein mögen.“⁴³ Horkheimer expliziert diese Kritik am Neuthomismus. Thomas von Aquin versuchte noch im Sinne objektiver Vernunft die christliche Theologie wahrheitsgetreu in Anlehnung an die wissenschaftliche Bewegung seiner Zeit weiterzudenken. Die Neuthomisten allerdings greifen sich lediglich einzelne Aspekte der thomistischen Theorie in pragmatischer Weise heraus, welche sie dann als starre Absoluta hypostasieren und somit aus ihrem eigentlichen Sinnsystem objektiver Wahrheit herauslösen.⁴⁴ Anhänger neoontologischer Philosophien bemächtigen sich

zu unterwerfen, wenn jeder Begriff – das heißt alles was denkbar sein könnte– wesentlich vom Experimentieren abhängt?“ (Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 66).

⁴¹ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 90.

⁴² Vgl. Horkheimer, *Zur Traditionelle und kritische Theorie*, S. 48.

⁴³ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 79.

⁴⁴ Vgl. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 80.

nicht mehr dem Denken im eigentlichen Sinne und befördern somit ebenfalls nur die Formalisierung der Vernunft.⁴⁵

2.3 Der Zerfall des Subjekts im Subjektivismus

Horkheimer versteht den Subjektivismus der Moderne nicht als schlichten Sieg des Subjekts über die Außenwelt, wobei das Subjekt über der Natur herrscht. Im Gegenteil führt die Hypostasierung des Subjekts über das Objekt durch die Naturbeherrschung in einem dialektischen Schritt selbst zur Auflösung des Subjekts. Insofern, als die Objektwelt für das neuzeitliche Subjekt nur noch als Gefüge empirischer Datenpunkte, also in den Kategorien der subjektiven Vernunft erscheint, höhlt sich das einst autonome Subjekt selbst aus. In Kants Transzendentalphilosophie hatte das „Ding an sich“ noch eine eigenständige Bedeutung und so konnte sich das Subjekt über seine je eigentümliche Anschauung der Welt konstituieren. In der Formalisierung der Objekte, welche diese, Heidegger würde sagen fest-stellend, als Fakten fixiert, wird die Rolle subjektiver Faktoren in den „Grundzüge[n] und Kategorien unseres Weltverständnisses“ negiert.⁴⁶ Das Subjekt wird, seiner Erdung in der Eigenständigkeit der Natur entzogen, selbst zum formalisierten Objekt – es wird verdinglicht. „Die Formalisierung der Objektwelt schlägt auf das Subjekt zurück“. So schreibt Horkheimer weiter:

„Die totale Transformation wirklich jedes Seinsbereichs in ein Gebiet von Mitteln führt zur Liquidation des Subjekts, das sich ihrer bedienen soll. Dies verleiht der modernen Industriegesellschaft ihren nihilistischen Aspekt. Subjektivierung, die das Subjekt erhöht, verurteilt es zugleich.“⁴⁷

Um die Herrschaft über die Natur aufrechtzuerhalten, muss der Mensch sich also selbst beherrschen, indem er sich erst von der Objektwelt als Subjekt loslöst, um sich in seiner verdinglichten Form selbst als beherrschbares Objekt wiederzufinden. Die Selbstbeherrschung des Menschen erfolgt dabei in zwei Schritten. Zuerst muss das Subjekt „die Natur in sich selbst

⁴⁵ Heidegger kritisiert die Philosophen seiner Zeit gleichsam, wenn er sagt: „*Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken*“ und damit meint, dass die Beschäftigung mit den großen Denkern der Vergangenheit als reine „Gelehrsamkeit zur Erforschung ihrer Geschichte“ noch kein selbstständiges Denken sei. (Martin Heidegger, *Was heisst denken?*, Tübingen 1971, S. 2f. [Hervorhebungen im Original]).

⁴⁶ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 105.

⁴⁷ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 106.

unterjochen“⁴⁸, was nichts anderes heißt, als sich seiner individuellen Autonomie zu entbehren; sich den Mächten industrieller Techniken zu unterwerfen. In einem weiteren Schritt wird dann die Herrschaft „um der Herrschaft willen ›verinnerlicht‹.“⁴⁹

Ein Wesenszug dieses Mechanismus ist dabei die Anpassung als Selbsterhaltung. In psychologischer Hinsicht folgt diese Anpassung der Entstehung eines „abstrakten Subjekts – des Ichs“.⁵⁰ Das konkrete Subjekt bemisst sich an den Eigenschaften eines abstrakten Subjekts, indem es dieses als das eigene „Ich“ verinnerlicht.⁵¹ Das abstrakte Subjekt spiegelt dabei die Formen gesellschaftlicher Rationalität wieder. In einer modernen Gesellschaft formalisierter Vernunft, welche die Berechnung und Planungslogik in alle Sphären des Lebens ausweitet und das Besondere dem Allgemeinen unterordnet, wird das abstrakte Subjekt zur Verkörperung des Allgemeinen und des Beherrschungstribs. Die zur Totalität gewordene subjektive Vernunft kennt keinen Halt mehr; nicht einmal vor der Privatsphäre. Letztlich muss sich das moderne Subjekt, im Sinne der Selbsterhaltung, seiner Individualität entbehren und sich den Erfordernissen des Systems anpassen:

„Anpassung wird daher zum Maßstab für jeden denkbaren Typ subjektiven Verhaltens. [...] Je mehr Apparate wir zur Naturbeherrschung erfinden, desto mehr müssen wir ihnen dienen, wenn wir überleben wollen. [...] Das Individuum, gereinigt von allen Überbleibseln [...] der objektiven Vernunft, reagiert automatisch, nach den allgemeinen Mustern der Anpassung. Die ökonomischen und gesellschaftlichen Kräfte nehmen den Charakter blinder Naturmächte an, die der Mensch, um sich zu erhalten, beherrschen muß, indem er sich ihnen anpaßt.“⁵²

⁴⁸ Ebd. Dies lässt sich heutzutage in Debatten um die Entstehung eines *homo deus* wiedererkennen, wobei der Wesenswechsel des Menschen als Folge seiner technischen Naturbeherrschung prophezeit wird.

⁴⁹ Ebd. Bei Heidegger findet dies den Ausdruck im Wandel vom „Wille zur Macht“, welcher noch ein Wille über Anderes darstellt, zum „Wille zum Willen“ (Siehe Ingeborg Schüssler, „Machenschaft und Gestell. Heideggers zweifache Auslegung der Technik“, in: Hans Friesen et al. (Hrsg.), *Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie*, München 2012, S. 65-98, hier vor allem S. 79.

⁵⁰ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 107.

⁵¹ Althusser expliziert diesen Mechanismus detailliert in der Anrufung des Individuums als Subjekt und seiner Unterscheidung von Subjekt und SUBJEKT (konkretes und abstraktes Subjekt). (Siehe Althusser, *Ideologie und Ideologische Staatsapparate*, S. 140-149.)

⁵² Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 108f. Foucaults thematisiert die Interaktion von Selbstbeherrschung und ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen in ähnlicher Weise mit seinem Konzept (neoliberaler) Gouvernementalität. (siehe Andreas Reckwitz, „Die Politik der Moderne aus kulturtheoretischer

Am Ende dieses Prozesses steht ein von jeglicher Substanz entleertes Subjekt. Übrig bleibt bloß die Bemühung, alles Weltliche auf ein Mittel zur Selbsterhaltung zu reduzieren, sowie eine zum schlichten Material und Ressource verkommene Natur, dessen ausschließlicher Zweck die Beherrschung ist.

2.4 Der Ausweg liegt in der Sprache

Nachdem im Oberen Horkheimers scharfe Kritik der Vernunft, Gesellschaft und Wissenschaft rekonstruiert wurde, stellt sich die natürliche Frage, worin er den Ausweg aus dieser verzwickten Lage sieht. In „Traditionelle und kritische Theorie“ ist die Antwort erst einmal einfach: Der Ausweg liegt in der kritischen Theorie. Diese ließe sich allerdings nicht genauer bestimmen als in ihrem Kern des „Interesse[s] an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts.“ „Auf einen abstrakten Ausdruck gebracht“, sei dieser Kern letztlich „der materialistische Inhalt des idealistischen Begriffs der Vernunft.“⁵³ Nun kritisiert Horkheimer in dieser Schrift die ökonomischen Umstände seiner Zeit weitaus direkter als in der Kritik der instrumentellen Vernunft. Allerdings ist dabei keineswegs von einer Diskontinuität zu sprechen. So bilden die ökonomisch-bedingten Verhältnisse des Industrialismus, wie oben teilweise angemerkt, weiterhin den Grundstein der Formalisierung der Vernunft. Ferner liefe eine Interpretation der kritischen Theorie als reine Ökonomiekritik schlichtweg ins falsche. So fügt Horkheimer im Nachtrag hinzu:

„Der Ökonomismus, auf den die kritische Theorie mancherorts reduziert ist, wo man sich auf sie beruft, besteht nicht darin, das Ökonomische zu wichtig, sondern darin, es zu eng zu nehmen.“⁵⁴

Dabei kann – oder eher muss – die Kritik instrumenteller Vernunft sehr wohl als materielle Kritik im weiten Sinn gefasst werden.

Trotzdem liegt der Ausweg aus der Formalisierung der Vernunft hierbei woanders als in der Überwindung kapitalistischer Klassenkämpfe, wie es in „Traditionelle und kritische Theorie“ hauptsächlich durchscheint. In der Kritik der instrumentellen Vernunft sieht Horkheimer den

Perspektive. Vorpolitische Sinnhorizonte des Politischen, symbolische Antagonismen und das Regime der Gouvernamentalität“, in: Birgit Schwelling (Hrsg.), *Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft. Theorien, Methoden, Problemstellungen*, Wiesbaden 2004, S. 33-56, hier S. 44-47).

⁵³ Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, S. 56.

⁵⁴ Horkheimer, *Nachtrag*, S. 61.

