

# Negative Dialektik



Klassiker Auslegen

Herausgegeben von  
Otfried Höffe  
Band 28

Otfried Höffe ist o. Professor für Philosophie  
an der Universität Tübingen.

Theodor W. Adorno

# Negative Dialektik

Herausgegeben von  
Axel Honneth und Christoph Menke



Akademie Verlag

Titelabbildung: Theodor W. Adorno © SLUB / Deutsche Fotothek Dresden

ISBN-10: 3-05-003046-1

ISBN-13: 978-3-05-003046-3

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Gesamtgestaltung: K. Groß, J. Metze, Chamäleon Design Agentur Berlin

Satz: Veit Friemert, Berlin

Druck und Bindung: MB Medienhaus, Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

# Inhalt

<b>1.</b>		
<b>Zur Einführung</b>		
<i>Axel Honneth / Christoph Menke</i>	1	
<b>2.</b>		
<b>Einleitung</b>		
<b>Zum Begriff der Philosophie</b>		
<i>Axel Honneth</i>	11	
<b>3.</b>		
<b>Verhältnis zur Ontologie</b>		
<b>Adornos Denken des Unbegrifflichen</b>		
<i>Dieter Thomä</i>	29	
<b>4.</b>		
<b>Negative Dialektik.</b>		
<b>Begriff und Kategorien I</b>		
<b>Wahrnehmung, Anschauung, Empfindung</b>		
<i>Andrea Kern</i>	49	
<b>5.</b>		
<b>Negative Dialektik. Begriff und Kategorien II</b>		
<b>Adornos Analyse des Gebrauchs von Begriffen</b>		
<i>Martin Seel</i>	71	
<b>6.</b>		
<b>Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III</b>		
<b>Adorno zwischen Kant und Hegel</b>		
<i>Jay Bernstein</i>	89	
<b>7.</b>		
<b>Modell 1: Freiheit.</b>		
<b>Zur Metakritik der praktischen Vernunft I</b>		
<b>Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit</b>		
<i>Klaus Günther</i>	119	

## 8.

**Modell 1: Freiheit.****Zur Metakritik der praktischen Vernunft II****Kritik der „abstrakten Moralität“**

*Christoph Menke* . . . . . 151

## 9.

**Modell 2: Weltgeist und Naturgeschichte. Exkurs zu Hegel****Adornos Geschichtsphilosophie mit und gegen Hegel**

*Birgit Sandkaulen* . . . . . 169

## 10.

**Modell 3: Meditationen zur Metaphysik****Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes**

*Albrecht Wellmer* . . . . . 189

Auswahlbibliographie . . . . . 207

Personenregister . . . . . 211

Sachregister . . . . . 213

Hinweise zu den Autoren . . . . . 217

Axel Honneth/Christoph Menke

## 1. Zur Einführung

In dem „editorischen Nachwort“ zur posthumen Erstveröffentlichung von Adornos *Ästhetischer Theorie* im Jahr 1970 berichten die Herausgeber von Adornos Hoffnung, daß eben seine *Ästhetische Theorie* und ein nicht mehr geschriebenes moralphilosophisches Buch zusammen mit der 1966 publizierten *Negativen Dialektik*, „das darstellen“ könnte, „was ich in die Waagschale zu werfen habe.“ (Adorno 1970a, 537) In einem Brief nennt Adorno die *Negative Dialektik* kurz nach ihrem Erscheinen unter seinen Schriften gar „das philosophische Hauptwerk, wenn ich so sagen darf“, in anderen Briefen, weniger getragen, das „dicke Kind“ (Müller-Doohm 2003, 658, 661). Dieser herausgehobenen Bedeutung, die Adorno der *Negativen Dialektik* in seinem philosophischen Werk zukommen läßt, entspricht nicht nur die lange Zeit, die Adorno mit der Abfassung des Buches beschäftigt war: Adorno hat während der sechziger Jahre immer wieder in Vorlesungen und Vorträgen an Gedanken und Formulierungen gearbeitet, die in die *Negative Dialektik* eingegangen sind. Der herausgehobenen Bedeutung der *Negativen Dialektik* für Adorno entspricht auch die lange Geschichte, die ihre zentralen Motive in seinem Denken haben. In einer „Notiz“, die Adorno der *Negativen Dialektik* beigelegt hat, verweist er selbst und nachdrücklich darauf, daß er darin nicht nur Gedanken weiter entfalte, die er in Vorträgen und Entwürfen der dreißiger Jahre zum ersten Mal entwickelt habe. Er betont, daß die Idee einer „Logik des Zerfalls“ (die für den Zweiten Teil der *Negativen Dialektik* zentral ist) „die älteste seiner philosophischen Konzeptionen [sei]: noch aus seinen Studentenjahren“ (409<sup>1</sup>). Der

1 Einfache Seitenangaben verweisen in diesem Band durchgehend auf Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt/Main 1973.

Titel „Negative Dialektik“ steht daher nicht nur über diesem Buch, das Adorno drei Jahre vor seinem Tod publiziert hat, sondern über einem zentralen Gehalt von Adornos philosophischem Werk überhaupt.

So sehr Adorno sie hervorhebt, so sehr muß die große Bedeutung, die Adorno der *Negativen Dialektik* in seinem philosophischen Werk zuspricht, zugleich doch überraschen. Die *Negative Dialektik* ist, neben Adornos Buch zur *Metakritik der Erkenntnistheorie* (Adorno 1970b), wohl diejenige unter seinen Schriften, die am stärksten einem traditionellen Verständnis von Philosophie entspricht. So geht es nach Adornos Titel in dem zentralen Zweiten Teil des Buches um „Begriffe und Kategorien“ der „Negativen Dialektik“. Folgt Adorno damit nicht der traditionell philosophischen Idee einer systematischen Klärung solcher Grundbegriffe, von denen man sagen kann, daß sie die „Logik“ unseres Denkens ausmachen? In der kurzen Vorrede, die Adorno seinem Buch vorangestellt hat, erinnert er an den Grund, aus dem ihm diese traditionell philosophische Idee stets suspekt war: Sie ist es, weil (oder sofern) sie die begriffliche Klärung als „Grundlage“ versteht, der gegenüber das philosophische Nachdenken über bestimmte Inhalte – in Hegels Terminologie: die „Realphilosophie“ – etwas Nachgeordnetes sein soll. Dieser philosophischen Rangordnung hat, so Adorno hier, seine „Kritik am Grundlagenbegriff“ immer gegolten (9). Dieser Kritik entspricht auf der anderen Seite der „Primat inhaltlichen Denkens“: Philosophie – so hat sie Adorno bis zur *Negativen Dialektik* in seinen Büchern und Essays stets verstanden und praktiziert – soll kritisches Nachdenken über geschichtlich und gesellschaftlich präformierte Inhalte sein. Wie verhält sich dazu ein Unternehmen wie die *Negative Dialektik*, in dem nun deren grundlegende „Begriffe und Kategorien“ geklärt werden sollen? Ist sie nicht wenn schon kein Verrat, so doch eine Zurücknahme, eine Relativierung des von Adorno zeitlebens erklärten „Primats inhaltlichen Denkens“?

