

Karl-Siegbert Rehberg

Theodor W. Adorno und Arnold Gehlen: Politische Gegensätze und kulturkritisches Einverständnis*

I. Zweierlei Leiden an der Gesellschaft

Das Verhältnis zweier politisch und von ihrer Wissenschaftskonzeption her widerstreitender Philosophen und Soziologen, nämlich von Theodor W. Adorno und Arnold Gehlen, wird hier dargestellt unter Einbeziehung ihrer vielbeachteten Rundfunkdiskussionen und mit Rückgriff auch auf die von beiden zwischen 1960 bis 1969 ausgetauschten Briefe. Es mögen dies auch Materialien zu einem Theorievergleich sein.

Gehlen wie auch Adorno standen mit einem, aus verschiedenen Quellen gespeisten, skeptischen Blick der bundesrepublikanischen Gesellschaft wie auch weit darüberhinausgehend den allgemeinen kulturellen und politischen Entwicklungen in der Moderne gegenüber. Dabei wurde das Denken beider von erlebten Katastrophen geprägt.

Gehlen, der eine Krise des Bürgertums schon in der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert sah, litt noch im Alter darunter, dass das deutsche

* Herzlich danke ich Carolin Thiele für Ihre Mitarbeit beim Verfassen dieses Aufsatzes und Stefano Marino für sein geduldiges und kontinuierliches Interesse an meinen Gedanken zu dem Verhältnis Adornos und Gehlens e Bettina Hasskamp-Böhmer per il suo miglioramento attento di molti dettagli del testo. Vgl. auch die englische Version dieses Aufsatzes: Rehberg 2021.

Abkürzungen: [MN] = Wissenschaftlicher Nachlass Arnold Gehlens im Deutschen Literaturarchiv Marbach; UAL = Universitätsarchiv Leipzig.

GS = Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp: GS 10.1 und 10.2 = Kulturkritik und Gesellschaft; GS 16: Musikalische Schriften I-III.

GA = Arnold Gehlen Gesamtausgabe. Hg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a.M.: Klostermann seit 1978: GA1 = Philosophische Schriften I (1925-1933). Hg. v. Lothar Samson. 1978; GA2 = Philosophische Schriften II (1933-1938). Hg. v. Lothar Samson. 1980; GA3 = Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkrit. Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940. Hg. v. Karl-Siegbert Rehberg. 1993; GA4 = Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Hg. v. Karl-Siegbert Rehberg. 1983; GA6 = Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Hg. v. v. Karl-Siegbert Rehberg. 2004; GA7 = Einblicke. Hg. v. Karl-Siegbert Rehberg. 1978; GA9: Zeit-Bilder und weitere kunstsoziologische Schriften. Hg. v. Karl-Siegbert Rehberg, Matthes Blank und Hans Schilling.

Kaiserreich noch nicht einmal ein halbes Jahrhundert lang existiert hatte. Der bedingungslosen Kapitulation im I. Weltkrieg folgten 1919 der Versailler Vertrag und die von großen Teilen der Eliten missachtete Weimarer Republik sowie schließlich 1923 die Inflation in Deutschland und im Jahre 1929 – wie eine ökonomische Besiegelung der neuen Ordnung erscheinend – die Weltwirtschaftskrise. Übrigens machte er diesen weltweit wirkenden Zusammenbruch der Wirtschaft auch für das Scheitern der Weimarer Republik mitverantwortlich, wenn er schrieb, diese habe es furchtbar bezahlt, dass sie einen großen Teil ihres moralischen Kredites seit der Inflation eingebüßt habe (1978/1956, S. 122.).

Gehlens Unsicherheitsgefühle wurden verstärkt durch die wiederholt von ihm erwähnte Zumutung, schließlich in vier unterschiedlichen Staatsformen gelebt haben zu müssen. Am 11.5.1972 [MN] schrieb er an Hans Ryffel: „Ist man Deutscher [...] hat man vier Staatsformen mit vier Ethiken erlebt, so ist es ganz unmöglich, von dem Ruin des Glaubhaften zu abstrahieren“, weshalb er in seinem großen biographischen Fernseh-Interview (Gumnior/Wolff 1974) bekannte: „Aus diesen Erfahrungen heraus bin ich ein entschiedener Verfechter der Gültigkeit von Institutionen geworden“.

Es war allerdings vor allem die zweite, mit der Auflösung des Deutschen Reiches im Jahre 1945 verbundene, bedingungslose Kapitulation, welche Gehlen als besonders katastrophisch empfand. Er verglich sie mit der Niederlage Athens nach den Peloponnesischen Kriegen im Jahre 404 v. Chr. (vgl. Rehberg 1992b, S. 90f.) und leitete daraus die Unmaßgeblichkeit der deutschen Nachkriegsstaatlichkeit ab und daraus wiederum die Herrschaft der Intellektuellen (d.h. von „Menschen, die ihrem Verstande nicht gewachsen sind“ [Brief Gehlens an Joachim Günther v. 3.6.1972, [MN]]), die unter der Pax Americana so herrschten, wie die griechischen Philosophen nach der Eingliederung in das mazedonische Reich (vgl. Gehlen 2004/1969, S. 16 und 1978/1974, S. 289). Deutschland wurde zur Gesellschaft eines unrettbaren historischen Bruchs und für diese ältere Generation mehr noch: des ‚Gebrochenseins‘.

Daraus folgte für Gehlen – anders als für Adorno – eine Art stolzer Vereinsamung, die für ihn biographisch immer wieder bestätigt wurde durch das Erlebnis, bei möglichen Berufungen an die Universitäten in Heidelberg oder Bonn, ungerechterweise übergangen worden zu sein (vgl. Fn. 8). Allerdings wollte er nicht als „larmoyant“ erscheinen, wie er das an Carl Schmitt kritisierte, der sich im sauerländischen Plettenberg ein „San Casciano“¹ herbeiphantasierte. Gehlen („ich denke an nichts

¹ Es war *San Casciano* der Rückzugsort Niccolò Machiavellis nach dem Sturz der Regierung Soderini, in welcher er eine Art „Verteidigungsminister“ und manch anderes während der kurzen Phase der florentinischen Republik gewesen war.

Anderes“) hatte übrigens in einem Brief an Carl Schmitt vom 26.12.1942 [MN] früh bereits das schmachvolle Ende des „Tausendjährigen Reiches“ vorausgesehen, indem er von dessen „Kleistischem Ende“ sprach (Mehring 2007, S. 106; Rehberg 2013, S. 98).² Was die Bundesrepublik betrifft, sah Gehlen die von ihm betriebene Soziologie als „administrative Hilfswissenschaft“ (Gehlen 2004, S. 612 und Rehberg 1986). Er blieb ein neugieriger, aber distanzierter Analytiker der neuen Verhältnisse, auf die er sich jedoch nie in einer Weise eingelassen hat, wie das Helmut Schelsky, sein einstmaliger Schüler und einer der erfolgreichsten Soziologen im Nachkriegsdeutschland tat – der Grund für eine zunehmende Entfremdung zwischen beiden (vgl. Rehberg 2017).

Adornos Biographie war hingegen davon geprägt, dass er – wie auch die anderen Mitglieder des Institutes für Sozialforschung – durch das NS-Regime ins Exil gezwungen worden war. Das ist ein Zustand des Vergessenwerdens, denn „das Vorleben des Immigranten wird bekanntlich annulliert“ (Adorno 1969/1951, S. 52). Die Empfindung eines „beschädigten Lebens“ – wie er es im Untertitel seiner „Minima Moralia“ (1969/1951) formuliert hat – wurde zum Fundament seines Denkens. Gerade auch diese Sammlung von autobiographisch geprägten Aphorismen thematisiert das Zerbrechen der bürgerlichen Kultur auf vielfältige Weise. Bezogen auf die faschistischen Regimes notierte Adorno: „Was immer am Bürgerlichen einmal gut und anständig war, Unabhängigkeit, Beharrlichkeit, Vorausdenken, Umsicht, ist verdorben bis ins Innerste [...] Die Bürger leben fort wie Unheil drohende Gespenster“ (Adorno 1969/1951, S. 34-35). Auch hier ist also der Niedergang des Bildungsbürgertums und seiner Ideale ein Thema, wenngleich auch unter einem anderen Gesichtspunkt als der von Gehlen betonte, wenn Adorno etwa beklagte: „Mit der Familie zerging, während das System fortbesteht, nicht nur die wirksamste Agentur des Bürgertums, sondern der Widerstand, der das Individuum zwar unterdrückte, aber auch stärkte, wenn nicht gar hervorbrachte. Das Ende der Familie lähmt die Gegenkräfte“ (Adorno 1969/1951, S. 34-35 u. 17).

Adorno war mit Max Horkheimer als dem Direktor des Institutes für Sozialforschung 1950 aus dem amerikanischen Exil nach Deutschland zurückgekehrt. Das wurde von zwei der in den USA gebliebenen Mitglieder dieser Theoretikergruppe durchaus kritisiert, wie mir 1976 sowohl Herbert Marcuse als auch Leo Löwenthal, der zudem gekränkt war da-

² Mit diesem Sprachbild in einem Brief Gehlens an Carl Schmitt vom 26.12.1942 (Nachlass Carl Schmitt, Hauptstaatsarchiv Düsseldorf: RW 265-4676) spielte Gehlen auf die Selbsttötung Heinrich von Kleists an. Übrigens hatte Hermann Graf Keyserling in einem Tagebucheintrag schon am 6. 7.1933 in Paris notiert, Hitler sei ein „Selbstmördertyp“ [<https://www.projekt-gutenberg.org/kessler/tagebuch/chap016.html>].

rüber, dass ihm die Mitautorenschaft an der „Dialektik der Aufklärung“ verwehrt worden war (vgl. Horkheimer/Adorno 1969/1944, S. 7], berichtet wurde.

Die aus dem Exil Zurückgekehrten fanden sich oft einem Misstrauen ausgeliefert in einer feindlichen, zumindest distanzierten Atmosphäre, denn das Personal an den deutschen Universitäten war über diese Konkurrenz in vielen Fällen nicht erfreut. Andererseits waren die Zurückgekehrten gezwungen, in der unmittelbaren Nachkriegszeit mit ideologischen Akteuren aus dem gerade untergegangenen Nazi-Regime konfrontiert zu werden. Ein Beispiel für solche problematischen Begegnungen findet sich geschildert in Pinn/Nebelung 1989.