Ausweg in der Sprache: „Die Philosophie muss empfindlicher werden für die stummen Zeugnisse der Sprache und in die in ihr aufgehobenen Erfahrungsgeschichten sich versenken.“⁵⁵ Die formalisierte Philosophie, welche keine Probleme darin sieht, sprachliche Ausdrücke so weit abzukürzen⁵⁶, bis diese letztendlich als formal-logische Variablen all ihrer Substanz entleert sind, läuft diesem Gedankengang zuwider. Wittgensteins Postulat „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“⁵⁷, als auch Quines Slogan „To be is to be the value of a bound variable“⁵⁸, sind paradigmatisch für diese analytische Gegenposition. Überhaupt ist eine Auffassung von Sprache, der zufolge über bestimmte Dinge nicht gesprochen werden könne für Horkheimer eine Absprache an die Sprache in ihrem eigentlichen Sinne selbst. Ebenso ist die Reduktion der Bedeutung vom Sein auf eine Formel anti-philosophisch: „der Philosoph hat die Formel nicht.“⁵⁹ Es kommt also darauf an, zurück zu einer Sprachphilosophie zu kommen, welche die Bedeutung eines Wortes nicht in ihrem Gebrauch sieht. Rein äußerliche Definitionen, welche sich mit der Bestimmung von Merkmalen zufriedengeben verfehlen die „Wesentlichkeit“⁶⁰ der Dinge. In der Rückbesinnung auf den Begriff der objektiven Vernunft muss jeder Begriff in seinem Bezug zur Totalität der Wahrheit verstanden werden. Interessanterweise schlägt Horkheimer diesbezüglich eine der Hermeneutik stark ähnelnde Methodik vor. Hauptaufgabe der wesentlichen Philosophie sei es dabei die Bedeutung eines jeden Begriffs hinsichtlich all seiner „Schattierungen und Wechselbeziehungen zu anderen Begriffen“ zu entfalten.

⁵⁵ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 168.

⁵⁶ Heidegger kritisiert ebenfalls, in noch radikalerer Hinsicht, den abkürzenden Sprachgebrauch: „Vermutlich hat von den hier Anwesenden noch nie jemand ernstlich bedacht, was bereits geschehen ist, wenn Sie statt Universität bloß »Uni« sagen. [...] Vielleicht ist es sogar in der Ordnung, daß Sie in der »Uni« aus- und eingehen und bei der »UB« die Bücher ausleihen. Die Frage bleibt nur, *welche* Ordnung sich in der Ausbreitung dieser Sprache ankündigt“ (Heidegger, *Was heisst denken?*, S. 58).

⁵⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London 1951, 7.

⁵⁸ W. V. Quine, „On What there is“, in: *From a logical point of view. Nine logico-philosophical essays*, Cambridge, Mass. 1964, S. 1-19, hier S. 13.

⁵⁹ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 168.

⁶⁰ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 169. Unter dem Aspekt der Wesentlichkeit wird Horkheimers Nähe zu Heidegger besonders sichtbar, für den das philosophische Denken immer ein wesentliches Denken ist: „Man pflegt seit langer Zeit die Frage, was etwas sei, als die Frage nach dem Wesen zu kennzeichnen“ (Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen 1988, S. 11; Vgl. auch Heidegger, *Was heisst denken*, S. 24 & 68).

In den letzten Zügen der Kritik der instrumentellen Vernunft hebt sich Horkheimer allerdings explizit von der Idee einer positiv-affirmativen Methodologie ab, indem er, an „Traditionelle und kritische Theorie“ anschließend, die Negativität hervorhebt. Dabei entpuppt sich die Forderung zurück zur objektiven Vernunft ebenso fatal wie ein Beruhen auf dem Status quo, denn „die traditionellen affirmativen Lehren der objektiven Vernunft haben eine Affinität zu Ideologie und Lüge.“⁶¹ Diese Affinität entspringt der schlichten Tatsache, dass Ideen stets in einem historisch-gesellschaftlichen Zusammenhang stehen. Ein Dasein in gesellschaftlicher Ungerechtigkeit kann, für Horkheimer, überhaupt keine „wahre Ontologie“ aufstellen.⁶² Die historische Relativierung des Anspruchs auf objektive Wahrheit ist nun aber nicht mit der Subjektivierung des Wahrheitsbegriffs gleichzusetzen. So kann sich der kritische Philosoph weiterhin auf einen objektiven Gehalt seiner Theorie hinsichtlich der Kritik der eigenen Gesellschaft berufen; ein weitaus tieferer Anspruch als der Nihilismus subjektiver Vernunft. Im Sinne einer platonischen Lüge erweist sich der Dualismus von subjektiver und objektiver Vernunft als ein bloßer, aber trotzdem notwendiger Schein.⁶³ Schließlich ist es die Hypostasierung eines der beiden Begriffe welche notwendigerweise in Unwahrheit führt. Ein wahrer Begriff der Vernunft bestünde somit in der negativen Haltung, sich vor jeglicher Hypostasierung im Sinne von Dualismen und Monismen zu hüten. Stattdessen müssen beide Begriffe in ihrer gegenseitigen Bedingtheit gedacht werden:

„Die Idee der Selbsterhaltung, das Prinzip, das die subjektive Vernunft zum Wahnsinn treibt, ist zugleich die Idee, die die objektive Vernunft demselben Schicksal bewahren kann. Auf die konkrete Wirklichkeit angewandt, bedeutet dies, daß nur eine Definition der objektiven Ziele der Gesellschaft, die den Zweck der Selbsterhaltung des Subjekts einschließt, die Achtung vor dem individuellen Leben, es verdient, objektiv genannt zu werden.“⁶⁴

Mit dieser negativen Haltung konfrontiert muss sich die Philosophie in zweifacher Hinsicht erneuern. Zum einen muss sie „ihren Anspruch verneinen, als höchste und unendliche Wahrheit betrachtet zu werden.“ Zum anderen muss sie zugestehen, dass „die grundlegenden kulturellen Ideen einen Wahrheitsgehalt haben“.⁶⁵ Der Zusammenschluss aus diesen beiden Einsichten,

⁶¹ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 174.

⁶² Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 180.

⁶³ Vgl. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 174.

⁶⁴ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 176.

⁶⁵ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 181.

ergibt das eigentliche Geschäft einer kritischen Philosophie, die den subjektiven und objektiven Vernunftbegriff vereint: die „Rettung relativer Wahrheiten aus den Trümmern falscher Absoluta.“⁶⁶

Um schließlich wieder auf den anfänglichen Punkt des Auswegs in der Sprache zurückzukommen, kann die Philosophie dies nur erreichen, sofern sie sich, für die stummen Zeugnisse der Sprache empfindlich geworden, die Bedeutung eines Wortes nicht in seinem Gebrauch verstehend, dem „Bruch zwischen den Ideen und der Wirklichkeit“⁶⁷ zuwendet.

3. Martin Heideggers Technikkritik

3.1 Rationalität in Sein und Zeit

Da die oben explizierte Theorie Horkheimers schließlich eine Kritik von Vernunft ist, sollte, bevor wir mit der Technikkritik Heideggers fortfahren, der Begriff der Rationalität in der Heidegger'schen Fundamentalontologie eingeordnet werden. Heidegger befasst sich nämlich kaum explizit mit „der Vernunft“. Um diesen Exkurs möglichst kurzzufassen, wird nicht versucht, den Gesamtzusammenhang der Existenzialanalyse in Sein und Zeit wiederzugeben. Stattdessen sollen lediglich einige Grundbegriffe angeschnitten werden.

Der Begriff „Rationalität“ ist bei Heidegger der lateinischen Übersetzung des *zoon logon echon* als *animal rationale* entnommen und somit schon von seinem eigentlichen Ursprung entfernt. In seinem griechischen Ursprung bedeutet Vernunft *logos* und „*λόγος* [*logos*] ist Rede.“⁶⁸ Das Verstehen und Vernehmen der Welt, was grob mit Vernunft bezeichnet werden kann, ist bei Heidegger das Erschließen von Weltlichkeit im In-der-Welt-sein des Daseins. Dieses lässt sich wiederum in drei Existenzialien unterteilen: Geworfenheit, Entwurf und Artikulation. Die Geworfenheit ist die Verfasstheit des Daseins, nach der ihm die Geschichte der Menschheit je schon vorweg geht. Das Dasein wird in die Welt geworfen, in der ein bestimmtes Seinsverständnis bereits herrscht und gemäß diesem wächst es auf.⁶⁹ Sofern sich das Dasein nun in-der-Welt findet, ist es seiner Geworfenheit aber nicht hilflos ausgesetzt. Es versucht ausgehend von dem vorherrschenden Seinsverständnis die Welt verstehend zu erschließen. Dies tut es durch den Entwurf. Im Verstehen übernimmt das Dasein seine Faktizität und

⁶⁶ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 182.

⁶⁷ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 181.

⁶⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, S. 32.

⁶⁹ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 20.

übersteigt diese im Entwerfen seiner eigenen Möglichkeiten.⁷⁰ Das Verstehen findet schließlich in der Artikulation statt. Hier lässt sich der Logos-Gedanke wiederfinden. Die Artikulation, das Sprechen, liegt bei Heidegger vor dem Denken: „[D]as Denken [...] steht im Dienst der Sprache.“⁷¹ Entwurf und Artikulation erschließen sich somit dem Dasein in Gestimmtheit, Verstehen und Rede.⁷² „Die Gestimmtheit bringt das Dasein [dabei] vor seine Geworfenheit“ in dem es erfährt wie ihm ist und nicht nur das es ist.⁷³ Zusammengefasst geht es Heidegger also um das Gefüge von Geworfenheit, Entwurf und Artikulation sowie Gestimmtheit, Verstehen und Rede. Garbrecht bringt dies auf den Punkt:

„Rationalität wird [in Sein und Zeit] zunächst im Zusammenhang mit der [...] Auffassung des Menschen als animal rationale angesprochen und im Übrigen als abkünftiger und sekundärer Modus der in der gestimmten verstehenden Rede sich vollziehenden Erschlossenheit von ich und Welt im In-der-Welt-sein verstanden.“⁷⁴

Das bedeutet nun aber nicht, dass ein Vergleich Horkheimers und Heideggers schon am Begriff der Vernunft scheitert. Vielmehr verweist das Obige auf Parallelen der beider Theorien. Obgleich Heidegger den Begriff der Vernunft in der Terminologie seiner Existenzialanalyse meidet, stimmen Horkheimer und Heidegger in ihrer Hervorhebung von Sprachlichkeit überein. Für beide liegt wahre Vernünftigkeit in, sich auf Welt und Wesentlichkeit beziehenden, Sprachakten.