In der Vorrede zur *Negativen Dialektik* erklärt Adorno das Verhältnis zwischen dem „inhaltlichen Denken“ in seinen Büchern wie der *Dialektik der Aufklärung* oder der *Minima Moralia*, in seinen Essays über Gesellschaft, Musik, Psychoanalyse und Erziehung auf der einen Seite, den begrifflich-kategorialen Überlegungen der *Negativen Dialektik* auf der anderen Seite so, daß es kein Verhältnis der Grundlegung, sondern der Rechtfertigung sei: „Das Verfahren wird nicht begründet sondern gerechtfertigt.“ (9) Das enthält, daß das „inhaltliche Denken“ den Überlegungen zu den „Begriffen und Kategorien“ negativer Dialektik vorausgehen muß: „Seine Bewegung“ – die Bewegung des inhaltlichen Denkens – „gewinnt einzig im Vollzug ihr Selbstbewußtsein“. Zwar gilt auch umge-



kehrt, daß der Vollzug inhaltlichen Denkens nicht gelingen könnte, ohne Selbstbewußtsein zu gewinnen; man muß „durch die Eiswüste der Abstraktion hindurch, um zu konkretem Philosophieren bündig zu gelangen.“ (9) Doch seinem *Sinn* nach bleibt das begrifflich artikulierte Selbstbewußtsein, das die *Negative Dialektik* entfalten soll, dem Vollzug des kritischen, inhaltlichen Denkens gegenüber ein „Sekundäres“ (9).

Die *Negative Dialektik*, Adornos „dickes Kind“, ist sein „philosophisches Hauptwerk“ also nicht in dem Sinn, daß nun erst die Grundlage für seine bisherigen materialen, „realphilosophischen“ Arbeiten gelegt würde. Wie gleichwohl zu verstehen ist, daß Adorno, wie gesehen, der *Negativen Dialektik* eine hervorragende Bedeutung in seinem philosophischen Lebenswerk zuspricht, bringt eine Formulierung wiederum aus deren Vorrede auf den Punkt: „Der Autor legt, soweit er es vermag, die Karten auf den Tisch; das ist keineswegs dasselbe wie das Spiel.“ (9) Man kann nur pokern – eingeschlossen den Bluff, der dazugehört –, weil man die Karten hat, die man hat. Aber so wie die Aufdeckung der Karten das Ende, nicht der Vollzug des Spiels ist, so ist das Spiel nicht durch die Karten festgelegt, mit denen man es spielt. Die Begriffe und Kategorien, die die *Negative Dialektik* klärt, sind diejenigen, mit denen das inhaltliche Denken operiert, aber deren Klärung ersetzt weder noch determiniert sie dieses Operieren im inhaltlichen Denken.

Folgt man der Vorrede zur *Negativen Dialektik*, so hat Adornos Kritik an der Idee einer philosophischen „Grundlegung“ – der Grundlegung inhaltlichen Denkens in einer Klärung seiner Begriffe und Kategorien – aber noch weiter reichende Konsequenzen: Sie hat Konsequenzen auch für die Weise, in der die *Negative Dialektik* jene Klärung der Begriffe und Kategorien leisten soll. So ist die Begriffe und Kategorien zu klären, mit denen das inhaltliche Denken operiert, zwar nicht dasselbe, wie inhaltlich zu denken. Adorno unterscheidet zwischen beidem vielmehr als „Vollzug“ und „Selbstreflexion“, als „Eiswüste der Abstraktion“ und „konkretem Philosophieren“. Wenn das zuvor Gesagte zutrifft, kann die Klärung der Begriffe und Kategorien aber auch nicht unabhängig vom Vollzug inhaltlichen Denkens erfolgen: Es muß im Blick auf diesen Vollzug erfolgen, ja es kann nur so geschehen, daß *in* die Klärung der Begriffe und Kategorien der Bezug auf das inhaltliche Denken eingeschrieben ist. Die philosophische Klärung der Begriffe und Kategorien muß selbst anders erfolgen. Diese Andersheit der philosophischen Klärung zeigt sich nach Adorno unter anderem darin, daß die Philosophie kein System, ja, daß sie um des Bezugs zum inhaltlichen Denken willen ein „Antisystem“ sein müsse (10). Die Aufgabe, „[stringent] über die offizielle Trennung von

reiner Philosophie und Sachhaltigem ... hinauszugelangen“ (10), verlangt die philosophische Klärung der Begriffe und Kategorien so vorzunehmen, daß sie aus sich selbst in inhaltliches Denken übergehen. Auch dieser Übergang ist gemeint, wenn Adorno von „negativer Dialektik“ spricht: der dialektische Umschlag der abstrakten, logischen Analyse von Begriffen und Kategorien in konkretes, inhaltliches Philosophieren. Damit verlieren die Begriffe und Kategorien, die die *Negative Dialektik* zu klären beabsichtigt, aber ihre feste, kontextübergreifende Bedeutung: Weil sie jeweils nur mit je konkreten Inhalten zur Bestimmung gelangen, muß ihre Bestimmung in der *Negativen Dialektik* einem beständigen Prozeß der Revision und Transformation unterliegen.

Mit diesem Programm stellt Adornos *Negative Dialektik* einer Buchreihe, der es um die kommentierende Auslegung philosophischer Klassiker geht, ein doppeltes Problem: Wenn Adornos *Negative Dialektik* die philosophische Begriffsklärung als dialektischen Übergang in inhaltliches Denken versteht und betreibt, dann ist sie *erstens* kein unproblematischer Gegenstand eines Kommentars und *zweitens* kein unproblematischer Kandidat für einen philosophischen Klassiker.

Die Form des philosophischen Kommentars bezieht sich auf einen Primärtext, der – zumeist durch seinen historischen Abstand – schwer- oder gar unverständlich geworden ist und dessen wesentliche Gehalte nun durch einen zweiten oder Sekundärtext, eben den Kommentar, in anderer, leichter zugänglicher Weise dargelegt werden sollen. Das setzt offensichtlich voraus, daß es solche Gehalte des Primärtextes gibt, die nicht an diesen Text in seiner spezifischen Verfassung geknüpft sind; denn es ist ja eben diese Verfassung des Primärtextes, die ihn schwer- oder gar unverständlich und daher kommentarbedürftig macht. Die Form des philosophischen Kommentars beruht damit auf einer Annahme, die Adorno als die Illusion der Referierbarkeit von Philosophie kritisiert hat: „Philosophie [ist] wesentlich nicht referierbar. Sonst wäre sie überflüssig; daß sie meist sich referieren läßt, spricht gegen sie.“ (44) Philosophie *wäre* referierbar, die Wiedergabe ihrer wesentlichen Gehalte in einem Kommentar möglich, wenn sie in die Form „diskursiven Fortschreitens von Stufe zu Stufe“ (Adorno 1978, 100) zu bringen wäre, wenn sie der Ordnung von „These und Argument“ entsprechen könnte (Adorno 1978, 86). In einem philosophischen Text gibt es nach Adorno diesen Unterschied nicht und damit keine Ordnung der Gründe, in der ein Satz dem anderen als verbürgende Grundlage dienen, der zweite Satz aus dem ersten abgeleitet werden könnte. „In einem philosophischen Text sollten alle Sätze gleich nah zum Mittelpunkt stehen.“ (Adorno 1978, 86) An die Stelle einer Folge

immer tieferer Gründe tritt eine „Konsequenz [der] Durchführung“, die sich in der „Dichte des Gewebes“ zeigt, die ein philosophischer Text aufspannt (44). Das „trägt dazu bei, daß er trifft, was er soll.“ (ebd.) Adornos Rechtfertigung für diese Verfassung seiner Texte ist also eben die dialektische Bestimmung der Philosophie, die die Vorrede der *Negativen Dialektik* exponiert: Auch die Analyse von „Begriffen und Kategorien“ kann nur durch „Hingabe an den spezifischen Gegenstand“ erfolgen (43), der niemals auf Begriffe und Kategorien gebracht werden kann. *Deshalb* „hätte Philosophie nicht sich auf Kategorien zu bringen sondern in gewissem Sinn erst zu komponieren.“ (44)