Es ist übrigens interessant, in welcher Weise das weit verbreitete „kommunikative Beschweigen“ nach 1945, wie der Philosoph Hermann Lübbe (2007) das genial genannt hat, nicht nur als Schutzschild von jenen benutzt wurde, die in Deutschland geblieben waren oder dort sogar – wie Arnold Gehlen³ – eine große Karriere gemacht hatten. Vielmehr wurde dieses Arrangement über das Nichtsprechen selbst von vielen der aus dem Exil Zurückgekehrten praktiziert. In der Universität funktionierte das dank einer formelhaften „Kollegialität“ unter den Professoren, durch welche alle wussten, was man besser nicht ansprechen sollte. In welchem Maße dies eine Unterdrückung der wahren Gefühle voraussetzte, zeigt mancher schriftliche Dialog zwischen Adorno und Horkheimer sehr deutlich. Auch misstraute Adorno in der unmittelbaren deutschen Nachkriegszeit durchaus der Attitüde des „Geistigen“, hinter dem er nicht selten ein Ausweichen vor der Verantwortung für Verbrechen im NS-Deutschland vermutete.

Für dieses „Beschweigen“ nach der vom Deutschen Reich selbst verschuldeten Katastrophe gab es vielfältige Belege. So konstatierte beispielsweise Gottfried Benn mit Blick auf Deutschland mitleidlos: „Die Substanz ist lädiert“ (Brief Gottfried Benns an Frank Maraun v. 10.9.1946. In: Ders. 1962, S. 72). Auch bei diesem Autor folgte angesichts des zur wuchtigen Schicksalhaftigkeit stilisierten Zusammenbruchs des Hitler-Regimes ein Verstummen nach der kurzzeitigen Identifikationsphase mit dem Nationalsozialismus (vgl. z.B. Benn 1989/1933). Das

³ Die akademische Karriere Gehlens begann mit der von der NS-Regierung in Dresden nicht gewollten und schließlich wegen des Beharrens der Leipziger Universität allenfalls geduldeten Berufung des 30jährigen Philosophen auf den Lehrstuhl seines Lehrers Hans Driesch (UAL). Trotz mancher besonders in der 1. Auflage von „Der Mensch“ (Gehlen 1988/1940) opportunistisch eingestreuter Begriffe und einer schrecklichen, vielleicht vor diesem Hintergrund zu verortenden Antrittsvorlesung (Gehlen 1980/1935) sowie einer nationalistischen und ordnungsfixierten Nähe zu den Versprechungen der vom Reichspräsidenten Hindenburg 1933 an Hitler übergebenen neuen Regierung wurde Gehlen doch kein „Nazi-Philosoph“.

waren zeittypische Empfindungen, denn die Niederlage wurde von den meisten Deutschen nicht als Befreiung erlebt⁴, sondern als historische Widerlegung Deutschlands im Grundsätzlichen. Was zur „Stunde Null“ erklärt wurde (vgl. Rehberg 1992a), lässt Deutschland aus der Geschichte fallen, eine zugleich traumatisierende und entlastende Konstruktion für die zwanghaft stillgestellte Zeit in den Trümmerlandschaften und für den Ausstieg aus dem Fluss der geschichtlichen Kontinuität. Der expressionistische Dichter Benn – dessen Werk für Gehlen zur Quelle vieler Inspirationen und Bestätigungen wurde – versuchte, dieser selbsterzeugten ‚Macht des Schicksals‘ mit stoischer Geste zu begegnen: „Du trittst zurück in den Schatten“ und es bleibt, „die auferlegten Dinge schweigend zu vollenden“ (Benn 1991/1947, S. 41).

Vor diesem Hintergrund nun war es überraschend, dass Adorno gerade mit Gehlen einen engen Kontakt entwickelte, der nicht nur zu einem umfangreichen Briefwechsel führte, sondern auch zu Besuchen des Ehepaars Adorno in Speyer (und umgekehrt Gehlens und seiner Frau in Frankfurt am Main). Gehlen hatte nach seiner großen philosophischen Karriere, zuerst in Leipzig, dann auf dem Kant-Lehrstuhl in Königsberg und schließlich bis zur 1945 verfügten Entlassung aller „reichsdeutschen Professoren“ in Wien merkwürdigerweise bereits 1947 und im Nachkriegsdeutschland als erster den Ruf auf einen soziologischen Lehrstuhl erhalten, in seinem Fall an die von der französischen Militärregierung in Speyer neu gegründete „École Supérieure d'Administration (der heutigen Deutschen Universität für Verwaltungswissenschaften). Das über Jahre stattfindende Gespräch zwischen Adorno und Gehlen basierte auf der in akademischen Kreisen damals gerne verwendeten Formel: von „Haus zu Haus“, welche einen engeren privaten Kontakt signalisieren sollte, während Horkheimer und umgekehrt auch Gehlen in misstrauischer Distanz zueinander blieben.

II. Dialoge zweier ‚öffentlicher Intellektueller‘

Aus diesen Kontakten entwickelten sich die fast immer von Adorno ausgehenden Rundfunkgespräche, in denen beide Kontrahenten ihre unterschiedliche Deutung der gesellschaftlichen Entwicklung ebenso zeigten, wie auch zahlreiche, auf den ersten Blick überraschende Übereinstimmungen.

⁴ Erst die Rede des Bundespräsidenten Richard v. Weizsäcker, der 1985 zum 40. Jahrestag der bedingungslosen Kapitulation des Deutschen Reiches den 8. Mai 1945 einen „Tag der Befreiung“ genannt hatte, traf den allgemeinen Konsens, war aber selbst dann noch keine Selbstverständlichkeit, sondern wurde als Beispiel mutiger Klarheit gelobt.

Exkurs: *Die vier öffentlichen Gespräche zwischen Adorno und Gehlen*

Erstes Gespräch: Diese von Gehlen vorgeschlagene Diskussion (Brief Gehlens an Adorno v. 11.8.1963 und Adornos an Gehlen vom 14.10. sowie 18.12.1963 [MN]) war dem Thema „*Was ist eigentlich Öffentlichkeit?*“ gewidmet (gesendet im Nachtstudio des Südwestfunk-Radios am 18.3.1964). Dabei waren sich beide Gesprächspartner darin einig, dass es in ihrem Dialog nicht um bloße Definitionen gehen dürfe, vielmehr um eine genaue Beschreibung der Phänomene, etwa – worauf Gehlen hinwies – um die unterschiedlichsten historischen Formen einer Herstellung von Öffentlichkeit. Die hatte sich über die Jahrhunderte hin vielfach gewandelt, man denke etwa an die Umritte in karolingischer Zeit, an die überbordenden fürstlichen Feste in der Barockzeit oder das Auftreten der Herrschaft bei kirchlichen und gerichtlichen Ritualen. Dass heute die Presse und die elektronischen Medien Öffentlichkeit herstellen, wurde übereinstimmend festgestellt, wobei Adorno betonte, dass dies eine der Voraussetzungen von Demokratie sei, obwohl es auch eine „Verselbstständigung der Öffentlichkeit gegenüber den Menschen“ gebe, denn auch die öffentlichen Medien hätten „konkrete materielle Interessen“, wie man es etwa in den USA an dem problematischen Begriff „News Value“ sehen könne.⁵ Mit Blick auf die Medien waren sich beide Diskutanten wiederum einig darin, dass die mediale Welt auch einen „Denaturierungseffekt“ (Gehlen) habe und, so Adorno, mit einem „Moment des Scheinhaften, des Illusorischen“ und deshalb auch mit Ideologien verbunden sei.

Zweites Gespräch: Das bekannteste dieser Gespräche war dem Thema gewidmet „*Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?*“ (Erstsendung am 3.2.1965 im Nachtstudio des Südwestfunks mit vielen Wiederholungen in anderen Sendern). Gehlen wählte als Ausgangspunkt des Gesprächs die von Max Scheler und Helmuth Plessner 1928 begründete Philosophische Anthropologie, zu der er 1940 mit seiner Monographie „Der Mensch“ (Gehlen 1993/1940) als dritter Gründungsautor hinzukam. Dieser Ansatz entwickelte (an viele Traditionen seit der Antike anknüpfend) eine philosophische Deutung des Menschen, nun jedoch auf der Grundlage der naturwissenschaftlichen Positionen seit der Evolutionstheorie von Charles Darwin.

Demgegenüber eröffnete Adorno seinen Part sofort mit dem „vergesellschafteten Menschen“ und den „krisenhaften Momenten“ in der Gesellschaft, welche sich „den Menschen gegenüber verselbstständigt“ hätten. Beide gingen davon aus, dass der Mensch ein geschichtliches Wesen sei. Allerdings war für Gehlen (1988/1940, S. 54-76, 119-318, 19, 351) im Rahmen der Entstehung dieser Gattung die Differenz zu den Tieren ausschlaggebend, wie das etwa am menschlichen Instinktverlust oder dessen besonderer Gehirnentwicklung und Sprachfähigkeit sichtbar wird.

⁵ Vgl. Jürgen Habermas 1962: Habilitationsschrift „Strukturwandel der Öffentlichkeit“, die er in Marburg bei Wolfgang Abendroth einreichen musste, weil Max Horkheimer ihn für „zu links“ hielt.

Selbstverständlich war für Gehlen ein Ausgangspunkt die Analyse der von den Menschen gestalteten Lebensbedingungen, denn er ist „von Natur aus ein Kulturwesen“ (Gehlen 1988/1940, 72). Vor diesem anthropologischen Hintergrund wären dann gesellschaftliche Entwicklungen und deren soziologische Betrachtung zu analysieren.

Demgegenüber wagte Adorno die Behauptung: „ein Fortschritt hat [in der technischen Zivilisation] noch gar nicht stattgefunden“, was Gehlen mit dem Hinweis „wir wollen doch nicht dramatisieren“ zu relativieren suchte. Zur Philosophischen Anthropologie fanden die geschichtsphilosophisch orientierten Vertreter der Kritischen Theorie keinen Zugang (vgl. Horkheimer 1935). Wenn in der „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer/Adorno 1969/1944) doch so etwas einbezogen wurde wie eine anthropologische Bestimmung des menschlichen Wesens im Kontext seiner gesellschaftlichen Prägungen, so geschah das im Rahmen einer Geschichte des Mythos im Verhältnis zur Rationalität, wie das Gérard Raulet (2020, S. 259-287) als der beste französische Kenner dieser Denkformen überzeugend dargestellt hat. Für Adorno war der Rahmen der Produktionsverhältnisse entscheidend, während Gehlen von einzelnen „absoluten Kulturschwellen“ wie der Sesshaftwerdung der Menschen im Neolithikum oder der Industrialisierung im 19. Jahrhundert ausging. Was nun die skeptisch gesehene Gegenwart betraf, so sah Gehlen eine einheitliche und dadurch unumkehrbare Demokratisierung⁶ und merkte kritisch an, dass es von New York bis Peking keine Feinde mehr gegenüber den Prinzipien von Gleichheit, Entwicklung und Fortschritt gebe. Wenn dieser konservative Denker dann nach noch funktionierenden Ordnungen suchte, kam er überraschenderweise auf eine (fälschlich) angenommene Stabilität der Sowjetunion, die wahrlich nicht von Intellektuellen regiert wurde. Das nun nannte Adorno zurecht „den reinsten Hohn“, denn er wolle keineswegs „das entsetzliche Grauen, dass sich dort ausbreitet“ verteidigen.