Dieser Verweis ist darüber hinaus im Allgemeinen für den Vergleich von Horkheimer und Heidegger essenziell. Die Eigenartigkeit der Heidegger'schen Theorie kann einen Vergleich des Öfteren zuerst befremdlich wirken lassen. Es geht allerdings darum, hinter die rein deskriptiven Differenzen sprachlicher Ausdrücke zu gehen, also beide Theorien dahingehend zu vergleichen, was sie zu sagen haben, nicht wie sie dies tun.

3.2 Klärung aristotelischer Grundbegriffe (Physis, Poiesis und die vier Ursachen)

Bevor wir uns nun Heideggers Technikkritik im spezifischen zuwenden können, sind jedoch noch ein paar Vorbemerkungen zu drei, für die Heidegger'sche Technikkritik grundlegenden,

⁷⁰ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, §31, vor allem S. 145.

⁷¹ Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, S. 29.

⁷² Vgl. Garbrecht, *Rationalitätskritik der Moderne*, S. 176.

⁷³ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 340.

⁷⁴ Garbrecht, *Rationalitätskritik der Moderne*, S. 179.

Schlüsselbegriffen des aristotelischen Denkens von Nöten: physis, poiesis und die Vier-Ursachen-Lehre.

3.2.1 Physis

Beginnen wir mit der physis – dem Naturbegriff. In einem ontischen Sinn umfasst physis bei Aristoteles alles, was unabhängig von menschlichem Handeln existiert. Die ontologische Definition der physis, die Heidegger weitaus mehr interessiert, ist allerdings komplizierter. Für Aristoteles ist die physis ontologisch zutiefst mit der Veränderung⁷⁵ verbunden, welche in Verbindung mit der physis, die ontologische Grundlage der aristotelischen Metaphysik ausmacht.⁷⁶ Veränderung definiert Aristoteles dabei als:

„Das endliche Zur-Wirklichkeit-Kommen eines bloß der Möglichkeit nach Vorhandenen, wenn es (das Ding) schon in der Wirklichkeit und tätig ist, nicht insofern es es selbst, sondern insofern es veränderbar ist.“⁷⁷

Die Krux hinter dieser verschachtelten Definition liegt darin, dass Veränderung weder im Bereich der Möglichkeit noch der spezifischen Aktualität zu verorten ist. Sie steht zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit als eine Art noch nicht zu Ende gebrachter Wirksamkeit. Denn das spezifisch-aktual Seiende steht je schon nach der Veränderung. Außerdem schreibt Aristoteles bezüglich der Möglichkeit: „Noch unvollkommen ist das Mögliche, dessen Verwirklichung sie [die Veränderung] ist.“⁷⁸ Die Verbindung von physis und Veränderung besteht nun in der, der Veränderung eigenen, Beziehung von Vollkommenheit (entelékheia) und Vermögen (dynamis), als reine Möglichkeit der Verwirklichung. In Analogie ist „Natur demnach kurz gefasst vor aller weiteren Differenzierung durch Identifikationsurteile reine Verwirklichung“⁷⁹; sie ist als Gefüge des Ganzen zu verstehen. Heidegger übernimmt diese Interpretation der Natur in seine Fundamentalontologie indem für ihn die Natur als eigentliche Seiendheit vorkategorial ist. Jegliche ontische Bestimmung der Welt ist somit eine kategoriale

⁷⁵ Teils auch als „Bewegung“ übersetzt.

⁷⁶ Vgl. Alexander Aichele, „Natur – Technik – Ding. Heideggers aristotelische Dynamik“, In: Hans Friesen et al. (Hrsg.), *Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie*, München 2012, S. 127-139, hier S. 129.

⁷⁷ Aristoteles, *Aristoteles' Physik. Vorlesung über Natur*, Hans Günter Zekl (Übers. & Hrsg.), Hamburg 1987, 201 a27-29.

⁷⁸ Aristoteles, *Physik*, 201 b32-33.

⁷⁹ Aichele, *Natur – Technik – Ding*, S. 130.

Ausdifferenzierung der physis. Seiendheit sagt somit selbst aber auch nahezu nichts, da sie sich dem kategorial denkenden Menschen gleichsam entzieht. Die kategoriale Bestimmung vorkategorialer Seiendheit wird Heidegger in seiner Technikkritik das Entbergen des Verborgenen nennen.

3.2.2 Poiesis

Die poiesis, heißt bei Aristoteles das Hervorbringen von etwas durch menschliches Handeln und ist dabei neben der praxis der zweite Teil des praktischen Vernunftteils der Seele.⁸⁰ Als Ausprägung des logos steht die poiesis in direktem Bezug zur Wahrheit. Sie ist, zusammen mit der praxis, die Wahrheit über den Bereich der Dinge, die sich anders Verhalten können⁸¹ und die ihr zugeordnete Tugend ist die phronesis, die Klugheit⁸². Zur poiesis als Hervorbringen gehören somit die Bereiche der Technik und der Kunst als Ausprägungen menschlichen Schaffens. Das Zusammenspiel des Wahrheitszugriffs, Technik und Kunst im Hervorbringen wird eine zentrale Rolle in Heideggers Frage nach dem Wesen der Technik spielen.

3.2.3 Die Vier-Ursachen-Lehre

Zuletzt sei noch Aristoteles Ursachenlehre zu klären. Anders als im heutigen Sprachgebrauch bedeutet bei Aristoteles „Ursache“, nicht Kausalität im einfachen Sinne eines Ursache-Wirkungs-Schemas, sondern ist, wie Heidegger schreibt, vielmehr ein „Verschulden“⁸³, welches in vier verschiedenen Ursachen beruht: „[D]as, woraus als schon Vorhandenem etwas entsteht“ (causa materialis), „die Form und das Modell“ (causa formalis), das „[w]oher der anfängliche Anstoß zu Wandel oder Beharrung kommt“ (causa efficiens), und schließlich „das Ziel, d. i. das Weswegen“ (causa finalis).⁸⁴ Einzig die causa efficiens, als einen Effekt bewirkende Ursache, könnte hier im übertragenen Sinn der neuzeitlichen Kausalität gleichgestellt werden. Es besteht also ein wesentlicher Unterschied zwischen der modernen

⁸⁰ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch 6, Kap. 2-4.

⁸¹ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1140a

⁸² Siehe Anm. 4 bezüglich der Parallele zwischen Aristoteles Klugheitstugend und Horkheimers Zweck-Mittel-Rationalität.

⁸³ Martin Heidegger, „Die Frage nach der Technik“, in: *Die Technik und die Kehre*, Stuttgart 2011, S. 5-36, hier S. 10.

⁸⁴ Aristoteles, *Physik*, 194 b16ff. Vgl. auch Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, S. 7.

und antiken Ursachen-Lehre. Die moderne, bewirkende Kausalität korrespondiert dem Pragmatismus, in dem sie sich allein am Erzielen von Effekten bemisst.⁸⁵

Wie genau Heidegger nun die physis, poiesis und aristotelische Ursachen-Lehre in seiner Technikkritik zusammenbringt, soll unter anderem im Folgenden verdeutlicht werden.

3.3 Die Technik als Ge-stell

Die Technik wird geläufig als ein Mittel und menschliches Tun verstanden. Diese Definition der Technik nennt Heidegger die instrumentale und anthropologische Bestimmung der Technik. Sie trifft gleichermaßen auf die antike als auch die moderne Technik zu. Allerdings, obgleich die instrumentale Bestimmung der Technik im Sinne neuzeitlichen Denkens richtig ist, stößt sie nicht zum Wesen der Technik vor und wird deshalb im weiteren Verlauf der Frage nach der Technik vernachlässigt. Im Ausgang der Frage nach dem Wesen der Technik stehen nun die Begriffe poiesis, physis und die vier Ursachen. Fragt man nämlich nach dem Wesen der Technik, so muss man sich fragen, was Mittel-Zweck Verhältnisse überhaupt sind. Heidegger kommt dabei zu der Bemerkung: „Wo Zwecke verfolgt, Mittel verwendet werden, wo das Instrumentale herrscht, da waltet Ursächlichkeit, Kausalität.“⁸⁶ Die Frage nach dem Wesen der Technik führt also in einem zweiten Schritt zur Frage nach Ursächlichkeit. Somit landen wir gleichschon bei der aristotelischen Ursachenlehre. Wie bereits angedeutet versteht Heidegger die griechische Ursächlichkeit als eine Art Verschulden. Die vier Ursachen veranlassen die Verwirklichung, das An-wesen, eines bestimmten Seienden. Anders als ein rein physikalisches Bewirken, sind sie, gewisser Maßen, die Bedingung der Verwirklichung des Möglichen und stehen somit in einem wesentlichen Sinn zur Veränderung, physis und der Seiendheit. Unter Bezug auf Platon fasst Heidegger nun die vier verschiedenen Arten des Veranlassens unter dem Begriff des Bringens. Er zitiert Platons „Symposion“ diesbezüglich wie folgt: „Jede Veranlassung für das, was immer aus dem Nicht-Anwesenden über- und vorgeht in das Anwesen, ist ποίησις [poiesis], ist Her-vor-bringen.“⁸⁷ Hier schließt sich nun der Kreis

⁸⁵ Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, S. 8. Diese Idee spiegelt sich offensichtlich auch in Horkheimers Pragmatismuskritik wieder.

⁸⁶ Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, S. 7.