Wenn es dieser Adornosche Grundgedanke der (negativ-) dialektischen Verfassung der Philosophie ist, der die Unreferierbarkeit seiner Texte rechtfertigt, dann befindet sich der Versuch, der *Negativen Dialektik* einen Kommentar zu widmen, in einer aporetischen Situation: Dieser Versuch kann nur gelingen – Adornos Text nur treffen –, wenn er nicht gelingt. Das heißt: Der Kommentar kann Adornos Text nur treffen, wenn er nicht beansprucht, den zentralen Gehalt von Adornos Philosophie in anderer, verständlicherer Weise zusammenzufassen. Wenn das „Wesen [...] durchs Résumé des Wesentlichen verfälscht“ wird (43), dann muß der Kommentar statt zu resümieren zumindest im Ansatz versuchen, selbst, in eigener Weise, den Gedanken zu entwickeln. Adornos philosophischen Text zu kommentieren kann nur in dem Bewußtsein der unüberbrückbaren Kluft gelingen, die den Kommentar von diesem Text trennt. Der Kommentar muß im bewußten und ausdrücklichen Abstand zu Adornos Text stehen.

Wie der Praxis des Kommentars, so steht Adornos Philosophie auch dem Konzept des Klassischen widerspenstig gegenüber. Wie die Praxis des Kommentars, so geht es auch dem Konzept des Klassischen darum, den zeitlichen Abstand, der uns von einem Text trennt, zu überbrücken, Vergangenheit und Gegenwart zu verknüpfen: „Klassisch“ ist ein vergangenes Werk, das über die Zeit hinweg Aktualität beanspruchen kann. Dabei besteht die Aktualität des Klassischen darin, einer orientierungslosen, aber orientierungsbedürftigen Gegenwart als „Leitbild“ zu dienen. Nur eine Gegenwart, die desorientiert ist, bedarf des Klassischen. Denn das Klassische ist nicht irgendein Vergangenes, sondern ein Vergangenes, das in der Gegenwart eine Verbindlichkeit zu stiften vermag, der die Gegenwart selbst nicht mächtig sein soll. Damit beruht das Konzept des Klassischen nicht nur auf einer Gegenwartsdiagnose, die Adorno entschieden zurückgewiesen hat: Die „kritische Gesamtbewegung des Nominalismus“, die nach Adorno die Moderne kennzeichnet, führt zu einer Idee der Freiheit, die „ohne Leitbild“ auszukommen vermag (Adorno

1977, 296 f.). Das Konzept des Klassischen weist auch der Philosophie eine Aufgabe zu, die Adorno ebenso entschieden zurückgewiesen hat: Die Philosophie, ob als angeeignet vergangene oder gegenwärtig betriebene, kann, ja darf nicht dafür zuständig sein, „substanzielle“ Orientierung zu geben. „Das traditionelle Denken und die Gewohnheiten des gesunden Menschenverstandes, die es hinterließ, nachdem es philosophisch verging, fordern ein Bezugssystem, ein frame of reference, in dem alles seine Stelle finde. [...] Demgegenüber wirft Erkenntnis, damit sie fruchte, à fond perdu sich weg an die Gegenstände. Der Schwindel, den das erregt, ist ein index veri.“ (43)

Gewiß ist auch Adorno selbst, und gerade in der *Negativen Dialektik*, immer wieder der Gefahr erlegen, die schwindelerregende Bewegung ins Offene, die seine Philosophie fordert, in einem festen „Bezugssystem“ negativ-dialektischer Basissätze abzusichern. Auch Adornos Philosophie klappert, wo auch sie nur die Anwendung eines fertigen Schemas ist. Die Gefahr seiner Behandlung als eines Klassikers liegt nun eben darin, eher in diesem Bezugssystem, zu dem seine Philosophie zu erstarren droht, als in ihrer Absicht auf dessen öffnende Infragestellung die Aktualität von Adornos Philosophie zu sehen. Wenn Adornos Philosophie Aktualität zukommt, dann liegt diese jedoch gerade in der Weigerung, die Aktualität vergangener Philosophie im Begriff des Klassischen zu denken. Daß Adorno nicht als Klassiker aktuell ist, heißt daher, daß seine Philosophie nicht in dem aktuell ist, was sie sagt, sondern was, oder vor allem: wie sie es tut: eben in den in der Tat oft schwindelerregenden Manövern, mit denen sie eingeschliffenen Begriffsverwendungen und -entgegensetzungen zu entkommen, sie in Bewegung zu setzen versucht. Die Aktualität von Adornos Philosophie liegt also vielleicht darin, daß man sie auch heute noch dazu verwenden kann, um den scheinbar festgefügtten „frame of reference“ philosophischer Debatten in Frage zu stellen. Das macht die *Negative Dialektik* zu einem Klassiker nur in einem paradoxen Sinn: zu einem anticlassischen Klassiker.

Eine kritische Unterscheidung von dem, was an der *Negativen Dialektik* in diesem Sinn noch aktuell ist, und dem, was daran bereits zu einem bloßen Denkschema erstarrt ist, dürfte wohl eine der zentralen Aufgaben des vorliegenden Bandes darstellen. In die zweite Klasse von theoretischen Elementen fallen sicherlich all die Begriffe und Konstruktionen, die bis heute in der Rezeption den eigentlichen Kern des philosophischen Werkes von Adorno auszumachen scheinen: Die häufig nur noch routinisiert eingesetzte Idee des „Nichtidentischen“, der ständige, nahezu erstarrte Verweis auf die alles durchdringende Prägekräft des kapitalisti-

schen Warentauschs, das Wiederholen der Formel vom „totalen Verblendungszusammenhang“, schließlich die gekonnte, aber nicht selten manie-riert wirkende Ineinanderblendung von philosophischen, psychoanalyti-schen und soziologischen Gedankengängen. All diese Bestandteile der *Negativen Dialektik*, geradezu der Inbegriff des philosophischen Erbes von Adorno, können heute leicht als Zeugnisse einer gewissen Tendenz bei ihm selbst verstanden werden, einen verlässlichen Bezugsrahmen des eigen-ten Denkens zu schaffen. Darin, in solchen Elementen eines fertigen Schemas, kann die Aktualität seines Philosophierens in unserer Gegen-wart nicht mehr liegen. Sollen hingegen die Stellen identifiziert werden, an denen Adornos Philosophie heute aufgrund ihrer kritischen Potenz weiterhin aktuell ist, wird man wahrscheinlich auf die „schwindelerregen-den“ Passagen zurückgehen müssen, die den fixen Theoremen jeweils vorauslaufen und sie als ihr Resultat begründen. Hier, wo Adorno einge-spielte Begriffsverwendungen untergräbt, traditionelle Entgegensetzun-gen in Frage stellt und herkömmliche Lösungsvorschläge ins Wanken bringt, indem er das nicht-stillstellbare Kontinuum zwischen vorgeistigen Strebungen und geistigen Idealisierungen aufreißt, steckt wohl die wahre Zeitgenossenschaft seines Denkens.