Am auffälligsten ist die durchgehaltene Differenz beider in Hinblick auf die Funktion von Institutionen (vgl. die 3. Diskussion). Hier scheint es mir nun Adorno zu sein, der mit Einseitigkeit und mancher Plattitüde die Komplexität des Themas verfehlt. Während Gehlen mit einem seinerseits problematischen Ordnungs-Hobbiismus die Aufgabe der Institutionen vor allem in einer „Bändigung der Verfallsbereitschaft des Menschen“ sah, kam Adorno immer zuerst die „Verkrüppelung des Menschen“ in den Sinn und die – und darin wäre sogar eine Annäherung beider zu sehen – immer neu betonte „Ersetzbarkeit und Abschaffbarkeit jedes Einzelnen“. Das Gespräch wurde beendet mit der Bemerkung Gehlens, wonach beide sich „in tiefen Prämissen

⁶ Das meinte auch Francis Fukuyama (1992, bes. S. 106ff., 203-215), der sich dabei auf ähnliche Gedanken bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Alexandre Kojève beziehend, nach dem Ende der amerikanisch-sowjetischen Bipolarität der Welt davon ausging, dass die liberale Demokratie nun die alternativlose – wenn auch keineswegs überall bereits etablierte – Gesellschaftsform sei. Übrigens hatte Alexis de Tocqueville 1835 in seinem Buch *De la démocratie en Amérique* prophezeit, „nach einem geheimen Plan göttlicher Bestimmung seien [Amerika und Russland] berufen, die Geschicke einer Hälfte der Welt in den Händen“ zu halten.

einig“ seien, wenn Adorno auch die Neigung habe, „den Menschen mit dem bisschen unzufrieden zu machen, was ihm aus dem ganzen katastrophalen Zustand noch in den Händen geblieben ist“. Dem entgegnete Adorno mit dem berühmten Satz des deutschen Dichters Christian Dietrich Grabbe: „Denn nichts als nur Verzweiflung kann uns retten“ (Grabbe-Jahrbuch 1992).

Drittes Gespräch: Hier ging es um das Thema „*Freiheit und Institution*“ (gesendet im Fernsehen des Westdeutschen Rundfunks am 3.6.1967). Gehlen begann mit einer Definition der Institutionen, welche es gegeben habe, „seit es Geschichte gibt“. Adorno erweiterte das dahingehend, dass sich diese „in das Bewusstsein der Menschen hinein so verlängere wie Georg Wilhelm Friedrich Hegel den ‚objektiven Geist‘ bestimmt“ habe. Adorno sah in erster Linie den „bedrückenden und unterdrückenden Charakter der Institutionen“, während Gehlen vor allem deren produktive Entlastungsleistung für den Menschen betonte. Dagegen wiederum bestand Adorno darauf, dass die Menschen „indem sie mündig werden, doch über jene Bedürftigkeit der Institutionen hinauswachsen“. Das war eine Hoffnung, die sich auch bei George Herbert Mead (1934, S. 260-273, 317-328) findet.

Gehlen hielt demgegenüber daran fest, dass viele Menschen ihre Lebensprobleme doch wohl kaum lösen könnten ohne einen institutionellen Rahmen. Es sei dies geradezu die „fast humanitäre Seite“ institutioneller Sicherungen. Der kritische Theoretiker beharrte hingegen darauf, dass eine „Kritik der Institutionen [...] um der Menschen willen unumgänglich“ sei, während Gehlen dem entgegnete, dass „Freiheit in einem großen Maße Entfremdung“ sei, was Adorno sogar zugab. Unerwähnt blieb dabei Gehlens (2016/1966, S. 438) Vorstellung, dass die Institutionen sich zwar wandelten, in ihren Grundbeständen jedoch „einwandsimmun“ bleiben müssten, damit die Menschen nicht jede Orientierung verlören.

Viertes Gespräch: Bei dieser letzten gemeinsamen öffentlichen Diskussion ist zu bedenken, dass beide Gelehrte sich als Meister einer Analyse der Künste und ihrer Prägungen durch die Gesellschaft erwiesen haben – Adorno für die Musik, Gehlen für die Malerei (wobei Gehlen in einem Brief an Adorno vom 20.12.1960 [MN] beteuerte, dass er „in Dingen der Musik hoffnungslos unwissend“ sei, „ja mir jedes unmittelbare Interesse fehlt“). Durchaus befremdlich ist es vor diesem Hintergrund, dass trotz aller Sensibilität für die Verbindung gesellschaftlicher und künstlerischer Prozesse gerade das Gespräch „*Soziologische Erfahrungen an der modernen Kunst*“ (Nachtprogramm des Südwestfunk-Radios, gesendet am 28.3. und nochmals am 6.5.1966) in merkwürdiger Weise misslungen ist. Es war wohl der thematische Einstieg, der beide zu einer vorschnellen Übereinstimmung, zugleich aber auch zu einer emotionalen Engführung des Themas verführte. Gemeinsam verachteten sie die damals aufregend-neuen Aktionskünste, besonders die Happenings (man könnte für den Verlauf des Gespräches stellenweise meinen, die beiden ernsthaften Theoretiker hätten selbst ihrem Publikum ein Happening vorführen wollen). Adorno fand diese Kunstform als begrifflich schwer zu erfassen, ohne ästhetische Grenze und mit dem „Charakter des Absurden und Willkürlichen“. Dabei sollte gerade aus seinem Munde das „Absurde“ – wenn man an Adornos Bewunderung etwa

für Samuel Becketts „Warten auf Godot“ als Parabel für die Sinnlosigkeit der Welt denkt – kaum ein Schimpfwort sein. Gehlen zitierte zur Abwertung der unkontrollierbaren Auftritte den Kunsthistoriker Werner Hoffmann, der in dieser Entfesselung künstlerischer Ausdrucksformen „die Hypertrophie der Ereignislosigkeit und die Vortäuschung von Pseudo-Tatsachen“ beobachtet habe. Beide waren sich einig darin, dass es sich auch um eine künstlerische „Übersetzung der Standardisierung und Mechanisierung der Welt“ handle oder – wie Adorno meinte – um eine Ersetzung von „Spontaneität durch Fiktion“. Ganz anders hat Gehlen in seinem kunstsoziologischen Hauptwerk „Zeit-Bilder“ (2016/1960, S. 215) die Revolutionierung der Künste durch die Dadaisten noch als echte Neuerung loben können, wobei er stolz darauf war, einen dieser ganz frühen Skandalauftritte selbst erlebt zu haben. Was jedoch den beiden bildungsbürgerlich geprägten Intellektuellen nun durch *Fluxus* zugemutet wurde, führte dazu, dass sie in diesem Gespräch bloß einen künstlerischen Substanzverlust bemerkten.

Dieses Rundfunkgespräch ging allerdings auch auf andere Aspekte ein, wobei Adorno (1977a/1967, 1977b) seine, vor allem gegen den Musiksoziologen Alphons Silbermann (1967) gerichtete Ablehnung einer bloß quantitativ arbeitenden (von ihm allerdings etwas vergrößert dargestellten) Kunstsoziologie ins Spiel brachte. Gehlen und Adorno waren sich einig darin, dass es prägende Einflüsse der industriegesellschaftlichen Produktionsformen (Gehlen) beziehungsweise Produktionsverhältnisse (Adorno) auf die neuen Künste gebe. Gehlen hat das vor allem an der Ähnlichkeit eines experimentellen Durchprobierens unterschiedlicher Materialkombinationen in den Laboren der Kunststoffindustrie mit den Materialexperimenten in den Ateliers vieler Künstler – vorbildhaft durchgeführt etwa von Paul Klee – gezeigt. In beiden Fällen geht es um ein Austesten des Herstellbaren durch ein serielles Ausprobieren (vgl. Gehlen 2016/1960, S. 267-286).

1969 hatte Adorno versucht, seinen von ihm vordergründig geschätzten (hinterrücks aber durchaus auch abschätzig bewerteten⁷) Widerpart nochmals zu einer weiteren öffentlichen Diskussion einzuladen. Dabei verwand-

⁷ Allerdings gab es, von Seiten Adornos doch auch eine ganz andere Sicht auf Arnold Gehlen: dieser hatte 1958 die Chance, nach Heidelberg berufen zu werden, nachdem dies von dem auch aus dem Exil zurückkehrten Karl Löwith sehr unterstützt wurde, während sich die Repräsentanten der Frankfurter Schule schroff dagegen äußerten. So hieß es in dem von Adorno verfassten und in hierarchischer Ordnung von Max Horkheimer abgesandten Brief an die Heidelberger Universität unter anderem: „Wie schlimm Gehlen ist, davon haben wir uns kaum eine Vorstellung gemacht: [...] Kurz, das gesamte Instrumentarium des Faschismus ist beisammen, nur gegenüber der völkischen Ideologie, formalisiert und ausgelagert; anstelle des Anspruchs der ‚Herrenrasse‘ auf höheren Wert tritt die fanatische Rechtfertigung von Herrschaft um [der] Herrschaft willen“ (Gutachten über Gehlen v. 23.4.1958. Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt a.M., Max-Horkheimer-Archiv, VI, 3, S. 195-200 (heute auch im Adorno-Nachlass im Archiv der Akademie der Künste in Berlin). Da darf man sich über Adornos einschmeichelnde „Haus-zu-Haus“-Nähe doch wundern.

te er ein schönes, wenn von diesem auch ganz anders gemeintes, Sprachbild Walter Benjamins, indem Adorno schrieb, dass er und Gehlen sich „wieder einmal gemeinsam an eine Weggabelung legen sollten, um den Leuten ihre Überzeugungen abzunehmen“ (Brief Adornos an Gehlen v. 15.1.1969 [MN]). Gehlen war inzwischen jedoch dermaßen empört über die studentischen „Umtriebe“ und eine durch sie befürchtete Zersetzung institutioneller Ordnungen (in diesem Fall besonders der Universität), dass er dafür vor allem die Mitglieder der „Frankfurter Schule“ verantwortlich machte. So warf er mir diesen einladenden Brief Adornos im Aachener Institut für Soziologie auf den Schreibtisch mit der Bemerkung: „Ihr Adorno. Dem antworte ich nicht mehr.“ Ich habe diese Hintergrundgeschichte erwähnt, damit man versteht, wie beide Repräsentanten eines unterschiedlichen Blickes auf die Gesellschaft und die „Natur des Menschen“ einander wohl vor allem schätzten, weil ihre Debatten ihnen einen besonderen Platz im öffentlichen Diskurs schufen (vgl. auch Marino 2021).