⁸⁷ Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, S. 11, Bei der Übersetzung von Barbara Zehnpfennig heißt diese Stelle: „Denn die Ursache dafür, daß irgend etwas aus dem Nichtsein in das Sein tritt, ist immer eine Poiesis“ (Platon, *Symposion. Gastmahl*, Barbara Zehnpfennig (Hrsg. & Übers.), Hamburg 2012, 205b)

zwischen physis, poiesis und Ursächlichkeit, denn als Her-vor-bringen ist poiesis nicht mehr nur auf das handwerkliche und künstlerische Schaffen bezogen, sondern sogar auf die physis: „Die φύσις [physis] ist sogar ποίησις im höchsten Sinne.“⁸⁸ Die platonische Poiesis-Definition verdeutlicht die Verbindung von Her-vor-bringen und Wahrheit im Heidegger'schen Denken. Das Her-vor-bringen bringt Nicht-Anwesendes aus der Verborgenheit her und als Anwesenheit in die Unverborgenheit vor. Dieser Moment des aus der Verborgenheit ans Lichte kommen nennt Heidegger das Entbergen, nennen die Griechen aletheia, nennen wir Wahrheit.⁸⁹ Die Frage nach dem Wesen der Technik enthüllt nun also ihren ersten Wesenskern: „Die Technik ist eine Weise des Entbergens. Die Technik west in dem Bereich, wo Entbergen und Unverborgenheit, wo ἀλήθεια [aletheia], wo Wahrheit geschieht.“⁹⁰

Diese Wesensbestimmung der Technik bezieht sich jedoch bislang nur auf die Technik in ihrem generellen, zeitlosen Sinn. Es muss also in einem weiteren Schritt noch nach dem Wesen der modernen Technik gefragt werden. Zuerst ist diese eben als Technik ein Entbergen; jedoch ein spezifisches. Heidegger bezeichnet die der modernen Technik eigene Art des Entbergens ein „herausforderndes Entbergen“. Sie fordert die Natur heraus, insofern sie diese hinsichtlich ihres Potenzials, Energie zu liefern, entbirgt. Das Herausfordern nimmt somit die Form eines Bestellens an. Alles wird daraufhin bestellt, „auf der Stelle zur Stelle zu stehen“⁹¹ und somit weiter bestellbar für ein neues Bestellen zu sein. Das so bestellte Seiende nennt Heidegger Bestand und „[w]as im Sinne des Bestandes steht, steht uns nicht mehr als Gegenstand gegenüber.“⁹² Während die Dinge, im Sinne kategorialer Ausdifferenzierungen einer eigenständigen physis gemäß dem Wesen der alten Technik, noch ihren eigenen Zweck als causa finalis in sich trugen, werden sie im herausfordernden Entbergen der modernen Technik zu bloßen Mitteln endloser Kausalzusammenhänge. Doch die moderne Technik bestellt nicht nur die Gegenstände als Bestand, sie wirkt sich ebenso auf die menschlichen Tätigkeiten und den Menschen selbst aus: „Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie“, und „Der

⁸⁸ Ebd. Denn das Anwesende, physei, trägt den Anfang des Her-vor-bringens in sich selbst, wobei die poiesis als Technik oder Kunst ihren Anfang in dem Schaffenden Menschen hat.

⁸⁹ Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, S. 11f. Vgl. auch Martin Heidegger, „Vom Wesen der Wahrheit“, in: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967, S. 73-97, hier S. 84.

⁹⁰ Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, S. 13.

⁹¹ Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, S. 16.

⁹² Ebd.

Forstwart [...] ist heute von der Holzverwertungsindustrie bestellt, ob er es weiß oder nicht.“⁹³ in diesem Sinne ist das Entbergen der modernen Technik aber auch kein bloßes menschliches Tun. Obgleich der Mensch eine wesentliche Rolle im Bestellen der Natur einnimmt, wird er gleichsam herausgefordert die Natur als Bestand überhaupt erst vorzustellen. Schließlich nennt Heidegger dann das, was den Menschen dahingehend bestellt, die Natur als Bestand zu stellen das Ge-stell:

„Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d. h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Ge-stell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist.“⁹⁴

Da die besondere Weise des Entbergens im technischen Zeitalter das Bestellen der Natur als Energiespeicher ist, zeigt sich das Ge-stell vorerst in der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Um die Fülle des Ge-stells zu fassen, bedarf es also nun noch einer Besinnung auf Heideggers Begriff der Naturwissenschaft.

3.4 Der Begriff der Naturwissenschaft

3.4.1 Das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft

Heidegger schreibt in „Die Zeit des Weltbildes“: „Zu den wesentlichen Erscheinungen der Neuzeit gehört ihre Wissenschaft. Eine dem Range nach gleichwichtige Erscheinung ist die Maschinenteknik.“⁹⁵ Neuzeitliche Wissenschaft meint dabei selbstverständlich die moderne Naturwissenschaft. Diese zeichnet sich vornehmlich durch drei Wesenszüge aus: Forschung, Experiment und Betrieb.

Im Wesen der Forschung liegt, dass sie die Erkenntnis hinsichtlich eines vorausgesetzten Entwurfs dessen wie sich Naturvorgänge verhalten, vorbestimmt. Darüber hinaus bestimmt die Strenge den Grad der Bindung des Verfahrens an den gegebenen Entwurf.⁹⁶ Dies verdeutlicht Heidegger an der modernen Physik, dem Paradebeispiel neuzeitlicher Wissenschaft. Ihr Grundriss bestimmt die Natur als rechnerisch feststellbares System von Informationen und

⁹³ Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, S. 14 & 17. Hier lassen sich erneut Parallelen zu Horkheimers Kritik des Industrialismus und der Verdinglichung des Menschen erkennen.

⁹⁴ Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, S. 20.

⁹⁵ Martin Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes“, in: *Holzwege*, Frankfurt a. M. 2003, S. 75-113, hier S. 75.

⁹⁶ Vgl. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, S. 77.

Tatsachen. Das Feststellen der Gegenstände als Tatsachen gründet gleichsam im herausfordernden Entbergen. Ihre Strenge ist die mathematische Exaktheit. Im Unterschied dazu liegt die Strenge der Geisteswissenschaften sowie der antiken Wissenschaft im Unexakten; und muss das auch. Die Hermeneutik als unendlicher Zirkel von Auslegung, Setzung und erneuter Auslegung kann und will, ihrem Wesen nach, die mathematischen Ansprüche von Exaktheit nicht erfüllen.⁹⁷

Der zweite Wesenszug neuzeitlicher Wissenschaft liegt im Experimentieren. Das Experiment stellt sicher, dass die als Tatsachen festgestellten Gegenstände problemlos verrechnet werden können. Somit wird die neuzeitliche Naturwissenschaft aber auch nicht zur Forschung, weil sie experimentell ist, sondern sie ist experimentell, weil sie als Forschung in ihrem Entwurf die Dinge je schon dem rechnenden Experiment bereitstellt. Ein jedes Experiment beginnt mit der Zugrundelegung eines Gesetzes, demgemäß „ein bestimmter Bewegungszusammenhang in der Notwendigkeit seines Ablaufs verfolgbar und d. h. für die Berechnung im voraus beherrschbar gemacht werden kann.“⁹⁸ Die Form des Gesetzes ist allerdings an den Entwurf gebunden, welcher die Verfasstheit des Gegenstandsbereichs vorgibt.

Der Betriebscharakter entsteht aus dem Fortschreiten der Naturwissenschaft in ihre Spezialisierungstendenz. Da sich jeder Wissenschaftsbereich durch seinen eigentümlichen Entwurf von anderen Bereichen der Forschung abgrenzt, führt die Forschung zwangsläufig zur Spezialisierung. Der Fortschritt naturwissenschaftlichen Arbeitens besteht dementsprechend im Spezifizieren ihrer verschiedenen Entwürfe. Dabei baut die Wissenschaft in ihrem Fortschreiten stets auf sich selbst auf. Ergebnisse werden als vorläufige Erkenntnis genutzt, um wieder neue Verfahren zu entwickeln; in dem Teilchenbeschleuniger steckt die gesamte Geschichte der Physik. In der Spezialisierung wird „das Verfahren der Wissenschaft durch ihre Ergebnisse eingekreist“; die Physik schafft die technischen Apparate, durch die sie Ihre Ergebnisse legitimiert selbst.⁹⁹ Dieses Sicheinrichtenmüssen auf vorherige Ergebnisse bestimmt das Wesen des Betriebscharakters. Darüber hinaus manifestiert sich der Betrieb der

⁹⁷ Vgl. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, S. 78f und Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, S. 22.

⁹⁸ Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, S. 81.

⁹⁹ Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, S. 84. Vgl. auch Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, S. 23. Feyerabend kritisiert die moderne Physik gleichsam hinsichtlich ihrer Zirkularität: „Elementary particles are manufactured, not found. [...] the value of a quantum mechanical magnitude is [intimately] connected to the measurement that determined it“ (Paul Feyerabend, „Theoreticians, Artists and Artisans“, in: *Leonardo*, Jg. 29/1996, Heft 1, S. 23-28.)

Forschung in den Instituten, welche den Fortschritt der spezialisierten Fachgebiete durch die Arbeitsteilungslogik sicherstellen. „Der Gelehrte verschwindet. Er wird abgelöst durch den Forscher, der in Forschungsunternehmungen steht.“¹⁰⁰

Zusammengefasst bestimmt das Zusammenspiel von Entwurf, Strenge, Experiment und Betrieb das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft als Forschung.

3.4.2 Die Wissenschaft denkt nicht

Nachdem nun die Wesenszüge der neuzeitlichen Wissenschaft expliziert wurden, kann sich der Heidegger'schen Kritik ebendieser Art von Wissenschaft zugewandt werden. Diese lautet auf den Punkt gebracht: Die Wissenschaft denkt nicht. Sie kann überhaupt nicht denken, solange sie weiter fortschreiten will.¹⁰¹ Heidegger begründet dies hauptsächlich in Bezug auf den Entwurf der Forschung.