In beiden Richtungen dieses Kontinuums, sowohl nach unten, in den Bereich vorgeistiger Wurzeln, wie nach oben, in die Sphäre der Kanti-schen „Ideen“, gelangt die subversive Aktualität der Philosophie Adornos heute zur Geltung. Unzählbar sind die Stellen in der *Negativen Dialektik*, an denen es ihm mit gewagten Assoziationen gelingt, die Herkunft unse-res längst sublimierten Vokabulars aus einfachen, zumeist frühkindlichen Triebbesetzungen ans Licht zu reißen; nicht, daß solche genealogischen Rückführungen stets im selben Maße überzeugend wären, nicht, daß dadurch der Wert unserer philosophischen Begriffe als solcher schon in Mißkredit geriete, stets aber schiebt Adorno mit ihrer Hilfe unserer her-kömmlichen Redeweise einen Riegel vor, der zum Einhalten, zum Über-prüfen eingeschliffener Argumentationsmuster zwingt.

Dabei ist der Ertrag dieser Versuche, die vorgeistigen, naturhaften Ein-schüsse ins philosophische Vokabular freizulegen, sicherlich dort am höchsten, wo deren Funde sich mit Denkbewegungen der gegenwärtigen Philosophie berühren. Das gilt auf dem Feld der Moralphilosophie für Adornos Einspruch gegen die Abstraktheit der Moralprinzipien. Denn Adorno versteht diesen Einspruch nicht nur so, daß er auf die Differenz zwischen moralischen Prinzipien und deren Anwendung in der Praxis verweist. Adorno denkt vielmehr den Grund des Moralischen anders: als „naturhafte“ Affektivität und Charakterstrukturen. Und Adorno denkt den

Anspruch des Moralischen anders: als uneinholbaren normativen Überschuß unserer moralischen „Ideen“ über jede ihrer möglichen Verwirklichungen. Adornos Interesse richtet sich auf die Entfaltung des spannungsvollen Zusammenhangs von Natur und Geist. Das gilt auch in seiner Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie. Auch hier wiederum verdankt sich die Aktualität seiner Philosophie nicht den resultathaften Formulierungen, die leitmotivisch im Text des Buches wiederkehren, sondern den tastenden Versuchen, etablierte Positionen der Beschränktheit ihrer jeweiligen Lösungsvorschläge zu überführen. Und wie im Fall der Moralphilosophie geschieht dies zumeist durch den Nachweis der Verleugnung ihrer Abhängigkeit von einem der beiden Pole des Kontinuums zwischen Natur und Geist, zwischen vorgeistigen Strebungen und transzendierenden Ideen. Die Aktualität von Adornos Philosophie könnte in seiner Skepsis gegenüber der Tragfähigkeit ihrer vermeintlich immer schon geschehenden „Vermittlung“ – sei es in der Einheit des Subjekts, der sozialen Praxis des Sprachgebrauchs oder im Geschehen geschichtlicher Überlieferung – liegen. „Negative Dialektik“ heißt: Geist und Natur als unhintergebar aufeinander bezogene Extreme zu entfalten.

Die Gliederung des Kommentarbandes folgt, so weit als sinnvoll möglich, derjenigen von Adornos *Negativer Dialektik*. Nach einem Kommentar von Axel Honneth zur Einleitung in die *Negative Dialektik* (die, so Adorno, den „Begriff philosophischer Erfahrung“ „exponiert“; 10) folgt ein Text von Dieter Thomä zum Ersten Teil, der den Titel „Verhältnis zur Ontologie“ trägt (67–136). Aus diesem umfangreichen Teil, den Adorno noch einmal in zwei Kapitel gegliedert hat, greift Thomäs Kommentar vor allem Adornos Kritik an Heidegger heraus und ordnet sie in die Geschichte der Auseinandersetzung der Kritischen Theorie mit dessen Werk ein. Der zentrale Zweite Teil von Adornos Buch widmet sich „Begriff und Kategorien“ der negativen Dialektik (137–207). Da Adorno diesem Teil keine weitere Kapiteileinteilung gegeben hat, haben wir für den Kommentar darin drei Themenkomplexe unterschieden: Ein erster Komplex trägt den Titel „Wahrnehmung, Anschauung, Empfindung“ (Andrea Kern), ein zweites Thema bildet „Adornos Analyse des Gebrauchs von Begriffen“ (Martin Seel) und ein dritter Aspekt bildet die Frage nach Adornos Position „zwischen Kant und Hegel“ (Jay Bernstein). Den dritten Teil der *Negativen Dialektik* schließlich, der nahezu die Hälfte des Buches ausmacht (209–400), bilden drei „Modelle“, die „Schlüsselbegriffe philosophischer Disziplinen [erörtern], um in diese zentral einzugreifen“ (10). Das erste Modell, Adornos Überlegungen zu Kants Theo-

rie der praktischen Vernunft, kommentieren Klaus Günther unter dem Gesichtspunkt der Freiheits- und Christoph Menke unter dem der Moraltheorie. Das zweite Modell trägt den Titel „Weltgeist und Naturgeschichte“ und ist Hegels Geschichtsphilosophie gewidmet (Birgit Sandkaulen). Das dritte Modell schließlich reflektiert unter dem Titel „Meditationen zur Metaphysik“ darüber, „ob nach Auschwitz noch sich leben lasse“ (Albrecht Wellmer).

Bei den Beiträgen dieses Bandes handelt es sich bis auf die beiden Texte von Klaus Günther und Albrecht Wellmer<sup>2</sup> um Erstveröffentlichungen.

Die Herausgeber danken Nora Sieverding, die die Bibliographie erstellt hat, und Matthias Kiesselbach für die umsichtige Redaktion des Bandes. Ein Dank geht auch an den Herausgeber der Reihe, Otfried Höffe, für kritische Hinweise zu einer Vorfassung und an den verantwortlichen Lektor, Mischka Dammaschke, für sein ausgleichendes Engagement.

## Literatur

- Adorno, Th. W. 1970a: Ästhetische Theorie, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt/M., Bd. 7  
Adorno, Th. W. 1970b: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt/M., Bd. 5  
Adorno, Th. W. 1977: Minima Moralia, Frankfurt/M.  
Adorno, Th. W. 1978: Ohne Leitbild, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt/M., Bd. 10.1  
Müller-Doohm, S. 2003: Adorno. Eine Biographie, Frankfurt/M.

2 Der Aufsatz von Klaus Günther, hier leicht gekürzt, ist zuerst erschienen in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Bd. 39 (1985), der Text von Albrecht Wellmer in: Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegelkongreß 1987*, Stuttgart 1988.