Trotz aller Übereinstimmungen mit Adorno im Bereich der Kulturkritik, etwa an einer zunehmend „verwalteten Welt“ und an einer unumkehrbar gewordenen Erfassung der Menschen durch das „industrielle“ oder wie Adorno lieber betonte: „kapitalistische“ System, vermutete Gehlen in den „Frankfurtern“ (zu oberflächlich) doch Vertreter eines „liberalen Halb-Marxismus“ – wenn er in seinem biographischen Fernsehinterview (Gumnior/Wolff 1974) auch zugab, dass marxistische Texte nicht zu seinen Wissensgebieten zählten. Mir sagte er einmal: „Adorno ist doch ein Kommunist, der nicht den Mut hat, es zuzugeben!“ Es war dies ein krasses Fehltriteil, das ich aber nicht zurechtrücken konnte. Auch hatte Gehlen den zugespitzten Konflikt Adornos mit den revoltierenden Studierenden nicht wahrgenommen: Gemeint ist die „Besetzung“ des Instituts für Sozialforschung in der Frankfurter Senckenberganlage am 31. Januar 1969, gegen die Adorno als einer der Direktoren des Instituts die Polizei wegen Hausfriedensbruchs gerufen hat – sein Doktorand Hans-Jürgen Krahl wurde dabei als eventueller Rädelsführer verhaftet und Adorno musste im Prozess gegen ihn aussagen.

Aber Gehlens Skepsis gegenüber der Kritischen Theorie war umfassender. So fragte er mich zu Jürgen Habermas (1970), dem er den Verriß seiner letzten Monographie „Moral und Hypermoral“ (2004/1969) gründlich übelnahm: „Verstehen Sie Habermas?“ Das glaubte ich schon und begann gerade mit dem Versuch einer Erklärung von dessen Forschungsprogramm, als Gehlen mich unterbrach: „Den kann man gar nicht verstehen“.⁸ Das alles verriet allerdings eine geringe Kenntnis der Schriften der Hauptvertreter der Kritischen Theorie.

⁸ Übrigens erinnerte sich Jürgen Habermas 2010 in seinem Beitrag zu meinem von der Fritz Thyssen Stiftung finanzierten und in Kooperation mit Joachim Fischer und Stephan

Jedoch auch Adorno, der Gehlen immer erneut zu öffentlichen Gesprächen eingeladen hat, hatte fast nichts von ihm gründlich gelesen. So schrieb er ihm am 24.7.1964 [MN], dass er das „beschämende Geständnis“ machen müsse, Gehlens Theorie der „Entlastung“ – also einen zentralen Begriff in dessen anthropologischen Hauptwerk „Der Mensch“ – nicht gekannt zu haben, als er denselben Terminus als ein zentrales Moment des gegenwärtigen Komponierens verwendete.

Übrigens finde ich, dass diese durchaus sehr aufschlussreichen Gespräche oftmals doch unter dem Niveau lagen, das die beiden Kontrahenten als wissenschaftliche Schriftsteller erreicht haben. Aber die Debatten beider sind für die geistesgeschichtliche Entwicklung in der Bundesrepublik durchaus von Bedeutung. Aus meiner Sicht waren diese öffentlichen Streitgespräche zwischen Adorno und Gehlen, die einander oft ihre Übereinstimmungen bestätigten, eine Art des ‚Rufens von Baumwipfel zu Baumwipfel über die Wölfe hinweg‘.

III. Kulturkritische Gemeinsamkeiten

Eine „Freundschaft“ zwischen Adorno und Gehlen, wie Helmut Schelsky (1976) sie in seinem Gehlen-Nachruf suggerierte, war das Verhältnis beider Kontrahenten in keiner Weise, obwohl Adorno seinen konservativen Widerpart geradezu hofierte. Allerdings war auch Gehlen um den Kontakt bemüht, wenn er am 5.6.1962 [MN] an Adorno schrieb, es ginge ihm darum, „einen lose gewordenen Faden zwischen uns wieder fester zu ziehen“.

Was die beiden Protagonisten meines Aufsatzes betrifft, zeigt sich eine aus dem gleichen kulturellen Milieu gespeiste Übereinstimmung, wenn die Attitüde der beiden Denker auch ganz unterschiedlich war: Gehlen schrieb den von ihm beobachteten gesellschaftlichen Ordnungsverlust einer Verkettung politischer Desaster zu, während Adorno das Verhängnis der Erfassung der Gesellschaft durch die Prinzipien der „Verdinglichung“ unter dem „Tauschprinzip“ betonte. Auch Gehlen befürchtete nicht ganz unähnlich, eine strukturelle Schwächung der menschlichen Kreativität, wie das schon Friedrich Nietzsche (1980/1886, S. 18-21) in der 5. Vorrede in „Also sprach Zarathustra“ mit zynischer Brillanz für

Moebius durchgeführten Projekt mit Interviews wichtiger Soziologinnen und Soziologen in deutschsprachigen Ländern seit 1945 daran, dass während seines Studiums bei Erich Rothacker in Bonn „neben Schelers Wissenssoziologie und Plessners ‚Stufen‘ (und ‚Lachen und Weinen‘)“ für ihn „damals die 2., ideologisch gesäuberte Auflage von Gehlens ‚Der Mensch‘ die theoretisch eindruckvollste Arbeit [war] – während meiner Studienzeit nach ‚Sein und Zeit‘ das wichtigste Buch (unter den zeitgenössischen Autoren)“.

die (ewig lebenden, aber zu keiner großen Idee oder Tat mehr fähigen) „letzten Menschen“ verkündet hatte.

Man sieht also die Nähe eines Denkens aus der Negation, dialektisch erfasst von Adorno und faktengesättigt bei Gehlen. Was dabei die Klage über die gesellschaftliche Einengung der Individualität betrifft, war die Übereinstimmung vollkommen, wenngleich die Ursachen dafür unterschiedlich interpretiert wurden. Bei beiden findet man einen tiefen Pessimismus gegenüber den Vorstellungen einer produktiven Zukunft. Von Gehlens (2004, S. 285-361) Seite ist sie als *posthistoire* geprägt von einer kulturellen „Kristallisation“, wie er das mit einem Gedankenbild beschrieb, das er Roderick Seidenberg (1950) und Vilfredo Pareto (1916, §§ 2612 u. 2553) verdankte, der diesen Vorgang der Erstarrung auf das späte Römische und das Byzantinische Reich bezog. Bei Gehlen (2004/1961) meint das auf die Moderne bezogen einen Zustand, der eintritt, wenn auf „irgendeinem kulturellen Gebiet [...] die darin angelegten Möglichkeiten in ihren grundsätzlichen Beständen alle entwickelt sind“. Dann seien neue Weltentwürfe nicht mehr möglich. Das war für ihn das Ende der „großen Schlüsselattitüde“, die zwar in vielen Menschen noch lebe, aber nur noch „als eine Art leeres Modell“, das sich „nicht mehr von den Sachen her mit Weltinhalt oder ethisch mit eindeutigen Anweisungen füllen“ lasse (Gehlen 2004/1961, S. 300, 301, 299 327, 307). Ihm galt das auch für die zeitgenössischen Künste, welche die intelligente Genialität der klassischen Moderne nur noch nachgeahmt hätten. Als „kristallisierte Institutionen“ bezeichnete Gehlen die „stabilisierte Endgültigkeit“ auch der Religionen, politischen Systeme oder der Künste, während nur noch in Naturwissenschaft und Technik „maßgebende Gebiete eines nicht anzuzweifelnden, meßbaren Fortschritts“ zu erwarten seien (Gehlen 2004/1967, S. 335). Auch könne man außerhalb der technischen Zusammenhänge nicht mehr existieren, also „in absehbarer Zeit gar nicht mehr das Milieu wechseln, die Welt wird überall mehr oder weniger gleich aussehen, und in seinen Grundstrukturen wird das Gehäuse der Menschheit unumkehrbar und zunehmend starr sein“ (Gehlen 2004/1994, S. 353) – Adorno hätte es kaum anders sagen können.

IV. „Vermittlung“ in der Kunst

Bei allen Differenzen zwischen diesen beiden Gelehrten waren es die Künste, welche die Gesprächspartner in eine engere Beziehung und zugleich auch in Distanz zueinander brachten (vgl. das 4. Rundfunkgespräch). Dass an den Künsten Zustände und Entwicklungen von Gesellschaften abzulesen seien, war zwischen ihnen unbestritten. Das wird belegt durch die emphatische Reaktion Adornos auf die Lektüre von

Gehlens (2016/1960) kunstsoziologischem Hauptwerk „Zeit-Bilder“. Dieser hatte das Buch an Adorno geschickt, nachdem Daniel-Henry Kahnweiler ihm das vorgeschlagen hatte.⁹ Auf Adorno hatte dieses Gehlen'sche Werk einen „außerordentlichen Eindruck“ gemacht. Besonders berührt habe ihn (wie Adorno ihm in einem Brief am 2. Dezember 1960 [MN] versicherte), „dass Sie mit der Sache der neuen Kunst sich identifizieren, ohne in Apologetik zu geraten und das Moment der Negativität zu verleugnen, dass zur Sache selbst notwendig dazugehört.“ Die Übereinstimmung der nicht nur politisch, sondern auch methodisch vollständig differenten Autoren lag für die Künste in einer Gemeinsamkeit: der „Augenmensch“ Gehlen und der „Ohrenmensch“ Adorno (1970, S. 374) wendeten auf ihre Entschlüsselung der Künste – Gehlen allerdings nicht explizit – das Prinzip der „Vermittlung“ an, das Adorno Hegel entlehnt hatte. Das meint den impliziten Gesellschaftsbezug von Kunstwerken, der deshalb in diesen selbst zu suchen sei und nicht nur in äußeren biographischen, politischen etc. Positionen von Künstlerinnen und Künstlern oder ihres Publikums. Kunst sei „noch in der äußersten Absage an die Gesellschaft gesellschaftlichen Wesens“ (ebd., S. 518). Auch sei „Geist in den Kunstwerken kein Hinzutretendes, sondern von ihrer Struktur gesetzt“ (ebd., S. 274).

Zwar mögen, so Adorno, Kunstwerke immer auch „Rätsel“ sein, ihr Wahrheitsgehalt sei jedoch die objektive Auflösung des Rätsels, denn es handle sich nicht um irgendeine „Aussage“, sondern um eine „tiefer liegende Wahrheit“ (ebd., S. 193; vgl. auch Nachwort S. 539 u. 543). Ohne dies methodologisch begründet zu haben, erwiesen sich auch Gehlens Analysen genau in diesem Sinne als Versuche einer Entschlüsselung der Kunstwerke und der in ihnen vergegenständlichten Merkmale der Zeit (samt einem spezifischen „Zeitgeist“).