Wie oben angedeutet entspringt dieser Entwurf dem Wesen der Technik – dem Geschick des Ge-stells. So schreibt Heidegger, dass „die heutigen Wissenschaften in den Bereich des Wesens der modernen Technik gehören und nur dahin.“¹⁰² Der neuzeitliche Entwurf, die neuzeitliche Bestimmung der Natur, korrespondiert hier also mit dem, in der Frage nach der Technik dargelegten, bestellen der physis als Bestand im Ge-stell. Nun hielt Heidegger die Vorlesung „Was heisst denken?“ etwa zwei Jahre vor dem Vortrag zur Frage nach der Technik. Dementsprechend bezeichnet er die diesem Entwurf eigene Art des Stellens noch nicht als ein Be-stellen sondern als ein Vor-stellen. Dabei bezieht er sich direkt auf den kantischen Begriff der Anschauung.¹⁰³ Im Vorstellen stellt der Mensch die Gegenstände vor_sich selbst um diese als Tatsachen fest-zu-stellen. Denn nur als festgestellte Tatsache, d. h. bestimmt im Sinne der mathematischen Strenge der Exaktheit, lassen sich die Dinge durch formal-logische Operationen verarbeiten. Das neuzeitliche Subjekt stellt die Objektwelt also in der

¹⁰⁰ Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, S. 85.

¹⁰¹ Vgl. Heidegger, *Was heisst denken?*, S. 4.

¹⁰² Heidegger, *Was heisst denken?*, S. 49.

¹⁰³ Vgl. Heidegger, *Was heisst denken?*, S. 14. Kant schreibt bezüglich der Erkenntnis und Vorstellung: „Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände a priori gegeben sein muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, gibt aber noch keine Erkenntnis. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, tun das dritte zum Erkenntnis eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande“ (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1930, B 104).

vorstellenden Anschauung, hinsichtlich seiner mathematischen Bestimmung, fest, um diese anschließend mit formal-logischen Operationen zu „Erkenntnis“ zu synthetisieren. Sofern der Mensch im Vorstellen die Dinge feststellt, ist er in der Lage sie als Bestand zu bestellen. Im Feststellen der Tatsachen qua mathematischer Exaktheit entfernt sich die neuzeitliche Wissenschaft allerdings aus dem Bereich der Wahrheit, welcher einzig durch ein wesentliches Denken erschlossen werden kann. In Analogie zu dem was Heidegger über die Unexaktheit der Hermeneutik anmerkte schreibt er nun:

„Denn alles wahrhaft Gedachte eines wesentlichen Denkens bleibt – und zwar aus Wesensgründen – mehrdeutig. Diese Mehrdeutigkeit ist niemals nur der Restbestand einer noch nicht erreichten formallogischen Eindeutigkeit, die eigentlich anzustreben wäre, aber nicht erreicht wurde. Die Mehrdeutigkeit ist vielmehr das Element, worin das Denken sich bewegen muß, um ein strenges zu sein.“¹⁰⁴

Die Wissenschaft denkt also nicht mehr. Was tut sie dann? Sie meint; denn das Meinen ist einseitig und die Einseitigkeit der Wissenschaft entspringt ihrer Exaktheit.¹⁰⁵ Deshalb laufen die Wissenschaften in Bezug auf die Bereiche des Denkens, in denen die Mehrdeutigkeit herrscht, „die Geschichte, die Kunst, die Dichtung, die Sprache, die Natur, der Mensch, Gott“, zwangsläufig „ins Leere“.¹⁰⁶ Obgleich die Wissenschaft in ihrem ewigen Fortschritt immer mehr Wissen anhäuft, kann sie nie auf der anderen Seite, der Seite ihres Wesens und ihrer Wesensherkunft denken, sofern sie Wissenschaft bleibt. Die Besinnung auf die Wesentlichkeit bleibt der mehrdeutigen Philosophie eigen. „Die Wissenschaften kommen aus der Philosophie her, indem sie diese verlassen müssen.“¹⁰⁷ Insofern die Wissenschaft aber die Philosophie, und damit den Bereich wesentlichen Denkens, verlässt und sich einzig auf die Einseitigkeit der Exaktheit begrenzt, wird das Denken selbst im technischen Zeitalter zu einem Eingleisigen.

„Denn in der Ebene des einseitig gleichförmigen Meinens setzt erst das eingleisige Denken an. Dadurch wird alles auf eine Eindeutigkeit der Begriffe und Bezeichnungen gebracht, deren Präzision derjenigen des technischen Verfahrens nicht nur entspricht, sondern mit ihr die selbe Wesensherkunft hat.“¹⁰⁸

¹⁰⁴ Heidegger, *Was heisst denken?*, S. 68.

¹⁰⁵ Vgl. Heidegger, *Was heisst denken?*, S. 56f.

¹⁰⁶ Heidegger, *Was heisst denken?*, S. 57.

¹⁰⁷ Heidegger, *Was heisst denken?*, S. 52.

¹⁰⁸ Heidegger, *Was heisst denken?*, S. 58.

Das eingleisige Denken ist letztlich ein rechnendes Denken, denn es beruht in der Logik der Mathematik und entspringt dem Wesen der modernen Technik. Vor diesem Hintergrund lässt sich nun auch verstehen, was Heidegger meint, wenn er davon spricht, dass es historisch richtig ist, dass die moderne Technik erst aus der neuzeitlichen Naturwissenschaft entstand, diese Aussage aber geschichtlich nicht das Wahre treffe.¹⁰⁹ Gemäß des Wesensbezuges von moderner Technik und Wissenschaft geht nämlich das Ge-stell, als Grundlage des Entwurfs der Forschung, der neuzeitlichen Wissenschaft voraus. Dass die Maschinenkrafttechnik aus historisch-wissenschaftlicher Perspektive erst der Naturwissenschaft folgte, ist zweifelsfrei richtig, doch schließlich eine Folge des der Naturwissenschaft innewohnenden Wesens moderner Technik. „Die neuzeitliche Physik ist der in seiner Herkunft noch unbekannte Vorbote des Ge-stells.“¹¹⁰

3.5 Die Rettung in der Gefahr

Das Ge-stell als Wesensgrund der neuzeitlichen Wissenschaft bestellt also den Menschen dahingehend die Natur und sich selbst als Bestand zu bestellen und bringt ihn auf den Weg eines eingleisigen Denkens. Nun lässt sich, wie schon bei Horkheimer, noch fragen, worin Heidegger den Ausweg aus dieser Verstellung des Denkens sieht. Heidegger spricht diesbezüglich von dem Rettenden in der Gefahr, in Anlehnung an Hölderlins Dichtung: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.“¹¹¹ Um zu verstehen, was das Rettende sei, muss also zuerst noch genauer gefasst werden, was die Gefahr überhaupt ist.

Auf den Punkt gebracht ist die Gefahr das Geschick der Entbergung.¹¹² Das Geschick bezeichnet dabei das, was den Menschen erst auf den Weg der Entbergung schickt. Jede geschichtliche Art der Entbergung ist somit eine geschickliche und das Ge-stell ist gleichermaßen das Geschick der Neuzeit. Gefahr liegt dementsprechend aber nicht ausschließlich im Geschick als Ge-stell, sondern jedes Geschick ist Gefahr. „Das Geschick der Entbergung ist in sich nicht irgendeine, sondern die Gefahr“¹¹³ Die Gefahr ist dabei die Möglichkeit, dass sich der Mensch in der geschicklich entborgenen Unverborgenheit gewissermaßen verguckt. Anders formuliert, die Gefahr besteht darin, dass sich der Mensch in

¹⁰⁹ Vgl. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, S. 21.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, S. 28

¹¹² Vgl. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, S. 26.

¹¹³ Ebd. [Hervorhebung im Original].

seiner Erkenntnis der Welt täuscht. Dies liegt daran, dass das Sein, ähnlich wie das kantische „Ding an sich“ für den Menschen nicht einsichtig ist. Das Sein entzieht sich bei Heidegger dem Dasein immer schon in die Verborgenheit und wird ihm immer erst im entbergenden Hervorbringen ersichtlich. Doch da das Entbergen ein Geschick ist und somit stets auch nur ein geschichtlich-kontingentes Entbergen, besteht jederzeit „die Gefahr, daß der Mensch sich am Unverborgenen versieht und es mißdeutet.“¹¹⁴

Das neuzeitliche Geschick des Ge-stells zeichnet sich nun dadurch aus, dass es den Menschen dazu verleitet, im eingleisigen, rechnenden Denken den Zugang zu jeglichen anderen Formen des Entbergens zu verschließen. Sofern das Ge-stell den Menschen dazu verleitet im Bestellen der Welt als Bestand sogar sich selbst im Sinne des Bestandes, also als passiv wahrnehmendes, eben nicht entbergendes Seiendes zu vernehmen, „ist es die höchste Gefahr.“¹¹⁵ In Bezug auf die Objektwelt birgt das Ge-stell dann die Gefahr, die Dinge aus ihren weltlichen Bezügen herauszulösen. Das wissenschaftliche Vorstellen gibt „den mit Wein gefüllten Krug [preis, um] an seine Stelle einen Hohlraum zu setzen, in dem sich Flüssigkeit ausbreitet“¹¹⁶ Das eingleisige Denken ist nicht mehr in der Lage, die Dinghaftigkeit des Dinges, sein Wesen, zu erkennen. Dies bedürfte eines wesentlichen An-denkens an die Weltbezüge „naturhafter, technisch-pragmatischer, sozialer und kultisch-religiöser Art“¹¹⁷ die sich im Ding versammeln. Ohne das Dingen der Dinge verschwindet darüber hinaus aber auch die Welt selbst, dessen Weltlichkeit ja eben aus den Bezügen des Dings besteht.¹¹⁸ Schließlich verliert dann sogar das Dasein als In-der-Welt-Sein das „in-der-Welt“ bzw. sein „Da“ – seinen eigentlichen Bezug zum Sein. Der Mensch verfällt in die Seinsvergessenheit.

Das Rettende liegt nun in ebendieser Gefahr der Entweltlichung der Welt durch das Ge-stell. Denn erst von der Gefahr ergriffen, „erkennen wir, wie im Bestellen des Bestandes die Wahrheit des Seins als Welt verweigert bleibt“.¹¹⁹ Erst wenn wir einer entweltlichten Welt gegenüberstehen, kommen wir zur Erkenntnis des Bedenklichsten, nämlich dem, „daß wir noch

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Martin Heidegger, „Das Ding“, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1967, S. 37-55.

¹¹⁷ Andreas Luckner, „Heideggers Dinge“, in: Hans Friesen et al. (Hrsg.), *Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie*, München 2012, S. 99-109, hier S. 108.