## 2. Einleitung

### Zum Begriff der Philosophie

Wer die „Einleitung“ in die *Negative Dialektik* liest, wird sehr schnell feststellen, was es damit auf sich hat, daß Adorno von seinem Text als einem „Gewebe“ oder einer musikähnlichen „Komposition“ (44) spricht: Das rund fünfzig Seiten lange Kapitel kennt keine Herleitung einer These, nicht deren schrittweise Exposition und Begründung, sondern präsentiert sich als ein kunstvoll gewirktes Netz aus einigen wenigen, ständig variierten Gedankenmotiven. Nicht genug damit, daß hier jede aufsteigende Linie einer Argumentation zu fehlen scheint, wird auch graphisch der Strom des Textes kaum unterbrochen; nur an insgesamt drei Stellen sind zwischen den stets sehr umfangreichen Abschnitten größere Abstände gelassen, so daß ein gewisser Neuanfang suggeriert wird. Schon dem äußeren Erscheinungsbild nach ähnelt die „Einleitung“ daher weniger einem wissenschaftlichem Text als einem Stück moderner Prosa; die Sätze wiederholen ständig nur dieselben paar Grundgedanken, variieren sie um immer neue Nuancen, ohne eine These zu begründen oder ein Argument voranzutreiben.

Ein Text mit derartigen Eigenschaften stellt für einen Kommentar eine kaum zu bewältigende Herausforderung dar. Sobald versucht wird, aus dem kompositorischen Gewebe ein Argument heraus zu präparieren, geht mit dem Ausdruckscharakter auch ein nicht geringer Teil der Substanz des Dargestellten verloren; und umgekehrt dürfte jeder Versuch, im Kommentar auch noch dem Stil des Textes gerecht zu werden, am Ende in bloße Paraphrase münden. Angesichts dieser schwierigen Lage mag es ratsam erscheinen, jeden Respekt vor der ästhetischen Qualität der „Einleitung“ fallen zu lassen und sie so nüchtern-diskursiv zu behandeln wie jedes andere philosophische Werk auch. Ein solches Verfahren nimmt

bewußt das Risiko einer gewissen hermeneutischen Achtlosigkeit in Kauf, indem es hemmungslos auseinanderdividiert, was Adorno zuvor in jedem Abschnitt zu einer Synthese kunstvoll zusammengebracht hat. Verfährt man auf diese Weise, so lassen sich in Adornos „Einleitung“ drei voneinander isolierbare Thesen unterscheiden, die an verschiedenen Stellen mit jeweils anderen Argumenten begründet werden: Erstens behauptet Adorno, daß es heute notwendig sei, von der Hegelschen „Dialektik“ zu einer neuen, von ihm „negativ“ genannten Form der Dialektik überzugehen; zweitens unterstellt er, daß mit dieser neuen, historisch notwendigen Vollzugsform von Dialektik zugleich dem „Erkenntnisobjekt“ als auch dem „Erkenntnissubjekt“ größeres Recht verliehen würde; und schließlich glaubt er drittens, daß nur eine solche Methode philosophischen Denkens die Funktion übernehmen kann, den sozialen Zustand der Gegenwart kritisch zu transzendieren. Allerdings entspricht diese Reihenfolge nicht der Ordnung, in der die Thesen logisch voneinander abhängig sind; zwar besitzt die These über die Notwendigkeit des Übergangs zur „negativen“ Dialektik in der „Einleitung“ atmosphärisch und quantitativ das größte Gewicht, aber zu verstehen ist sie nur unter Voraussetzung der letzten These über die Funktion und die Aufgabe kritischer Philosophie in der Gegenwart. Daher werde ich bei meiner Rekonstruktion entsprechend dieser „logischen“ Reihenfolge so verfahren, daß ich (2.1) zunächst Adornos Bestimmung der Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart vorstelle, dann (2.2) mich seiner Darstellung der „negativen“ im Gegensatz zur „positiven“ Dialektik zuwenden werde, um schließlich (2.3) die weiteren, im wesentlichen stilistischen Konsequenzen aus dem neuen Dialektik-Konzept zu skizzieren.

## 2.1 Philosophie nach ihrem Scheitern

Bevor überhaupt damit begonnen werden kann, die einzelnen argumentativen Schichten der „Einleitung“ abzutragen, bedarf es einer kurzen Erinnerung an Kontext und Zielsetzung der „Negativen Dialektik“ im Ganzen. Schon seit den frühen fünfziger Jahren, nach der Rückkehr aus dem Exil, muß sich Adorno mit Plänen beschäftigt haben, eine philosophische Rechtfertigung der methodischen Verfahrensweise seiner eigenen Arbeiten zu schreiben; dabei hat er offenbar die Schwierigkeiten vor Augen, die viele seiner materialen Schriften dem Verständnis dadurch bereiten, daß sie bei der Analyse von Texten oder konkreten Sachverhalten wie selbstverständlich subjektive Empfindungen zur Geltung bringen. Der Ver-

such, zu allgemein gültigen Aussagen über Tatsachen und Normen durch die Artikulation von rein individuellen Erfahrungen zu gelangen, stellt für Adorno wohl von Anfang an den Inbegriff seiner eigenen philosophischen Methode dar. Als er in den späten fünfziger Jahren damit beginnt, Skizzen und Entwürfe zu einem Buch mit dem Titel „Negative Dialektik“ zusammenzutragen, hat er daher das Ziel vor Augen, eine umfassende Begründung für diese eigenwillige Verfahrensweise zu liefern; in dem fertigen Werk schließlich, das 1966 erscheint, wird in drei, jeweils klassische Fragestellungen der Tradition berührenden Teilen aufgezeigt, inwiefern die notwendige „Konkretion“ in der Philosophie nur auf dem Weg einer „negativ“ gefaßten Dialektik zu erreichen ist.

Was nun die fünfzig Seiten lange „Einleitung“ in diese Schrift anbelangt, so ist es gar nicht leicht, eine klare Vorstellung von ihrer Absicht oder Zielsetzung zu gewinnen; in der knappen „Vorrede“ heißt es zwar, daß sie den Begriff der „philosophischen Erfahrung“ (10) exponieren soll, aber das deckt bei weitem nicht die Vielzahl an Themen und Überlegungen ab, die hier in eigenartig elliptischer Weise angeschnitten werden. Sieht man also von dieser Aufgabenbestimmung Adornos ab, die ein wenig gewollt erscheint, so drängt sich vielmehr der Eindruck auf, daß hier vor der konkreten Durchführung durchaus schon einmal ein Vorbegriff der Absicht und des Sinns einer „negativen“ Dialektik geliefert werden soll. Dafür spricht nicht nur, daß der Text auf seinen verschlungenen Pfaden bereits alle die zur Rechtfertigung des neuen Verfahrens notwendigen Elemente versammelt, sondern auch, daß er dieses Verfahren in der Form seiner Darstellung gewissermaßen selber schon praktiziert. Insofern mag es sinnvoll sein, die „Einleitung“ zugleich als Begründung und Präsentation der philosophischen Methodologie Adornos zu verstehen.