Für Adorno sperrte sich Kunst gegen jede Definition, weil die Werke ein „Leben sui generis“ besäßen. Aber zugleich sei sie auch „gesellschaftliche Antithese zur Gesellschaft“ und deshalb „nicht unmittelbar aus dieser zu deduzieren“ (ebd., S. 11, 14, 16, 19). Übrigens sah auch Adorno (ebd., S. 430-431), was Gehlen (2004/1956, S. 35, 140-143) ausführlich in „Urmensch und Spätkultur“ dargestellt hat, nämlich die Bedeutung ästhetischer Ausdrucksweisen seit der Höhlenmalerei und deren enge Verbindung mit der Magie.

Gehlen (2016/1960) unterschied in „Zeit-Bilder“ mit Blick auf die Gesellschaftlichkeit der Künste drei historische Wechsel der „Bildra-

⁹ Daniel-Henry Kahnweiler war ein deutscher Galerist in Paris und seit 1911 der erste Sammler und Förderer der kubistischen Arbeiten von Pablo Picasso und Juan Gris sowie deren Kommentator; vgl. Kahnweiler 1920, 1946 und 1974 sowie Gehlen 2016/1960, S. 100-141.

ionalität“. Zuerst gab es die „ideelle Kunst der Vergegenwärtigung“, die aus dem Reichtum der religiösen, mythologischen, historischen und symbolischen Konnotationen eine unerschöpfliche Fülle von Bedeutungszusammenhängen hervorbrachte und die Kunst der europäischen Feudalgesellschaft war (ebd., 2016/1960, S. 16, 34-36 u. 69-71). Dem folgte die realistische und gegenstandsgebundene „Bildform der unmittelbaren Darstellung“, wie sie in der „vorindustriellen unwiderstehlich emporstrebenden bürgerlichen Gesellschaft“, also „bis zur Epoche der Weltkriege“ zu beobachten war (Gehlen 2016, S.16-17, 34-38, 47-49, 385-387, 161-163 u. 106-107). Schließlich kam es zur „abstrakten Malerei“ als der „Kunstform der nachbürgerlichen Industriegesellschaft, die nicht mehr homogen ist“ (Gehlen 2016/1960, S. 17f-18 u. 387-388). Der Durchbruch zur Moderne und dessen bewusste Reflexion wird von Gehlen dem Kubismus zugeschrieben als einer „hochintellektuellen“ Malerei, welche Kahnweiler (1965 u. 1969) und nach ihm auch Gehlen *peinture conceptuelle* nannten. Die größten Meister sind für Gehlen, Picasso, Juan Gris, Wassily Kandinsky und Piet Mondrian. Es war dies eine Kunst mit „hohen Lösungen“, die durchaus charakterisiert werden kann mit einem Wort Michelangelos (1875, S. 489): *Si dipinge col cervello et non con le mani*¹⁰ oder durch den Satz Robert Musils (1965/1925, S.667), wonach „eine Kunst nie groß geworden sei ohne Theorie“. Kunstsoziologisch wurde besonders bekannt und umstritten Gehlens (2016/1960, S. 229-240) These von der prinzipiellen „Kommentarbedürftigkeit“ zeitgenössischer Kunst. Ihm wurde vorgeworfen, er wolle die Kunstwerke als unverständlich oder irreal stigmatisieren – vergleichbar der Verächtlichmachung einer von den Nazis als „entartet“ bezeichneten Kunst. Gehlen weist jedoch darauf hin, dass traditionelle Kunstwerke häufig religiöse oder mythische Texte verbildlichten, während im Fall der abstrakten Kunst (die Gehlen ja in höchstem Maße begeistert hat) Texte und Sinnzuschreibungen den Bildwerken sozusagen hinterherlaufen. Sodann sah er – wie nicht anders Adorno – die konstruktivistische Moderne als „Kunst der Industriegesellschaft“. Eine Differenz lag gleichwohl darin, dass Gehlen die Erkenntniserweiterung durch Materialexperimente und ein serielles Ausprobieren bewunderte, während Adorno die geistigen Neuschaffungen durch die Neue Musik und deren Ferne von jeder „Kulturindustrie“ (Adorno 1969, S. 128-176) herausarbeitete.

Theodor W. Adorno war fasziniert von den radikal-neuen Ansätzen der Musik, wollte auch selbst komponieren und studierte deshalb in Wien bei Alban Berg. Beide Disputanten verband die Einsicht in ästhe-

¹⁰ Der Brief Michelangelos wurde im Zusammenhang mit dem nicht vollendeten Grabmal für Papst Julius II. im Oktober 1542 an einen nicht nachgewiesenen „Monsignore“ geschrieben.

tische Neuerungen, die auf einem Mut zu bisher unerhörten (und deshalb oft auch skandalisierten), künstlerischen Ausdrucksformen basierte. Entscheidend war die *Intellektualität* in diesen Prozessen, für Adorno in der Musik, für Gehlen in der Malerei.

Arnold Gehlen (2016/1960, S. 52) bestand dezidiert darauf, dass er mit „Zeit-Bilder“ ein *kunstsoziologisches* Buch vorgelegt habe (vgl. Hog 2015, S. 87-93), das sich von einer, für seine Absicht zu „weitmaschigen“, *kunsthistorischen* Betrachtungsweise grundlegend unterscheiden sollte. Nicht sah er darin eine Blickverengung, wie sie abwertend gerne als „Soziologismus“ benannt wird. Auch wehrte er sich gegen den spöttischen Vorwurf, er sähe „scharf an den Bildern vorbei“, dadurch, dass viele der mit der Malerei zusammenhängenden Fragen sich ohne die Kenntnis von „Konstellationen der wirtschaftlich-politisch-gesellschaftlichen Realitäten“ kaum ausloten ließen. Das Buch greife über Fachgrenzen hinweg, und die Soziologie dürfe sich „für zuständig halten, da sie ohnehin auf psychologische, historische und philosophische Denkmittel nicht verzichten kann“ (Gehlen 2016/1960, S. 15). Er fügte dem später ein weiteres Argument für die Fruchtbarkeit einer soziologischen Perspektive hinzu, insofern nämlich „Die moderne Kunst als Zeitausdruck“ (ebd., S. 408-416) erscheine. Dabei warnte er zugleich vor der verbreiteten Auffassung, wonach der „Künstler als Sprachrohr seiner Zeit und Kultur-epoche“ anzusehen sei, denn „die Kunst [ist] nicht in so hohem Grade zeitrepräsentativ [...], wie man zunächst glaubt“ (ebd., S. 408-409). Den Grund dafür sah er vor allem in dem Funktionsverlust der Malerei durch die dokumentierende Photographie. Ich glaube, er hat von Walter Benjamin nichts gelesen, sonst hätte das eine Verbindungslinie auch im Diskurs mit Adorno schaffen können.

Die Schlussfolgerung in den ersten beiden Auflagen seiner kunstsoziologischen Hauptschrift endete nicht ohne Melancholie, war aber doch nicht resignativ: Zwar seien die „Schönheiten und Leidenschaften, die großherzigen und sorglosen Bejahungen“ früherer Kunst unwiederholbar verloren und die alte Kultur „denaturiert“ (oder dekulturniert)“. Aber er war vor allem von der *konstruktiven* Freiheit dieser Künste fasziniert:

„So bleibt eben das Bild an der Wand, aber es ändert seinen Anspruch, und die Malerei erscheint in unserer Zeit als eine geglückte Möglichkeit, die Kunst in die Reichweite der Begabung unserer Herzen zu rücken. Man kann sich vor diesen Bildern halten, und darum lieben wir sie“ (zit. in: Gehlen 2016a, S. 599).

Demgegenüber wurde in der von Gehlen Ende 1972 formulierten Überarbeitung seines Kunst-Buches ein Fazit formuliert, in dem die Ablehnung der von ihm perhorreszierten Politik- und Kultur Tendenzen der

1960er Jahre seine sensible Empfänglichkeit für die künstlerische Moderne zu überdecken schien. Jetzt klingt sein Ausblick zwar ressentimental, jedoch nicht ohne Witz:

„Doch kann man, gegen Ende des 20. Jahrhunderts, schließlich nicht alles haben: 20 kg pro Jahr an Süßigkeiten und Knabberwaren, Satttheit, Komfort, Ungeschorenheit und Raum für Forderungen, jederlei Freiheit und Stimmrecht, Ferien und langes Leben – wer dann auch noch ‚Kultur‘ verlangt, wäre allzu menschlich: nicht böse, nicht gut, aber unersättlich“ (Gehlen 2016/1960, S. 332).

Die grundlegende Differenz zwischen beiden Kunstinterpretationen liegt allerdings darin, dass Gehlen – anders als Adorno – die von ihm gepriesene *peinture conceptuelle* nicht als ein Refugium gegen das dominante kapitalistische „Tauschprinzip“, sondern im Gegenteil als tief verankert in den Denk- und Handlungsstrukturen der Industriegesellschaft verstand.

Exkurs: Gemeinsame Ablehnung des Expressionismus

Adorno und Gehlen verhielten sich übrigens gleichermaßen ablehnend gegenüber dem Expressionismus (Rehberg 2016a, S. 558-559, 585-587), wie das in einem Schreiben Gehlens an seinen auch brieflichen Gesprächspartner vom 12.5.1983 sichtbar wird: „Sie haben ganz recht“, Erbschaften seien mit dieser Kunstrichtung mit Begeisterung und Exaltation verschleudert worden [MN]. Eine vergleichbare Angst vor dem Chaotischen lag auch jenseits Verächtlichmachung des Expressionismus durch die Nazi-Kulturpolitik, besonders in den von 1933 bis 1937 gezeigten Vernichtungsausstellungen „Entarteter Kunst“ (Zuschlag 1995), in einem bürgerlichen Erschrecken über die explosiven Enthemmungen dieser künstlerischen Expressivität. Da wäre etwa an Sigmund Freuds prinzipielles Unverständnis sowohl dem Surrealismus als auch dem Expressionismus gegenüber zu denken, welche er – durch klassische ästhetische Ideale geprägt – durchweg nur als Auflösung von Schönheit und Sinn erlebte und den Künstlern vorwarf, sie hätten sich alleine dem Lustprinzip unterworfen und gehörten in psychiatrische Behandlung (Gombrich 1966). Auch Helmuth Plessner hatte früh schon ein Misstrauen gegen den „radikalen Expressionismus“ entwickelt und sah in ihm eine Kunstrichtung, in der er einen dem Kommunismus und Anarchismus vergleichbaren „Radikalismus der Gemeinschaft“ befürchtete. Besonders störte ihn (vor allem im Falle Kandinskys) eine „Erneuerung des bildnerischen Bewusstseins aus dem Geist der Musik“, gar ein „Musizieren in Farben“, während „Musik auf Umwegen [...] kein Leben [hat], weil keine Notwendigkeit“ (Plessner 1982/1918, S. 49 und Rehberg 2007).