¹¹⁸ Vgl. Heidegger, *Das Ding*, S. 53: „Das Ding dingt Welt“.

¹¹⁹ Martin Heidegger, „Die Kehre“, in: *Die Technik und die Kehre*, Stuttgart 2011, S. 37-47, hier S. 45.

nicht Denken“¹²⁰. Die Gefahr erst bringt den Menschen dazu, sich die rettende Frage zu stellen: „Wie müssen wir denken?“¹²¹ Doch dies meint nichts anderes als die Frage, wie der Mensch zu einer Sprache kommen kann, die ihn wieder in eine engere Entsprechung zum Sein bringt. Denn die Sprache geht dem Denken stets voraus und „das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.“¹²²

4. Horkheimer und Heidegger im Vergleich

Wie schon teilweise im obigen angedeutet wurde, sind die Parallelen zwischen Horkheimers Vernunftkritik und der Technikkritik Heideggers unübersehbar. Es bleibt aber noch die Frage offen, inwiefern es sich dabei um bloße Akzidenzien handelt oder, ob beide Ansätze zumindest in Teilen sinnvoll aufeinander bezogen werden können. Im Folgenden soll daher zunächst gezielt auf einige grundlegende Gemeinsamkeiten der Theorien eingegangen werden, um daraufhin ihre gegenseitige Abgrenzung zu relativieren.

4.1 Gemeinsamkeiten

Die offensichtlichste Gemeinsamkeit ist ein Unbehagen hinsichtlich der Vorherrschaft von Technik und Wissenschaft in der Neuzeit. Horkheimer und Heidegger sehen beide, in dem durch die cartesianische Geometrie geformten, neuzeitlichen Weltbild einen fundamentalen Bruch im Denken; von einem wesentlichen zu einem rechnenden. Der moderne Mensch verliert sonach vermehrt den Bezug zur Natur, indem er die Objektwelt auf ein Koordinatensystem raum-zeitlicher Bezugspunkte reduziert. Dieser Wesensverlust manifestiert sich laut beiden Kritikern im modernen Szientivismus. Mit dem Beginn der Moderne verlässt die Wissenschaft die Philosophie, um auf dem gewissenhaften Boden der experimentellen Physik fortzuschreiten. In ihrer Abkehr verlor die Wissenschaft aber eben das, was ihr die Philosophie zuvor zu bieten versuchte: Die Begründung ihrer eigenen Methode und Weltanschauung. Ohne die Philosophie verkommt die Wissenschaft zu einem zirkulären Betrieb, wobei die wesentliche Reflexion in der Arbeitsteilung unter geht. Darüber hinaus setzt sich die Wissenschaft nicht nur von der Philosophie ab, sondern auch über diese hinaus. Die

¹²⁰ Heidegger, *Was heisst denken?*, S. 3.

¹²¹ Heidegger, *Die Kehre*, S. 40 [Hervorhebung im Original].

¹²² Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, S. 36.

vermeintliche Rettung der Philosophie in ihre formal-logische Sprachanalytik durch Frege, Wittgenstein und ihre Gefährten entpuppt sich dabei als Vollendung des Wandels vom wesentlichen zum rechnenden Denken. Die Vernunft- und Technikkritik lassen sich vor diesem Hintergrund beide als ein Aufruf zu mehr philosophischer Besinnung in den Wissenschaften, statt vermehrter Verwissenschaftlichung in der Philosophie, lesen.

Darüber hinaus fassen sowohl Heidegger als auch Horkheimer die diagnostizierten Pathologien des Denkens als eine geschichtliche Entfernung von einem Ursprung auf, obgleich der Begriff der „Ursprünglichkeit“ bei beiden unterschiedlich gebraucht wird.

Horkheimer verwendet den Begriff kaum. Allerdings lässt sich die Ursprünglichkeit in der Vernunftkritik als ein im Gegensatz zur Verdinglichung stehender Wesensbegriff auffassen. Die historisch ursprüngliche objektive Vernunft wird selbst als Verfehlung der Wahrheit im Dogmatismus kritisiert. Eine Rückbesinnung auf Ursprünglichkeit meint demnach viel mehr eine Besinnung auf ein Denken, das dem Wesen des Menschen gerecht wird, indem es die Hypostasierung von Geist oder Natur unterlässt.

Auf der anderen Seite verwendet Heidegger den Begriff der Ursprünglichkeit des Öfteren historisch und verweist dabei auf das griechische Denken oder genauer, die griechische Sprache. Diese stand noch in einer direkten Ent-sprechung zum Sein; etwas, dass im Laufe der Geschichte und im Wandel der Sprachen dem Menschen abhanden kam. Heidegger ist diesbezüglich einem historischen Ursprung weitaus gutmütiger gestimmt, was sich auch in seiner Hervorhebung des positiven Charakters einer „Destruktion der Geschichte der Ontologie“¹²³ zeigt. Allerdings lassen sich vor allem beim späten Heidegger vermehrt kritische Bemerkungen auch über die sokratischen Philosophen finden.¹²⁴ Die Seinsvergessenheit ist dabei eine Begleiterscheinung der gesamten Geschichte des abendländischen Denkens und entsprang nicht erst den Übersetzungen des griechischen ins lateinische. Ursprünglichkeit ist in Heideggers Technikkritik deshalb ebenfalls primär geschichtlich, nicht historisch zu denken. Noch stärker aber konvergieren beide Denker hinsichtlich der Bestimmung des Wandels. Die Entfernung vom Ursprung wird dabei als Entfremdung des Menschen von sich selbst aufgefasst. Bei Horkheimer findet dies seinen Ausdruck in der Verdinglichung des Menschen und bei Heidegger im Bestellen des Menschen als Bestand.

¹²³ Heidegger, *Sein und Zeit*, §6.

¹²⁴ Vgl. Schüssler, *Machenschaft und Gestell. Heideggers zweifache Auslegung der Technik*, S. 66-75.

Des Weiteren sind beide Ansätze entschieden nicht an einem naiven „Zurück-zur-Vergangenheit-Denken“ interessiert. Für Horkheimer kann „der Prozeß der Entwicklung von Ideen [...] nicht willkürlich in einen gegebenen Augenblick rückgängig gemacht werden.“¹²⁵ Dementsprechend war auch der „Übergang von der objektiven zur subjektiven Vernunft [...] ein notwendiger historischer Prozeß.“¹²⁶ Gleichsam können wir, für Heidegger, „weder zu diesem [dem griechischen] Wesen der Sprache jemals zurückkehren, noch können wir es einfach übernehmen.“¹²⁷

Beide fundieren also ihre Kritik in einem geschichtlichen Wandel von einem, mehr oder weniger selbst schon problematischen, historischen Ursprung zu einer umso problematischeren Neuzeit. Das Zurückzugewinnen der historischen Ursprünglichkeit kann und soll dabei entschieden nicht das Ziel sein, wenngleich eine Rückbesinnung auf diese aufschlussreich für die Bildung eines wesentlichen Denkens sein kann.

Schließlich stimmen sich Heidegger und Horkheimer in der Verlagerung ihrer Hoffnung in die Kunst und Sprache jenseits der eigenen Gegenwart überein. Für Horkheimer ist es klar, dass unter den Verhältnissen seiner Zeit die Einsicht in das Wahre unvermeidlich versperrt ist. Überhaupt bleibt ja, wie Horkheimer selbst schreibt, in der Negativität der kritischen Theorie nur noch die Rettung relativer Wahrheiten als Möglichkeit der Erkenntnis bestehen. Nichtsdestotrotz besteht noch eine Hoffnung, ebendiese relativen Wahrheiten zu retten. Inwiefern diese Hoffnung in einer „empfindlicheren“ Sprache liegt, wurde oben bereits expliziert. Darüber hinaus spielt aber auch die Kunst eine entscheidende Rolle. „Kunst, Literatur und Philosophie“ kommt gleichsam die Aufgabe zu, „die Bedeutung der Dinge und des Lebens auszudrücken.“¹²⁸ So drückt beispielsweise Aldous Huxleys Roman *Brave New World* den, aus der Formalisierung hervorgehenden, Umschwung der Vernunft zur Dummheit in seiner negativen Utopie unbezweifelbar aus.¹²⁹ Besonders Kunst und Literatur haben das Vermögen Utopien, also den *ou topos*, den nicht Ort, zu errichten und stehen somit in einer ausgeprägten Beziehung zum negativen Moment kritischer Theorie.

¹²⁵ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 78.

¹²⁶ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 140.

¹²⁷ Heidegger, *Was ist das – die Philosophie*, S. 29.

¹²⁸ Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 112.

¹²⁹ Vgl. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 72f.

Für Heidegger ist die Einsicht des Wahren im Zeitalter des Ge-stells ebenso versperrt. Der späte Heidegger erkennt in seiner Abkehr an das Unternehmen von Sein und Zeit, den Sinn von Sein allgemein zu bestimmen, dass die Erkenntnis des Menschen immer schon durch das spezifische Geschick seiner Zeit bestimmt ist. Wie bei Horkheimer liegt der Weg zu einer Annäherung an das Wahre dabei in der Sprache und der Kunst. Die Kunst, und das ist bei Heidegger insbesondere die Dichtung, beansprucht eine eigene Art des Entbergens. Diese nennt Heidegger die Schönheit. Somit hat die Kunst für Heidegger das Potenzial, dem Menschen die Erfahrung über etwas zu geben, das er selbst noch gar nicht erlebt hat oder erleben kann und eröffnet ihm dabei neue Horizonte sowie Stimmungen. Sie entbirgt das Seiende, indem sie durch die Beschreibung das „Unsichtbare in das erscheinendste Scheinen“¹³⁰ bringt.

Bei beiden Denkern liegt das Erkenntnispotenzial der Kunst in ihrem Vermögen, das Unwirkliche wirklich zu machen.

4.2 Gegenseitige Kritik

Heidegger und Horkheimer konvergieren also stark hinsichtlich ihrer Kritik neuzeitlich-mathematischen Denkens, ihrem geschichtlichen Ansatz und der Hervorhebung von Sprache und Kunst. Doch wie lautet dann, kurzgefasst, die gegenseitige Kritik des anderen?