Alle Argumente, die Adorno im Laufe seines Textes für die Notwendigkeit eines solchen neuen Verfahrens beibringt, haben ihr Fundament letztlich in einer bestimmten Auffassung über die aktuellen Aufgaben der Philosophie. Natürlich ist er weit davon entfernt, eine derartige Aufgabenbestimmung systematisch vorzunehmen und sie gar als Grundlage der weiteren Darlegung darzustellen; aber die Tatsache, daß schon der erste Satz der „Einleitung“ Überlegungen solcher Art anschneidet, spricht doch dafür, daß ihnen eine Art von argumentativer Priorität zukommt. Adorno kombiniert einen „sozialgeschichtlichen“ mit einem philosophiehistorischen Grund, wenn er auf die gewandelte Rolle der Philosophie in der Gegenwart zu sprechen kommt. Die historische Überlegung, die sich, wie gesagt, in einer ersten Version schon ganz zu Beginn des Textes findet (16), bezieht sich unter offensichtlicher Anspielung auf Marx auf den ver-

paßten Moment einer „Verwirklichung“ der Philosophie; dabei läßt Adorno zwar offen, was genau unter einer solchen „Verwirklichung“ zu verstehen wäre, aber der ganze Kontext macht deutlich, daß das Ausbleiben einer sozialen Revolution gemeint ist, die die von Marx beschriebenen Ideale einer herrschaftsfreien Gesellschaft in die gesellschaftliche Realität hätte umsetzen können. Aus diesem Scheitern zieht Adorno noch in demselben Zusammenhang die Konsequenz, daß die Philosophie ihre eigene Rolle insofern ändern müsse, als sie nun nicht länger den Anspruch auf einen Beitrag zur Rationalisierung der Welt erheben könne; nachdem „das Versprechen, sie sei eins mit der Wirklichkeit oder stünde unmittelbar vor deren Herstellung“ uneingelöst geblieben ist, muß sie, wie es heißt, „sich selber rücksichtslos ... kritisieren“ (16).

Allerdings ist für diese wichtige Schlußfolgerung die Basis der angeführten Begründung sicherlich zu schmal. Denn warum sollte aus der historischen Tatsache, daß ein einziges philosophisches Projekt, der Linkshegelianismus, bei dem Versuch einer praktischen Verwirklichung der Vernunft gescheitert ist, für die Philosophie im Ganzen die Notwendigkeit einer zukünftigen Beschränkung auf pure Selbstkritik folgen? Adorno scheint der kompletten Disziplin der Philosophie eine Konsequenz aufdrängen zu wollen, die er bestenfalls nur in Bezug auf die singuläre Tradition der linken Schüler Hegels geltend machen kann. Wahrscheinlich, um diese empfindliche Begründungslücke zu schließen, bringt Adorno im Zusammenhang seines ersten, historischen Arguments stets noch eine zweite Überlegung ins Spiel, die am ehesten als philosophiegeschichtlich zu bezeichnen ist; der Substanz nach findet sich dieser Gedankengang schon in der frühen Antrittsvorlesung von 1931 (Adorno 1973), aber was dort noch als ein kritischer Überblick über die zeitgenössische Philosophie (in Deutschland) angelegt war, wird hier nun an einigen Stellen als eine bloße Erinnerung an eine allseits vertraute Logik der philosophischen Entwicklung präsentiert. Danach stellt das System Hegels zugleich den Höhe- und den Wendepunkt der Geschichte philosophischer Theoriebildung dar, weil es einerseits deren immanenten Anspruch auf begriffliche Durchdringung der gesamten Realität in kühnster und klarster Form vertreten hat, andererseits daran aber auf so dramatische Weise gescheitert ist, daß alle Ansätze seither sich als Auswege aus der „Krise des Idealismus“ verstehen lassen müssen. Werden die zahlreichen Exkurse zur Philosophiegeschichte in der „Einleitung“ zusammengetragen, so ergeben sie gemeinsam exakt dieses Bild einer im Punkt des Scheiterns Hegels sich umkehrenden Bewegung, die nun anstatt auf immer umfassendere Totalitätserkenntnis auf die möglichst genaue Erschlie-

ßung konkreter Phänomene zuläuft; ausführlich stellt Adorno daher in seinem Text Bergson (20), Husserl (21) und Sartre (59 f.) dar, deren philosophische Ansätze ihm als gescheiterte Versuche erscheinen, in Reaktion auf den Vernunftidealismus einen direkten, begrifflich möglichst unverstellten Zugang zur Wirklichkeit zu erhalten.

Mit dem ersten, sozialgeschichtlichen Argument hängt diese fragmentarische Skizze einer Philosophiegeschichte insofern zusammen, als sie das Scheitern der Marxschen Revolutionsideale zu einem Schicksalsmoment aller ernstzunehmenden philosophischen Bemühungen macht: Das Ausbleiben der Revolution zieht nicht allein den Schlußstrich unter beliebige Projekte der Weltverbesserung, sondern unter den aller Philosophie bis dahin innewohnenden Wunsch, die Wirklichkeit nach Gesichtspunkten der Vernunft zu gestalten. Im Grunde genommen läßt Adorno zwischen Hegel und Marx nicht einmal eine systematische Lücke entstehen, weil dieser in seinen Revolutionsabsichten nur dessen Zielsetzung praktisch umsetzt, die Vernunft in der Wirklichkeit Gestalt annehmen zu lassen; daher besiegelt das Scheitern der Revolution das Schicksal aller der in Hegels System mündenden Bestrebungen, das Ganze der Welt begrifflich einzuholen.

All diese verstreuten Überlegungen, nach denen in Hegel und Marx die eigentliche, klassische Vorstellung von Philosophie negativ zur Vollenendung gelangt ist, haben nun in der „Einleitung“ aber allein die Funktion, die Schlußfolgerung zu gestatten, auf die Adorno von Beginn an hinaus will. Wenn das philosophische Projekt einer Verwirklichung der Vernunft sowohl praktisch als auch theoretisch gescheitert ist, so lautet der im Text mehrfach wiederholte Gedanke, muß die Philosophie sich zukünftig auf bloße Selbstkritik beschränken, weil sie nur so ihrem eigenen Begriff treu bleiben kann. Auch in dem damit umrissenen Schritt steckt natürlich der essentialistische Zug, der Adornos Verständnis der Philosophie im Ganzen kennzeichnet; wer nicht davon überzeugt ist, daß alles philosophische Bemühen letztlich um die Angleichung von Begriff und Wirklichkeit, von Geist und Realität kreist, wird aus dessen Scheitern anschließend auch nicht die Konsequenz einer Beschränkung auf die kritische Untersuchung jenes begrifflichen Anspruchs teilen. Adorno aber glaubt, daß seit dem durch Marx besiegelten Untergang Hegels der Philosophie kein anderer Weg mehr offen steht als der der Selbstkritik ihrer bisherigen Voraussetzungen; nicht die nachmetaphysische Naturalisierung Hegels oder Kants (Bernstein 1975; Pihlström 2003), nicht die Rekonstruktion eines sparsamen Rationalitätsbegriffs (Schnädelbach 1984; Habermas 1988), sondern einzig die Aufdeckung der prinzipiellen Grenze allen begrifflichen Be-

mühens ist es, was er nach dem Scheitern des Vernunftsidealismus philosophisch noch für möglich hält.