Ähnlich wandte sich auch Adorno (1990, S. 174) verächtlich gegen eine „Pseudomorphose“ von Musik und Werken der bildenden Kunst. Diesen Standpunkt vertrat er auch in seinem „in verehrender Freundschaft“ Kahnweiler zum 80. Geburtstag gewidmeten Aufsatz: die Beziehungen

zwischen beiden Genres seien „nicht durch Annäherung“ oder Nachahmung herzustellen, denn sie könnten „ineinander übergehen nur in ihrem Gegensatz“ (Adorno 1978/1965, S. 629).

V. Konservatismus und kritisches Denken jenseits realer Politik?

Offenbar sah Gehlen eine Chance für einen politisch wirksamen Konservatismus nicht mehr. Armin Mohler (1976) hatte Gehlen in seinem Nachruf den „Denkmeister der Konservativen“ genannt und manche Hoffnung wurde in dieser Richtung auch brieflich an ihn adressiert. Aber dessen Antworten waren zumeist abweisend, wie im Falle eines Studenten¹¹, denn weder gab es für ihn ein Zurück, noch eine Idyllisierung der eigenen Vergangenheit: „mit einem Wort: es gibt keine konservative Ideologie oder Doktrin“. bekannte er in einem Brief an Mohler v. 9.2.1974 [MN]), „es gibt nur eine konservative Haltung mit konkreten *Ausdrucksformen*, z.B. nicht im ‚Spiegel‘ zu schreiben, Distanzierung von den Massenmedien usw. – und das ohne jedes Schielen nach Erfolg“ Und dem Herausgeber der „Neuen Deutschen Hefte“, Joachim Günther, vertraute Gehlen (in einem Brief an Gotthard Günther v. 24.1.1973 [MN]) an: „Wer im Leben seine Familie zusammenhielt, Erfolg im Beruf hatte, politisch nicht unter das Joch ging – der gehört schon einer Minderheit an und ist konservativ gegenüber den Scharen der Geschiedenen, der Berufswechsler, der Mitläufer. Und dann noch dem Tod ins Auge sehen, woran nur Menschen einen hindern könnten. Dann wäre das Pensum bestanden.“

Das war ein nur noch melancholischer Konservatismus, aber in den sechziger Jahren immerhin aufreizend genug, um die Isolation zu verstärken. Gehlen nannte sich, wie er Hanno Kesting (whs. 1971 [MN]) einverständlich schrieb, einen „Kommentator des Ruins“.

Gehlen wie Adorno verabscheuten übrigens Martin Heidegger, so dass Gehlen die Übersendung von Adornos (1964) „Jargon der Eigentlichkeit“ positiv aufnehmen konnte. Sein Missbehagen über Heidegger hatte er schon früh (in einem Brief Gehlens an Alexander Szalai v. 16.1.1932 [MN]) kundgetan, weil Heidegger „so schlecht [ist] – alles Witz, Triebästhetik und unbewußte Wirkung auf das Erotische, das ‚Unheimliche‘,

¹¹ Als Dietrich Pfaehler, als ein Mitglied der Redaktion „Student. Freiheitliche Zeitschrift für Politik, Kultur und Gesellschaft“ in Würzburg, ihn bat, sich zur 100. Wiederkehr der Gründung des Deutschen Reiches zu äußern, antwortete er diesem am 7.12.1970 [MN]: „Ihr Brief hat mich sehr bewegt, ich [...] kann aber nur wiederholen, daß ich unfähig bin, jungen Menschen etwas Wegweisendes zu sagen. [...] Der 18. Januar [Tag der Proklamation des Deutschen Reiches im Spiegelsaal des Versailler Schlosses] weckt in mir nur bitterste und hoffnungslose Gedanken“ (vgl. Rehberg 2013, p. 94).

das „geheim Bedeutsame.“ Und in einem Schreiben an Joachim Günther vom 6.2.1974 [MN] nannte Gehlen den Freiburger existenzialistischen Starphilosophen einen Verursacher „älplerisch krähwinkliger Spießer-Fotos und Texte, deren scheinbarer Tiefsinn aus dem Auskauen von Wörtern kommt. Er ist tatsächlich einer der ganz großen besessenen Bluffer, wie Picasso war [den Gehlen später bewundern sollte], ein Dio Goldmund, ein Bürgermeister voll pontifikalem Humbug“, zu mir sprach er einmal von dem „Mundartforscher aus dem Schwarzwald“. Der Grund für diesen Abscheu mag auch darin gelegen haben, dass Gehlen sehr früh – nach seinem frühen Kontakt mit Karl Jaspers – verstanden hat, dass diese Existenzphilosophie ein wirkliches Konkurrenzunternehmen war – später vor allem für die Philosophische Anthropologie, wie sich das nach Heideggers, von Jean-Paul Sartre eingeleiteten, französischen Aufstieg nach 1945 für dieses Nachbarland auf jeden Fall bewahrt hat – gleichwohl erschien übrigens Gehlens (2020/1940/1950) anthropologisches Hauptwerk in der von Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty gegründeten *Bibliothèque de Philosophie* wie zuvor schon Helmuth Plessners (2017/1928) zentrale anthropologische Schrift in derselben bedeutenden Kollektion.

Zur Position der Philosophie heute (und implizit zu Gehlens eigenem Wechsel von der Philosophie zur Soziologie) schrieb er am 16.11.1969 [MN] an Adorno:

„Sie sagen, man müsse der Philosophie sich dort stellen, wo sie am wehesten tut; ob man das nur auf Hegel bezieht oder allgemeiner fasst: Sie werden mit diesem Vorsatz so gut wie allein bleiben [...] der Philosoph von heute nimmt alle seine Kräfte zusammen und führt einen herkulischen Schlag ins Wasser“.

Aber nicht nur Gehlen, sondern auch Adorno war ein Autor, dessen Verzweiflung ihn in eine Sackgasse führte. Bei ihm sind es die bereits erwähnten und auch bei Gehlen einen Hintergrund bildenden Verluste einer bürgerlichen Kultur durch die Gesellschaft der Massenproduktion und des Massenkonsums. Auch schienen die sublimeren kulturellen Formen des Wissens und seiner Realisierung untergegangen zu sein. Gerade Adorno mit seiner hochgetriebenen kulturellen Sensibilität misstraute unter dem Eindruck des Schreckens im 20. Jahrhundert allen konventionellen Beschwichtigungen. Erfahren hatte er mit seinen Frankfurter Kollegen einen dreifachen, ihr Theorieprojekt betreffenden Schock: erstens, dass die Sowjetunion als angemessenes „Vaterland der Proletarier“ – schon bei Lenin, ins Extrem getrieben dann unter Stalin – zu einer kommunistischen Diktatur geworden war, zweitens, dass Italien 1922 und Deutschland 1933, später auch Spanien und Portugal, zu faschis-

tischen Staaten wurden. Und das dritte Erschrecken resultierte daraus, dass die Vereinigten Staaten von Amerika, in die das Institut für Sozialforschung – zuerst in der Columbia University in New York und später schon als Rückzug in Pacific Palisades – gerettet werden konnte, sich aus der Perspektive dieser deutschen Bildungsbürger zwar als ein demokratisches Land erwiesen hat, jedoch geprägt war von einer verstörenden Dominanz der Anpassung der Menschen, ganz ohne jede diktatorische Erzwingung. Das wurde zum Hauptmotiv seiner Kritik an der „Kulturindustrie“ (Horkheimer/Adorno 1969/1944, S. 128-176). Es sei ja nicht so gewesen, „daß Hitler die deutsche Kultur zerstört habe“, vielmehr führte diese „längst schon zuvor die abgespaltene und apokryphe Existenz, deren letzte Schlupfwinkel der Faschismus ausfegte“ (Adorno 1969/1951, S. 65f). Deutlicher noch ist die Übereinstimmung beider angesichts aktueller Verhängnisse. So hob Gehlen in einem Schreiben an Adorno vom 31.8.1962 [MN] hervor: „es bestehen zwischen unseren Positionen sehr wesentliche Übereinstimmungen: von der Abdankung des Subjekts [und] bin ich auch überzeugt, von der Übermacht des Bösen“ und davon, dass wir „in der Epoche des ‚Weitermachens um seiner selbst willen‘“ leben.

Was die Veränderung der Stellung des Subjektes in der Gesellschaft betrifft, so ging Gehlen von einer Reihe neuartiger Faktoren aus, vor allem einem unmittelbaren „Erfahrungsverlust“ und der uns heute selbstverständlichen Realität, wonach wir mit Weltinformationen gesättigt, doch vor allem aus einer „Erfahrung zweiter Hand“ leben. Selbstverständlich wurde von ihm auch ein „neuer Subjektivismus“ beobachtet. Und doch könnte es auch im industriellen Zeitalter so etwas noch geben, wie eine „Persönlichkeit“, von der er im letzten Satz seines Bestsellers „Die Seele im technischen Zeitalter“ formulierte: „Eine Persönlichkeit ist eine Institution in einem Fall“ (Gehlen 2004/1957/1972, S. 133).

Von Adorno wurde die bereits erwähnte Dialektik einer radikalen Ent-Individualisierung gerade im Zeitalter der „Individualisierung“ durch die kapitalistische Funktionalisierung der Menschen vielfältig variiert und zu einem unerfüllten Versprechen: „Die Meinung, dass der Nivellierung und Standardisierung der Menschen auf der einen Seite eine Steigerung der Individualität in den sogenannten Führerpersönlichkeiten, ihrer Macht entsprechend, gegenüberstehe, ist irrig und selber ein Stück der Ideologie“ oder „der Zerfall der Individualität heute, lehrt nicht bloß deren Kategorie als historisch zu verstehen, sondern weckt auch Zweifel an ihrem positiven Wesen“. Allerdings heißt es zugleich: „Das Unrecht, das dem Individuum widerfährt, war in der Konkurrenzphase dessen eigenes Prinzip. [...] Die radikal, individuellen, unaufgelösten Züge an einem Menschen sind stets [...] das vom je herrschenden System nicht ganz Erfasste, glücklich Überlebende“ (Adorno

1969/1944, S. 251, 257). Mir scheint die gesamte Kulturkritik im 20. Jahrhundert von diesem Erschrecken vor der sich auflösenden bürgerlichen Subjektivität bestimmt gewesen zu sein. Und das war es, was zwischen habituell so unterschiedlichen Charakteren, wie denen von Adorno und Gehlen, eine Gemeinsamkeit schuf – weniger der Analyse als des Grundgefühls über eine zunehmende Irrelevanz persönlicher Verantwortlichkeit.