Horkheimer scheint Heidegger unter der Kritik moderner Neoontologien anzugreifen. Heidegger versuche, wie die Neuthomisten, veraltete Absoluta wiederherzustellen oder erhebe zumindest den Anspruch, solche Absoluta setzen zu können. Ganz gleich, ob das Wahre im Falschen sowieso nicht ersichtlich ist. Seine Philosophie wird im Neoontologie-Vorwurf Horkheimers letztlich als affirmativ-positiv gebrandmarkt und damit jeglicher Vereinbarkeit mit der negativen kritischen Theorie beraubt. Als Neoontologie setze Heidegger eine historische Ursprünglichkeit an die Stelle der Wahrheit und verwechsle damit den historischen mit dem Wesensursprung. Letztlich ver falle die Heidegger'sche Philosophie ebenso einem romantischen und antiintellektualistischen Schrei „zurück zur Natur“ wie die anderen Neoontologien seiner Zeit.

¹³⁰ Heidegger, *Was heisst denken?*, S. 8f.

Auf der anderen Seite kritisierte Heidegger die Frankfurter Schule hauptsächlich durch sein Schweigen. Allerdings kritisiert er die Dialektik beispielsweise in „Was heisst denken?“, als der unauflösbaren Beziehung von Menschenwesen und Sein inadäquat. Für Heidegger liegt in einem Glied der Beziehung immer schon das Verhältnis zum anderen. Eines ohne das andere zu denken ist für ihn sinnlos. Diese Beziehung verstattet für ihn

„in keiner Weise ein dialektisches Manöver, das ein Beziehungsglied gegen das andere ausspielt. Dieser Sachverhalt, daß hier alle Dialektik nicht nur scheitert, sondern daß hier gar kein Ort mehr bleibt für ein Scheitern dieser Art, das ist wohl das Anstößigste, was die heutigen Vorstellungsgewohnheiten und die Akrobatenkünste ihres leeren Scharfsinns aus der Fassung bringt.“¹³¹

Heidegger argumentiert, dass sich jedes Denken immer schon innerhalb des Ganzen von Mensch und Sein bewegt. Horkheimer wie der Rest der dialektischen Frankfurter Schule laufe also schon in ihrer Methodologie falsch, welche dem Verhältnis zwischen Mensch und Sein nicht gerecht werden könne und daher auch kein Denken im strengen Sinn sei.

Beide Kritiken scheinen allerdings mehr die jeweils konsequente Ignoranz gegenüber der anderen Theorie zu zeigen, als diese tatsächlich in ihrem Kern zu treffen.

Zum einen bewegt sich die Dialektik Horkheimers gezielt nicht nur zwischen den verschiedenen Gliedern, sondern analysiert diese immer im Verhältnisganzen. Was Heidegger die Beziehung zwischen Menschenwesen und Sein nennt, findet sich bei Horkheimer als Subjekt-Objekt-Relation oder Verhältnis von Geist und Natur wieder. Bezüglich Geist und Natur merkt Horkheimer an, dass eine Definition der Begriffe unvermeidlich heißt

„entweder ihren Dualismus oder ihre Einheit und die eine oder den anderen als ein Letztes [zu] setzen, [...] während in Wahrheit diese beiden fundamentalen philosophischen Kategorien unauflöslich miteinander verbunden sind.“¹³²

Heideggers Kritik, die Dialektik sei nicht in der Lage, das Ganze zu erblicken, läuft also zumindest in Bezug auf Horkheimer, ins Leere.

Ebenso scheint Horkheimers Kritik der Neoontologien Heideggers Fundamentalontologie nicht adäquat zu fassen. Selbst der wesentlich affirmativere Ansatz hinter Sein und Zeit lässt

¹³¹ Heidegger, *Was heisst denken?*, S. 74.

¹³² Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 170.

sich schwer mit dieser Kritik in Verbindung setzen und die spätere Technikkritik umso weniger. Schon in *Sein und Zeit* wird klar, dass Heideggers Philosophie viel mehr die Ausarbeitung einer hinterfragenden Methodologie als eine affirmative Ausarbeitung von Absoluta verkörpert. Heidegger schreibt in „*Sein und Zeit*“, dass Ontologie nur als Phänomenologie möglich ist und Phänomenologie letztlich Hermeneutik als Analytik der Existenz.¹³³ Im späteren Denken Heideggers, in dem dann das Fragen zur „Frömmigkeit des Denkens“ erhoben wird, wird dies noch verstärkt. Heidegger gesteht ein den anfänglich noch teils affirmativen Anspruch, das Sein des Seins allgemein zu bestimmen, nicht einlösen zu können. Stattdessen erhält seine Philosophie in der Kehre sogar einen gewissen negativen Moment. Mit der Methodik des Er- und Befragens versucht er sich tastend der Verborgenheit zu nähern, wenngleich mit dem Hintergedanken, dass die Erkenntnis zwangsläufig auf die Unverborgenheit beschränkt bleibt. Heidegger setzt somit auch keine Absoluta im Sinne einer abgeschlossenen Ontologie. Seine Erkenntnisse sind vielmehr Wegmarken zur Orientierung auf verschiedenen Wegen zum Wahren, welches sich in der Annäherung gleichsam entzieht.

5. Fazit

Horkheimers *Kritik der instrumentellen Vernunft* und Heideggers Technikkritik sind unweigerlich in zwei verschiedenen Dimensionen fundiert. Allerdings scheint eine unüberbrückbare Abgrenzung beider Theorien, welche auf der Unterscheidung zwischen negativen und positiven Wesenskernen aufbaut, nicht nur vereinfacht, sondern auch unfruchtbar. Horkheimers Theorie ist eine sozialphilosophische Kapitalismuskritik und Heideggers Denken speist sich aus einer phänomenologisch-hermeneutischen Ontologie. Doch beide problematisieren moderne Pathologien des Denkens und die menschliche Naturbeherrschung als Produkt des neuzeitlich-cartesischen Weltbildes in einer mehr oder weniger negativen Haltung.

Für Heidegger ist die Neuzeit durch das Geschick des Ge-stells dahingehend geprägt, die Dinge und somit auch die Welt aus ihrem eigentlichen Sinngefüge herauszulösen. Der Mensch bestellt sich letztlich selbst als Bestand und geriet so in die höchste Gefahr, sein Erkenntnisvermögen über die mathematische Richtigkeit hinaus zu verlieren. Nichtsdestotrotz sieht dieser sich

¹³³ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 35-38.

gleichzeitig als Herrscher über die Umwelt und verformt diese ununterbrochen, indem er sie als bloßen Energiespeicher bestellt und verwertet.

Horkheimers Kritik fußt in einer materiellen Analyse der Neuzeit, die allerdings in der *Kritik zu reinen Vernunft* weitestgehend in dem Hintergrund steht. Er hebt dabei ebenso wie Heidegger eine neuzeitliche Verformung des menschlichen Verstandes hervor, die auf der Vorherrschaft technisch-mathematischer Formallogik beruht. Durch den Verlust des wesentlichen Denkens kommt es schließlich auch bei Horkheimer zu einer, der Natur nicht gerecht werdenden, Naturbeherrschung. Heidegger spricht hier zwar davon, dass das Ding verloren geht, während Horkheimer die allgegenwärtige Verdinglichung der Objektwelt und Subjekts kritisiert, dennoch meinen beide eigentlich das gleiche: die Reduktion der Welt auf bloßes Vorhandenes, dass dem Menschen zur industriellen Verarbeitung bereitsteht.

Dabei tut sich der soziologische Ansatz Horkheimers schwer, metaphysische und erkenntnistheoretische Fragen adäquat zu fassen, wobei Heideggers Ansatz Schwierigkeiten mit der Beantwortung von normativen und soziologischen Problemen aufweist. Eine Verbindung beider Ansätze scheint mir daher sinnvoll und gewinnbringend für das politische Denken. So können unter Bezug auf Horkheimers Theorie die immanenten Strukturen einer Gesellschaft tiefgreifend kritisiert und Fragen praktischer Philosophie gezielt angegangen werden. Gleichzeitig bietet das Gedankengerüst Heideggers einen Ansatz, um die metaphysischen und epistemologischen Grundzüge einer Gesellschaft zu reflektieren sowie zu einem wesentlicheren Denken im politischen Diskurs anzuregen.

6. Ausblick: Ökologie

Anschließend an das Fazit soll nun noch in einem letzten Schritt, anhand der Ökologie, verdeutlicht werden, inwiefern eine Verbindung von Horkheimers Vernunft- und Heidegger Technikkritik einen sinnvollen Bezugsraum für politisches Denken darbieten kann. Dabei sollen lediglich einige Gedankenanstöße zu aktuellen Ökologiedebatten herausgestellt werden.

Akzeptiert man die Prämisse, dass Heideggers und Horkheimers Theorien überhaupt sinnvoll aufeinander bezogen werden können, obgleich sie in verschiedenen Wesensbereichen liegen, eröffnen sich dem politischen Denken stets gleich zwei Analyseräume. In Bezug auf die Ökologie lässt sich dann sowohl die Frage stellen, inwiefern die spezifisch materiellen

Verhältnisse unserer kapitalistischen Gesellschaft einem konsequenten Klimaschutz im Wege stehen, als auch, ob überhaupt die Form unseres technisch bestimmten Denkens eine wesentliche Besinnung auf die Ökologie zulässt.

Aktuelle Ökologiedebatten bewegen sich meist zwischen den Polen einer romantischen Rückkehr-zur-Natur-Bewegung und einem technologischen Innovationswahn, der die Rettung durch schlicht mehr Naturbeherrschung (und letzten Endes die Auswanderung auf den Mars) fordert. Beide Pole entspringen dabei in ihrem Kern dem technisch-mathematischen Denken. Beide beruhen, wie Horkheimer zeigt, auf einer Zweck-Mittel-Rationalität, die dazu anspornt, heideggerisch gedacht, mehr zu handeln¹³⁴ und weniger zu denken.