Allerdings ist dieses Programm nicht so eng und eindimensional, wie es in der Kategorie der „Selbstkritik“ aufscheinen mag. Adorno hat weniger eine schlichte Untersuchung der epistemischen Gründe für das prinzipielle Mißlingen aller begrifflich verfaßten Totalitätserkenntnis im Sinn; vielmehr soll der Selbstkritik selber noch einmal eine systematische Pointe verliehen werden, indem sie in Umkehrung des Verfahrens Hegels als eine „negative“ Dialektik durchgeführt werden soll. Die Skizzierung der damit angedeuteten Idee stellt den Kern der „Einleitung“ in die *Negative Dialektik* dar.

## 2.2 Die Wende zur „negativen“ Dialektik

Adorno will die notwendig gewordene Selbstkritik der Philosophie in Form einer „negativen“ Dialektik durchführen. Die Voraussetzung dieser Strategie ist die Annahme, daß das System Hegels nicht nur irgendeine Zuspitzung, irgendeinen Höhepunkt, sondern die eigentliche Vollenendung allen philosophischen Bemühens darstellt; denn ohne eine derartige Prämisse wäre gar nicht zu begründen, warum die Selbstkritik der Philosophie ausgerechnet die Gestalt einer negativ gewendeten Dialektik annehmen sollte – und nicht etwa die Form einer therapeutischen Befreiung von falschen, uns gefangen haltenden Bildern (Wittgenstein) oder einer Kritik aller nicht-verifizierbaren Aussagen (Wiener Kreis). Adorno, der sich derartiger Nachbarschaften durchaus bewußt ist (vgl. etwa Adorno 1973, 327 ff.), will auf eine selbstkritische Wendung der Dialektik hinaus, weil diese für ihn gewissermaßen die Essenz aller Philosophie ausmacht, allen Bemühens, die Wirklichkeit im Ganzen als einen rationalen Zusammenhang zu begreifen. Aber worin besteht nun die Eigenart einer solchen „negativen“ Dialektik, die beansprucht, die angemessene Gestalt einer Selbstkritik aller Philosophie zu sein?

Den ersten Schritt, den Adorno unternimmt, um das Programm einer negativen Dialektik vorzustellen, besitzt nur indirekten Charakter und besteht in einer möglichst genauen Kennzeichnung der Systemeigenschaften aller „positiven“ Dialektik; wie ein roter Faden zieht sich durch sein gesamtes Werk dieser Versuch einer Bestimmung der abschließenden, in sich geschlossenen Gestalt der Hegelschen Philosophie (Adorno 1971). In der „Einleitung“ wiederholt Adorno dazu nur, was er zuvor schon an anderen Stellen zum Systemcharakter des absoluten Idealismus

ausgeführt hat: Sobald die dialektische Methode, nämlich der Nachweis der „Insuffizienz einer begrifflichen Bestimmung“ angesichts des von ihr erfaßten Gegenstandes (17), mit dem Ziel betrieben wird, die rationale Verfaßtheit der ganzen Wirklichkeit zu demonstrieren, gerät sie unter den Zwang, „alles qualitativ Verschiedene“ (17) auszuschließen und zu einem geschlossenen System zu werden. Adorno ist mithin nicht der Überzeugung, daß diese Tendenz zur systemischen Abrundung und Geschlossenheit dem Gebrauch der Dialektik als solchem innewohnt; vielmehr wird sie dazu erst getrieben oder veranlaßt, wenn sie, wie es heißt, zum Zweck des „Denkens“, des Erfassens der Wirklichkeit, benutzt wird, weil damit „seiner puren Form nach“ (17) der „Schein von Identität“ (17) einhergeht. Insofern unterscheidet Adorno zwischen einer problematischen, häufig „positiv“ oder „idealistisch“ genannten, und einer angemessenen, nämlich „negativen“ Verwendung von Dialektik: Positiv ist diejenige Benutzung, die zum Zweck der rationalen Bestimmung der Wirklichkeit vorgenommen wird, während der negative Gebrauch von solchen „identifizierenden“ Zielsetzungen frei ist.

Bevor weiter gefragt wird, was sich unter dem Verfahren einer derart bestimmten Dialektik vorstellen läßt, sollen zuvor noch zwei weitere Überlegungen Erwähnung finden, die Adorno in Bezug auf die „positive“ Dialektik anstellt. Schon nach dem bislang Gesagten ist ja deutlich geworden, daß sein Begriff einer solchen positiven Dialektik sehr umfassend ist und sich keinesfalls nur auf das Hegelsche System beschränkt; es scheint für ihn vielmehr so zu sein, daß jede Verwendung der dialektischen Methode positiv genannt werden kann, die die Insuffizienz begrifflicher Bestimmungen nicht auf sich beruhen läßt, sondern zum Anlaß einer immer weiter getriebenen Angleichung von Begriff und Wirklichkeit nimmt. Daher kann es auch nicht überraschen, daß Adorno in einer „materialistischen“ Wendung der Dialektik keine Alternative zu ihrer idealistischen Gestalt sieht, weil in beiden Fällen der Versuch einer rationalen Durchdringung der Welt gemacht wird; schroff heißt es daher an einer Stelle, daß die „nicht-idealistische Gestalt“ der Dialektik „unterdessen [ebenso – A.H.] zum Dogma verkam wie die idealistische zum Bildungsgut“ (19).

Von besonderer Bedeutung für das, was dann „negative“ Dialektik heißen wird, ist aber eine andere Überlegung Adornos, die den Systemcharakter positiver Dialektik betrifft. An einer zentralen Stelle in der „Einleitung“ (31 ff.) findet sich der Versuch, die Neigung zur Systembildung, also zur dialektischen Durchdringung der Wirklichkeit, genealogisch zu erklären; unter kursorischem Verweis auf Nietzsche (31) entwickelt Adorno hier

Vorschläge, wie ein solcher totalisierender Gebrauch der Dialektik aus gewissen archaischen Antrieben heraus verständlich gemacht werden kann. Dabei ist weniger der Inhalt dieser Erklärung von Interesse – letztlich läuft sie auf die schon in der *Dialektik der Aufklärung* vertretene These hinaus (Horkheimer/Adorno 1969, 188 ff.), daß sich das systemische Bedürfnis nach vollständiger Wirklichkeitserkenntnis einer atavistischen „Wut aufs Opfer“ (33) verdankt – als vielmehr die Tatsache ihrer ausführlichen, mehrere Seiten umfassenden Erwähnung. Wahrscheinlich ist es gerechtfertigt, darin einen Hinweis auf den Umstand zu sehen, daß Adorno solche genealogischen Ausführungen als immanenten Bestandteil seines eigenen Verfahrens begreift; eine „negative“ Dialektik müßte dann im Unterschied zu ihrer positiven Alternative stets auch den Versuch unternehmen, die vorgeistigen, triebhaften oder praktischen Wurzeln aller geistigen Phänomene ans Licht zu bringen.