Wenn ich es auch als den entscheidenden Mangel der Kritischen Theorie ansehe, dass ihre Hauptautoren keine – dem Dogmatismus der staatssozialistischen Ideenkonstruktion entgegengesetzte – originär-kritische Fortsetzung der Marx'schen Analyse des Kapitalismus auch nur versucht haben¹², ist doch die Subtilität der Kulturanalysen Adornos ein unverzichtbarer Bestandteil gesellschaftstheoretischen Denkens. Allerdings war eine dabei nicht vermiedene Vereinseitigung auch darin zu sehen, dass er dieses Denken immer mehr in Gegensatz brachte zu den wissenschaftlichen Diskursen seiner Zeit. Jürgen Habermas erzählte mir einmal, dass Adorno zu ihm gesagt habe, er solle auf keinen Fall die Werke von Talcott Parsons lesen, da „bliebe immer etwas hängen“. Und tatsächlich mag man in Habermas' sozialtheoretischem Hauptwerk „Theorie des kommunikativen Handelns“ (1981. Bd. I, S. 489-534) einen „Vatermord“ im Dienste der Wissenschaft vermuten.

Mochten die Hoffnungslosigkeit auf Gehlens Seite und Adornos zutiefst erschreckter Blick auf die Angepasstheit der Menschen im Zeitalter des Massenkonsums und der Unwiderlegbarkeit einer sich verfestigt habenden kapitalistischen Gesellschaft im – wie er problematisch genug formulierte – „Spätkapitalismus“ (Adorno 1969, S. 12-26)¹³ Ähnlichkeiten aufweisen, so war der Gegensatz ihrer Positionen doch nicht zu übersehen. Gehlen blieb ein Skeptiker gegenüber allen Fortschrittsversprechungen und zitierte zustimmend Karl Löwith (1966. S. 154), der

¹² Es gibt zu diesem Thema den witzigen Essay von Clemens Albrecht (2014), in dem zugleich der analytische Mangel einer adäquaten kritisch-ökonomischen Theorie der „Frankfurter Schule“ in der Korrespondenz von Horkheimer und Adorno eine Bestätigung erfährt.

¹³ Man weiß nie, wie „spät“ es in der Geschichte ist. Der Begriff „Spätkapitalismus“ stammt von Werner Sombart (1927, pp. 690, 711, 806) in seiner großen Studie über die Entwicklungsstufen des Kapitalismus als Ausblick in die weitere Entwicklung dieser Wirtschaftsform. Der frühere Adorno-Assistent und Politikwissenschaftler Claus Offe gab mir zu, dass dieser Begriff auch von ihm selbst zu leichtfertig verwendet worden sei.

von einem „Fortschrittsfatalismus“ sprach. Gleichwohl konnte Gehlen doch auch schreiben: „Sollten wir uns wirklich im Übergang zu definitiv friedlichen Zuständen befinden, derart, daß gewaltsame Revolutionen im Inneren der Nationen ebenso undenkbar wären wie globale Kriege, so würde das als ein epochemachender Fortschritt zu begrüßen sein“ – wenn auch mit der stagnativen Folge der Unlösbarkeit vitaler Probleme (Gehlen 1956, S. 124). Und mehr noch: Blicke man auf „die nackten biologischen Probleme der Übervölkerung, der Lebensverlängerung, der Geburtenbeschränkung und Welternährung“, so möge „die Anforderung unwiderlegbar überzeugen, daß es jetzt gilt, die Wirklichkeit der offensichtlich empörenden Not anzugreifen – das wäre Fortschritt“ (2004/1961, S. 314).

Dagegen setzte Adorno bei aller subtilen und oft konkreten Kritik der beunruhigenden Verhältnisse ein Denken, welches „das ganz Andere“ als gleichermaßen säkular-messianische Hoffungsformel beschwor – allerdings mit durchdringenden Einzelanalysen, nicht nur die Musik betreffend (wenn auch nicht ohne problematische Vorurteile wie sie sich etwa in seiner starren Abwertung des Jazz oder des Kinos zeigten). Aber er versuchte unablässig, wenn zuweilen auch nur formelhaft und von tiefem Pessimismus geprägt, dieser kapitalistischen Moderne gedanklich etwas entgegenzusetzen. Gleichwohl wurden in seinen feinsinnigen Enthüllungen der noch nicht wirklich erkannten Wirklichkeit selten Aktionsmöglichkeiten eröffnet. So sind etwa seine „Minima Moralia“ (Adorno 1969/1951) voller düsterster Bilder des gesellschaftlichen Zustandes.

Dann blieben doch vor allem nur wenige Refugien: So mochte man in einer sich den oberflächlichen allgemeinen Verständnis entziehenden und von keinerlei Vermarktung erfassten Neuen Musik noch ein Moment des Glücks finden. Gleichwohl verteidigte er sich entschieden gegen den vor allem von den Akteuren der Studentenbewegung erhobenen Vorwurf, dass er als einer ihrer Vordenker auf die Forderungen nach einer radikalen Gesellschaftsveränderung allein mit Resignation reagiere. Dem widersprach Adorno mit verbaler Entschiedenheit:

„Distanz von Praxis ist allen anrühlich [...] Wer nur denkt, sei schwach, feige, virtuell ein Verräter“. Heute zeichne sich ab, dass man sich an die Aktion klammere „um der Unmöglichkeit der Aktion willen“. „Das Glück, dass im Auge des Denkenden aufgeht, ist das Glück der Menschheit. Glück sei der Gedanke noch „wo er das Unglück bestimmt: indem er es ausspricht. Damit allein reicht Glück ins universelle Unglück hinein. Wer es sich nicht verkümmern lässt, der hat nicht resigniert.“ (Adorno 1971).

Theodor W. Adorno mag nicht allem, was ihm in einem wunderbaren Gedicht zugeschrieben wurde, genügt haben. Und doch fand sich darin

der Anspruch dieses kritischen Denkens höchst präzise in Worte gefasst. Ich meine Hans Magnus Enzensbergers (1965), die Negative Dialektik besingende Ode „*schwierige arbeit*“, welche er in seiner „revolutionären“ Lebensphase – und ganz entgegen dem Diktum Adornos (1949, S. 30) wonach ein Gedicht nach Auschwitz zu schreiben, „barbarisch“ sei – gerade Adorno gewidmet hat:

„im namen der andern geduldig / im namen der anderen die nichts davon wissen geduldig / im namen der andern die nichts davon wissen wollen geduldig / festhalten den schmerz der negation / eingedenk der ertrunkenen in den vorortzügen um fünf uhr früh geduldig / ausfalten das schweißstuch der theorie / angesichts der amokläufer in den kaufhallen um fünf uhr nachmittags geduldig / jeden gedanken wenden der seine rückseite verbirgt / aug in aug mit den totbetern zu jeder stunde des tages geduldig / vorzeigen die verbarrikierte zukunft / tür an tür mit dem abschirmdienst zu jeder stunde der nacht geduldig / bloßstellen den rüstigen kollaps / ungeduldig im namen der zufriedenen verzweifeln / geduldig im namen der verzweifelten zweifeln / ungeduldig geduldig im namen der unbelehrbaren lehren“ (Enzensberger 1965).

Literatur

Adorno, Theodor W.

1969. Eröffnungsvortrag zum 16. Deutschen Soziologentag. In: Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Hg. v. Theodor W. Adorno. Stuttgart: Enke, S. 12-26.

Adorno, Theodor W.

1969/1944. Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug. In: Horkheimer/Adorno 1969/1944, S. 128-176.

Adorno, Theodor W.

1969/1951. *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Theodor W. Adorno

1970. *Ästhetische Theorie*. Hg. v. Gretel Adorno / Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W.

1971. *Resignation*. In: Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung. Hg. v. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 9-13.

Adorno, Theodor W.

1964. *Jargon der Eigentlichkeit*. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt a.M.: Suhr-

- kamp.
Adorno, Theodor W.
1977a. GS 10.1 und 10.2.
- Adorno, Theodor W.
1977a/1967. Thesen zur Kunstsoziologie. In: GS. 10.1, S. 367-374.
- Adorno, Theodor W.
1977b. Schlußwort zu einer Kontroverse über Kunstsoziologie. In: GS 10.2, S. 810-815.
- Adorno, Theodor W.
1977/1949. Kulturkritik und Gesellschaft. In: GS 10.1, S. 11-30.
- Adorno, Theodor W.
1978/1965. Über einige Relationen zwischen Musik und Malerei. In: GS 16, S. 628-642.
- Albrecht, Clemens
2014. Lucille, oder: der Teufel und die „Dialektik der Aufklärung“. In: SOZBLOG. blog der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (<http://www.sociologie.de>).
- Benn, Gottfried
1962. Das gezeichnete Ich. Briefe aus den Jahren 1900-1956. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Benn, Gottfried
1989/1933. Der neue Staat und die Intellektuellen. In: Ders.: Sämtliche Werke. Stuttgarter Ausgabe in Verbindung mit Ilse Benn hg. v. Gerhard Schuster. Bd. IV: Prosa 2. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 12-20.s
- Benn, Gottfried
1991/1947. Der Ptolemäer. Berliner Novelle. In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. V: Prosa 3. In Verbindung mit Ilse Benn hg. v. Gerhard Schuster. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 8-55.
- Enzensberger, Hans Magnus
1965. Blindenschrift. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 58-59.
- Fukuyama, Francis
1992. Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler.
- Gehlen, Arnold
1960. Zeit-Bilder. Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei. In: GA9, S. 1-332.

Gehlen, Arnold

1965. D.-H. Kahnweilers Kunstphilosophie. In: Pour Daniel-Henry Kahnweiler. Festschrift. Stuttgart: Hatje, S. 92-103.

Gehlen, Arnold

1969. Die Philosophie des Kubismus. Zu Daniel-Henry Kahnweilers „Juan Gris“. In: Merkur 23 (1969), S. 293-296.

Gehlen, Arnold

1978/1956. Industrielle Gesellschaft und Staat. In: GA 7, S.110-124.

Gehlen, Arnold

1978/1974. Über die Macht der Schriftsteller. In: GA7, S. 286-295.

Gehlen, Arnold

1980/1935. Der Staat und die Philosophie. In: GA2, S. 295-310.

Gehlen, Arnold

1993/1940. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt = GA3.

Gehlen, Arnold

2004/1957/1972. Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften = GA6, S. 1-137.

Gehlen, Arnold

2004/1956. Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Hg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a.M.: Klostermann.

Gehlen, Arnold

2004/1961. Über kulturelle Kristallisation. In: GA6, S. 298-314.

Gehlen, Arnold

2004/1967. Die gesellschaftliche Kristallisation und die Möglichkeiten des Fortschritts. In: GA6, S. 330-335.

Gehlen, Arnold

2004/1965. Genese der Modernität – Soziologie. In: GA6, S. 605-619.

Gehlen, Arnold

2004/1969. Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Hg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a.M.: Klostermann.

Gehlen, Arnold

2004/1994. Post-Histoire. In GA6, S. 352-361.