Scott Hamilton zeigt diesbezüglich in seinem Aufsatz „Action, Technology, and the Homogenisation of Place: Why Climate Change is Antithetical to Political Action“¹³⁵, inwiefern die globalen Zirkulationsmodelle des IPCC Ausdruck des technisch-mathematischen Denkens im Ge-stell sind. Die wissenschaftlichen Berechnungen exakter Gradzahlen als Schwellwerte zwischen Klimaschutz und -katastrophe, welche den aktuellen Klimadiskurs maßgeblich bestimmen, sind dabei keineswegs falsch. Im Gegenteil wäre eine Ökologie ohne die richtigen Erkenntnisse der Naturwissenschaft heutzutage undenkbar. Allerdings sind die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse der Ökologie trotzdem Ausprägungen eines eingleisigen Denkens über eine entweltlichte Welt. Die hegemoniale Stellung mathematischer Naturberechnung in den Ökologiedebatten birgt die Gefahr, das Denken über den Wesensbezug von Mensch und Natur an die bloße Kalkulation abzutreten. Charles Taylor hebt dementsprechend das Potenzial Heideggers Technikkritik hervor, „die Basis einer ökologischen Politik [zu] bilden, die auf etwas Tieferes baut als auf die instrumentelle Kalkulation der Bedingungen unseres Überlebens“.¹³⁶

¹³⁴ Das heißt keine Verneinung der Dringlichkeit des Handelns mit sich ziehen *muss*. Allerdings läuft ein naives Handeln ohne Denken Gefahr die Situation sogar zu verschlimmern.

¹³⁵ Scott Hamilton, Action, Technology, and the Homogenisation of Place: Why Climate Change is Antithetical to Political Action, in: Globalizations, Jg. 13/2016, Heft 1, S. 62-77.

¹³⁶ Charles Taylor, „Heidegger, Sprache und Ökologie“, in: Paula Sörensen & Nikolai Münch (Hrsg.), *Politische Theorie und das Denken Heideggers*, Bielefeld 2013, S. 191-224, hier S. 222. Am Primat des Überlebens lässt sich ebenfalls aus materieller Sicht anschließen: „Das Überleben ist vergleichbar mit dem Primat der Lösung der Magenfrage und damit der Ökonomie und des Fortschritts der Produktivkräfte.“ (Hans-Martin Schönherr, *Die Technik und die Schwäche. Ökologie nach Nietzsche, Heidegger und dem „schwachen“ Denken*, Wien 1989 S. 100.

Ebenso stellt sich aus Horkheimers Perspektive die Frage, ob Klimaschutz und Spätkapitalismus überhaupt miteinander verträglich sind. Der Warencharakter der Dinge, welcher sowohl die Natur als auch den Menschen verdinglicht, stellt eine Ökologie, die sich diesem nicht bewusst wird, vor fundamentale Probleme. Hans-Martin Schönherr schreibt bezüglich der Verflechtung von Ökonomie und Ökologie:

„Wissenschaftliche Wahrheit ist nicht in dem Dienst der Ökologie zu stellen ohne den grundsätzlichen Zusammenhang zum Reichtum. Ökologie heißt dann eben nicht bloß Frieden mit der Natur, sondern vor allem Frieden mit dem Reichtum“¹³⁷

Der Versuch, in Sinne industriellen Fortschreitens, die Menschheit aus der Klimaproblematik „herauszuerfinden“, führt lediglich zu einer Vertiefung der Natur- und Selbstbeherrschung, die unsere Gesellschaft überhaupt erst in ihre aktuelle Lage versetzt hat. Die Ökologie muss sich von den Zwängen industriell geformten Denkens befreien, um überhaupt eine Ökologie im strengen Sinn zu sein:

„Ökologie, die mehr sein will als Krisenmanagement der Industriegesellschaft, kann sich nicht mit der Hoffnung zufrieden geben, daß die technisch verursachten Schäden auch technisch wieder behoben werden können. [...] Es ist schlicht eine unbegründete Hoffnung, daß der technologische und wirtschaftliche Fortschritt die Schäden, die er verursacht, auch wieder beheben wird.“¹³⁸

Die Ökologie kann also sowohl von Heidegger als auch Horkheimer lernen. Sich bloß auf einen der beiden zu stützen, lässt zwangsläufig das halbe Bild außer Sicht. Heideggers Technikkritik gibt der Ökologiedebatte die notwendige Tiefe wesentlichen Denkens an die Hand, um zu einem Diskurs über das Verhältnis zwischen Mensch und Natur Perspektive anzuregen. Horkheimers weitaus immanenterer Ansatz gibt dabei die spezifisch-ökonomischen Strukturen moderner (westlicher) Gesellschaften frei, von denen sich die Ökologie lösen muss, wenn sie die Souveränität, die sie zu beanspruchen versucht, auch wirklich einlösen will.

¹³⁷ Schönherr, *Die Technik und die Schwäche*, S. 96.

¹³⁸ Schönherr, *Die Technik und die Schwäche*, S. 104.

7. Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

- Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate (Anmerkungen für eine Untersuchung)“, in: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*, VSA: Hamburg 1977, S. 108-153.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, Ursula Wolf (Übers. & Hrsg.), 8. Aufl., Rowohlt: Reinbek bei Hamburg 2020.
- Aristoteles: *Aristoteles' Physik. Vorlesung über Natur*, Hans Günter Zekl (Übers. & Hrsg.), 2 Bde., Meiner: Hamburg 1987-88.
- Feyerabend, Paul: „Theoreticians, Artists and Artisans“, in: *Leonardo*, Jg. 29/1996, Heft 1, S. 23-28.
- Heidegger, Martin: „Das Ding“, in: *Vorträge und Aufsätze*, 2. Bd., 3. Aufl., Neske: Pfullingen 1967, S. 37-55.
- Heidegger, Martin: „Vom Wesen der Wahrheit“, in: *Wegmarken*, Klostermann: Frankfurt a. M. 1967, S. 73-97.
- Heidegger, Martin: *Was heisst denken?*, 3. Aufl., Niemeyer: Tübingen 1971.
- Heidegger, Martin: *Was ist das – die Philosophie?*, 9. Aufl., Neske: Pfullingen 1988.
- Heidegger, Martin: „Die Zeit des Weltbildes“, in: *Holzwege*, 8. Aufl., Klostermann: Frankfurt a. M. 2003, S. 75-113.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 19. Aufl., De Gruyter: Berlin 2006.
- Heidegger, Martin: „Die Frage nach der Technik“, in: *Die Technik und die Kehre*, Klett-Cotta: Stuttgart 2011, S. 5-36.
- Heidegger, Martin: „Die Kehre“, in: *Die Technik und die Kehre*, Klett-Cotta: Stuttgart 2011, S. 37-47.
- Horkheimer, Max: „Traditionelle und kritische Theorie“, in: *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Fischer: Frankfurt a. M. 1970, S. 12-56.
- Horkheimer, Max: „Nachtrag“, in: *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Fischer: Frankfurt a. M. 1970, S. 57-64.
- Horkheimer, Max: „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“, in: Alfred Schmidt (Hrsg.), *Gesammelte Schriften Band 6. <Zur Kritik der instrumentellen Vernunft> und <Notizen 1949-1969>*, Fischer: München 2008, S. 21-186.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, J. H. v. Kirchmann (Hrsg.), Heimann: Berlin 1870.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Raymund Schmidt (Hrsg.), 2., durchges., um ein Namensreg. verm. Aufl. der 3. Neubearb., Meiner: Hamburg 1930.
- Platon: *Symposion. Gastmahl*, Barbara Zehnppennig (Hrsg. & Übers.), Meiner: Hamburg 2012.
- Schönherr, Hans-Martin: *Die Technik und die Schwäche. Ökologie nach Nietzsche, Heidegger und dem „schwachen“ Denken*, Passagen-Verl.: Wien 1989.

- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5. Aufl., Routledge: London 1951.
- Wittgenstein, Ludwig: *On certainty. Über Gewissheit*, G. E. M. Anscombe (Hrsg.), Denis Paul (Übers.), Arion: San Francisco 1991.
- Quine, W. V.: „On what there is“, in: *From a logical point of view. Nine logico-philosophical essays*, 2. Aufl., Harvard: Cambridge Mass. 1964, S. 1-19.

Sekundärliteratur:

- Aichele, Alexander: „Natur – Technik – Ding. Heideggers aristotelische Dynamik“, in: Hans Friesen, Christian Lotz, Jakob Meier, Markus Wolf (Hrsg.), *Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie [Beiträge einer Tagung an der Brandenburgischen Technischen Universität Cottbus im Sommer 2011]*, Fink: München 2012, 127-139.
- Hamilton, Scott: „Action, Technology, and the Homogenisation of Place. Why Climate Change is Antithetical to Political Action“, in: *Globalizations*, Jg. 13/2016, Heft 1, S. 62-77.
- Garbrecht, Oliver: *Rationalitätskritik der Moderne. Adorno und Heidegger*, Herbert Utz: München 2002.
- Luckner, „Heideggers Dinge“, in: Hans Friesen et al. (Hrsg.), *Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie*, München 2012, S. 99-109.
- Reckwitz, Andreas: „Die Politik der Moderne aus kulturtheoretischer Perspektive. Vorpolitische Sinnhorizonte des Politischen, symbolische Antagonismen und das Regime der Gouvernamentalität“, in: Birgit Schwelling (Hrsg.), *Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft. Theorien, Methoden, Problemstellungen*, Springer VS: Wiesbaden 2004, S. 33-56.
- Schüssler, Ingeborg: „Machenschaft und Gestell. Heideggers zweifache Auslegung der Technik“, in: Hans Friesen, Christian Lotz, Jakob Meier, Markus Wolf (Hrsg.), *Ding und Verdinglichung. Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie [Beiträge einer Tagung an der Brandenburgischen Technischen Universität Cottbus im Sommer 2011]*, Fink: München 2012, S. 65-98.
- Taylor, Charles: „Heidegger, Sprache und Ökologie“, in: Paula Sörensen, Nikolai Münch (Hrsg.), *Politische Theorie und das Denken Heideggers*, transcript: Bielefeld 2013, S. 191-224.