Gehlen, Arnold

2016. Erörterung des Avantgardismus in der bildenden Kunst. In: GA9, S. 432-444.

Gehlen, Arnold
2016/1960. = GA 6.

Gehlen, Arnold
2020/1940/1950. L'Homme. Sa nature et sa position dans le monde [Der Mensch]. Trad. de l'allemand par Christian Sommer. Paris: Gallimard. Bibliothèque de Philosophie.

Gombrich, Ernst
1966. Freud's Aesthetics. In: Encounter (January), S. 30-39.

Grabbe-Jahrbuch
1992. „- und nichts als nur Verzweiflung kann uns retten!“ 11. Jahrgang im Auftrag der Grabbe-Gesellschaft. Hg. v. Werner Broer Detlev Kopp / Michael Vogt. Bielefeld: Aisthesis.

Hellmut Gumnior / Georg Wolff
1974. Interview mit Arnold Gehlen: Ein Konservativer in revolutionärer Zeit [anlässlich seines 70. Geburtstages gesendet im Ersten Fernsehprogramm vom Norddeutscher Rundfunk am 25.1.1974].

Habermas, Jürgen
1962. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied: Luchterhand [später im Suhrkamp-Verlag].

Habermas, Jürgen
1981. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 vols. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen
1970. Nachgeahmte Substantialität Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik. In: Merkur. Nr. 264 (April) 1970, S. 313-327.

Hog, Michael
2015. Die anthropologische Ästhetik Arnold Gehlens und Helmuth Plessners. Entlastung der Kunst und Kunst der Entlastung. Tübingen: Mohr Siebeck.

Horkheimer, Max
1935. Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie. In: Zeitschrift für Sozialforschung. IV, 1, S. 1-25.

Horkheimer, Max /Theodor W. Adorno
1969/1944. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M.: Fischer.

Kahnweiler, Daniel-Henry
1946. (Ed.): Juan Gris. Sa vie, son oeuvre, ses écrits. Paris: Gallimard.

Kahnweiler, Daniel-Henry

1920. *Der Weg zum Kubismus*. München: Delphin 1920.

Kahnweiler, Daniel-Henry

1974. Der Anfang des modernen Kunsthandels. In: Ernst Forsthoff und Reinhard Hörstel (Hg.): *Standorte im Zeitstrom*. Festschrift für Arnold Gehlen zum 70. Geburtstag am 29. Januar 1974. Frankfurt a.M.: Athenäum, S. 135-143.

Löwith, Karl

1966. *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*. Stuttgart et al.: Kohlhammer.

Lübbe, Hermann

2007. *Vom Parteigenossen zum Bundesbürger. Über beschwiegene und historisierte Vergangenheiten*. Paderborn: Fink.

Stefano Marino

2021. *Critical Theory vs. Philosophical Anthropology on Radio and TV. Some Remarks on Adorno and Gehlen*. In: *Studi di estetica*, anno XLIX, IV serie, 1/2021, S. 197-219.

Mehring, Reinhard

2007. *Enttäuschende Entwicklung? Arnold Gehlens Briefe an Carl Schmitt*. In: *Berliner Debatte Initial 18*, H. 1, S. 105–112.

Michelangelo

1875. *Le lettere di Michelangelo Buonarroti. Coi ricordi e i contratti artistici*. A cura di Gaetano Milanesi. Firenze: e Monnier.

Mohler, Armin

1976. *Zeitgemäß über der Zeit: Ein Denkmeister der Konservativen. Zum Tode des Kulturphilosophen und Soziologen Arnold Gehlen*. In: *Die Welt* v. 2.2.1976.

Musil, Robert

1955/1925. *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 667–683, hier: 667.

Nietzsche, Friedrich

1980/1886. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. In: *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari. Berlin-New York: de Gruyter/München: dtv, S. 9-404.

Pareto, Vilfredo

1916. *Trattato di Sociologia generale*. 4 voll. Firenze: Barbera.

Pinn, Irmgard / Michael Nebelung

1989. Kontinuität durch Verdrängung. Die „anthropologisch-soziologischen Konferenzen“ 1949-1954. In: Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny (Hg.): Kultur und Gesellschaft. Gemeinsamer Kongreß der Deutschen, der Österreichischen und der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie Zürich 1988; Beiträge der Forschungskomitees, Sektionen und Ad-hoc-Gruppen. Zürich: Seismo, pp. 724–727.

Plessner, Helmuth

2017/1928. Les degrés de l'organique et l'homme. Introduction à l'anthropologie philosophique [Die Stufen des Organischen und der Mensch]. Trad. de l'allemand par Pierre Osmo. Présentation de Didier Guimbail. Paris: Gallimard. Bibliothèque de Philosophie.

Plessner, Helmuth

1982/1918. Zur Geschichtsphilosophie der bildenden Kunst seit Renaissance und Reformation. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hg. v. Günter Dux / Odo Marquard / Elisabeth Ströker. Bd. VI: Ausdruck und menschliche Natur. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-49.

Plessner, Helmuth

1980/1924. Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. In: Plessner: Gesammelte Schriften. Bd. V: Macht und menschliche Natur, S. 7-133.

Rehberg, Karl-Siegbert

1986. Deutungswissen der Moderne oder „administrative Hilfswissenschaft“? Konservative Schwierigkeiten mit der Soziologie. In: Sven Papcke (Hg.): Ordnung und Theorie. Beiträge zur Geschichte der Soziologie in Deutschland. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 7-47.

Rehberg, Karl-Siegbert

1992a. Auch keine Stunde Null. Westdeutsche Soziologie nach 1945. In: Walter H. Pehle / Peter Sillem (Hg.): Wissenschaft im geteilten Deutschland. Restauration oder Neubeginn nach 1945? Frankfurt am Main, S. 26-44.

Rehberg, Karl-Siegbert

1992b. Niederlage als Medium der Volkswerdung. Zum Deutschlandbild Arnold Gehlens. In: Antonia Grunenberg (Hg.): Welche Geschichte wählen wir? Hamburg: Junius.

Rehberg, Karl-Siegbert

2006. Nachwort in GA9, S. 557-626.

Rehberg, Karl-Siegbert

2007. Begegnung in Bildern. Anthropologische und soziologische Analysen der bildenden Künste bei Helmuth Plessner und Arnold Gehlen. In: Josef Früchtel / Maria Moog-Grünwald (eds.): Ästhetik in metaphysikkritischen

Zeiten. 100 Jahre „Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft“. Sonderheft 8 der ZÄK. Hamburg: Meiner, S. 269-284.

Rehberg, Karl-Siegbert

2013. Arnold Gehlen als Briefschreiber. In: Zeitschrift für Ideengeschichte issue VII/3, S. 93-108.

Rehberg, Karl-Siegbert

2016a. Nachwort. In: Gehlen 2016/1960, S. 557-625.

Rehberg, Karl-Siegbert

2016b. The Theory of Intersubjectivity as a Theory of the Human Being. George Herbert Mead and the German Tradition of Philosophical Anthropology. In: Hans Joas / R. Huebner (eds.): The Timeliness of George Herbert Mead. The University of Chicago Press, S. 92-114.

Rehberg, Karl-Siegbert

2017. Inspirierende und misslingende Spannungsbalancen. Institutionen bei Helmut Schelsky und Arnold Gehlen. In: Rechtstheorie. Beiheft 22: Helmut Schelsky. Ein deutscher Soziologe im zeitgeschichtlichen, institutionellen und disziplinären Kontakt. Interdisziplinärer Workshop zum 100. Geburtstag. Hg. v. Thomas Utmann / Christoph Weischer / Fabian Wittreck. Berlin: Duncker & Humblot, S. 219-242.

Rehberg, Karl-Siegbert

2021. Theodor W. Adorno and Arnold Gehlen: Conflict and Consensus in Aesthetics and Cultural Criticism. In: Johan Hartle / Samir Gandesha / Stefano Marino (eds.): The 'Aging' of Adorno's Aesthetic Theory Fifty Years Later". Sesto San Giovanni: Mimesis International 2021, pp. 239-262.

Raulet, Gérard

2020. Kritische Theorie und Ethnologie. Die „kulturelle Anthropologie“ der Dialektik der Aufklärung. In: Gérard Raulet: Das kritische Potential der philosophischen Anthropologie. Studien zum historischen und aktuellen Kontext. Nordhausen: Bautz, S. 259-287.

Schelsky, Helmut

1976. Ein politischer Denker gegen die Zeit. Der Soziologe und Philosoph Arnold Gehlen. Anthropologie und Institutionenlehre. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 2.2.1976.

Seidenberg, Roderick

1950. Posthistoric Man. An Inquiry. New York: Viking Press.

Silbermann, Alphons

1967. Anmerkungen zur Musiksoziologie. Eine Antwort auf Theodor W. Adorno. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 19, S. 538-545.

Sombart, Werner

1927. Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus. 2 Bde. München/Leipzig: Duncker und Humblot.1927

Zuschlag, Christoph

1995. "Entartete Kunst". Ausstellungsstrategien im Nazi-Deutschland, Worms: Werner.

Theodor W. Adorno und Arnold Gehlen: Politische Gegensätze und kulturkritisches Einverständnis

Geschildert wird das Verhältnis von Theodor W. Adorno und Arnold Gehlen, zweier politisch und wissenschaftlich widerstreitender und doch manche kulturkritische Position teilender Philosophen und Soziologen. Beide standen mit einem, aus verschiedenen Quellen gespeisten, skeptischen Blick den kulturellen und politischen Entwicklungen in der Moderne gegenüber, wobei das Denken beider von (sehr unterschiedlichen) gesellschaftlichen Katastrophen geprägt war – den bitteren Erfahrungen des Exils auf Adornos und dem Niedergang des (ständischen) Bürgertums auf Gehlens Seite. Skizziert werden auch vier öffentliche Diskussionen beider Opponenten in Rundfunk bzw. Fernsehen. Gehlen schrieb den von ihm beobachteten gesellschaftlichen Ordnungsverlust einer Verkettung politischer Desaster zu, während Adorno das Verhängnis der Erfassung der Gesellschaft durch die Prinzipien der “Verdinglichung” unter dem “Tauschprinzip” betonte. Man sieht also die Nähe eines Denkens aus der Negation, dialektisch erfasst von Adorno und faktengesättigt bei Gehlen. Bei allen Differenzen zwischen diesen beiden Gelehrten, waren es die Künste, welche die Gesprächspartner in eine engere Beziehung zueinander brachten. Der opponierende und übereinstimmende Motive der beiden Protagonisten darstellende Aufsatz wird beschlossen mit Hans Magnus Enzensbergers, die Negative Dialektik Adornos besingender Ode „schwierige arbeit“ aus dem Jahre 1965.

KEYWORDS: Theodor W. Adorno, Arnold Gehlen, Kritische Theorie, Philosophische Anthropologie, Ästhetische Theorie, Kunstsoziologie.