Diese Vermutung wird bestätigt, wenn wir uns nun den Überlegungen zuwenden, die Adorno dem Verfahren einer negativen Dialektik selber widmet. Bislang läßt sich aus dem Gegensatz zur positiven Dialektik nur schließen, daß hier der Nachweis der Insuffizienz begrifflicher Bestimmungen nicht als zu überwindender Mangel, sondern als eigentliches Resultat gewertet werden muß; der Gedanke darf gewissermaßen über die Feststellung eines derartigen Mißverhältnisses nicht hinausdrängen wollen, sondern muß dessen Konsequenzen für die eigene Stellung in der Welt auszuloten versuchen. Natürlich setzt dieser Ausgangspunkt irgendeine Annahme über die Existenz eines sprachlich oder geistig unvermittelt „Gegebenen“ voraus – ohne eine derartige Prämisse könnte Adorno ja gar nicht behaupten, daß wir eine Kenntnis vom unüberwindbaren Mißverhältnis zwischen Begriff und Gegenstand, zwischen Gedanke und Sache besitzen. Allerdings sucht man nach Argumenten für diese weitreichende, seit Kant immer wieder diskutierte These im Kontext der „Einleitung“ vergeblich; eher scheint Adorno auf die Intuition zu vertrauen, daß wir in eine Position der vollkommenen Immanenz unserer sprachlichen oder geistigen Operationen geraten müßten, wenn wir nicht irgendwie die Gegebenheit einer unabhängigen Welt voraussetzen würden (vgl. dazu McDowell 1994). Nicht genug damit, geht er aber über die Behauptung eines unvermittelt Gegebenen sogar noch hinaus, indem er immer wieder Hinweise auf dessen rudimentäre Eigenschaften einstreut: Diese gegenständliche Welt, an deren kognitiver Erfassung sich die Begriffe als unzulänglich, als „insuffizient“ erweisen, soll den Charakter einer Summe aus qualitativ „Einzelnem“, „Besonderem“ oder „Heterogennem“ (u. a. 20, 23, 25) besitzen.



Natürlich ist Adorno vorsichtig genug, sich nicht auf weitere Bestimmungen dieser vorauszusetzenden Gegebenheiten einzulassen; aber es bleibt gleichwohl in seiner Argumentation unklar, ob er deren Kennzeichnung als etwas qualitativ Einzelnes im Sinne einer epistemisch unvermeidlichen Grenzbestimmung oder einer ontologischen Charakterisierung verstanden wissen möchte. Auf jeden Fall bildet nun dieses vorausgesetzte „Nicht-Identische“ (24), „Nichtbegriffliche“ (23) den ersten Bezugspunkt, in Hinblick auf den Adorno die Idee einer negativen Dialektik positiv erläutert: Nach seinen eigenen Worten steht der Gedanke, ist die philosophische Prämisse einer Identität von Rationalität und Wirklichkeit erst einmal fallengelassen, in einem vollkommen veränderten Verhältnis zum „Objekt“.

Vieles von dem, was Adorno in diesem Zusammenhang ausführt, ist bereits indirekt erwähnt worden oder ergibt sich daraus als eine unmittelbare Konsequenz. Wenn der Ausgangspunkt einer negativen Dialektik die Idee ist, den individuellen Gegenstand für unendlich viel komplexer und heterogener zu halten als jeden seiner potentiellen Begriffe, so ändert sich damit für Adorno die Stellung des Gedankens zu seinem Objekt: Dieses wird gedanklich nicht länger unter einem einzigen „Schema“ (25) subsumiert, nicht kategorial auf einen bestimmten Gesichtspunkt hin zugeschnitten, sondern nach Möglichkeit in so vielen seiner Aspekte und Qualitäten registriert, wie es das unverzichtbare „Medium begrifflicher Reflexion“ (25) eben zuläßt. Es ist nicht leicht, sich genauer vorzustellen, welche Art von Änderungen in unserer kognitiven Einstellung mit einem derartigen Wandel einhergehen soll. Zieht man jedoch die verschiedenen Formulierungen Adornos aus der „Einleitung“ zusammen, berücksichtigt man zudem, wie stark er gelegentlich zu normativen Wendungen neigt („gerecht werden“, 53), so drängt sich am ehesten der Eindruck auf, daß es ihm hier um eine Bestimmung von intellektuellen oder epistemischen Tugenden geht: Nicht an der Substanz des Erkenntnisprozesses selber soll sich etwas ändern, nicht an dessen Angewiesenheit aufs sprachliche Medium, sondern an der Orientierung oder Einstellung, mit der wir ihn vollziehen; wir werden angehalten, unsere kognitive Aufmerksamkeit statt der zielstrebigten Gewinnung von Ergebnissen möglichst vollständig der genauen Erfassung all jener qualitativen Eigenschaften zu widmen, die dem Gegenstand ansonsten noch zukommen mögen. Die normativ getönten Ausdrücke, die Adorno für diese epistemische Tugend der Konzentration auf das Objekt verwendet, lauten „Differenziertheit“ (55), „Gewaltlosigkeit“ (53), „Präzision“ (62) und, im Text stets wiederkehrend, „geistige Erfahrung“.

Zu dem Vorschlag, das veränderte Verhältnis zum Objekt im Sinne der Tugend einer stärker rezeptiven, aspektoffenen Einstellung zu verstehen, paßt die Vehemenz, mit der Adorno alle Versuche kritisiert, den Erkenntnisprozeß selber auf eine vollkommen andere, sprachunabhängige Basis zu stellen. Nicht nur hier in der „Einleitung“, sondern an verschiedensten Stellen seines Werkes muß der Intuitionismus Bergsons dazu herhalten, als markantestes Beispiel einer solchen falschen Aufhebung des klassischen Erkenntnismodells vorgeführt zu werden: Zwar habe er, Bergson, mit Recht und Geschick die Unzulänglichkeiten begrifflicher Erkenntnis umrissen, die stets auf Abstraktionen angewiesen bleibe, daraus aber die gänzlich irreführende Konsequenz gezogen, die Erkenntnis stattdessen einer irrationalen Quelle, der Intuition, zu überantworten; denn jede „Erkenntnis“, so fährt Adorno mit großer Entschiedenheit fort, „bedarf der von ihm [Bergson – A.H.] verachteten Rationalität, gerade wenn sie sich konkretisieren soll“ (20). Wenn dem aber so ist, wenn jede kognitive Leistung auf das Medium sprachlicher Rationalität angewiesen bleibt, dann kann das gewandelte Verhältnis zum Objekt nur darin bestehen, diesem gegenüber im Vollzug begrifflicher Erkenntnis ein höheres Maß an Responsivität, an Differenziertheit und Genauigkeit aufzubringen; und dementsprechend läuft das, was Adorno zur Rolle des „Nichtidentischen“ in einer negativen Dialektik sagt, auf die Empfehlung einer intellektuellen Einstellung hinaus, in der dem qualitativen Horizont eines beliebigen Objekts größere Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Nun zieht Adorno aber aus der negativen Wendung der Dialektik nicht nur Konsequenzen für das Verhältnis zum Objekt, sondern auch in Hinblick auf das erkennende Subjekt; die gewandelte Art von Selbstbeziehung, die aus der Einsicht in die prinzipielle Insuffizienz begrifflicher Erkenntnis folgen muß, ist das zweite positive Thema seiner Ausführungen. Freilich sind die Wandlungen, die Adorno dabei vor Augen hat, viel umfassender und komplexer als diejenigen, die er in Bezug auf das zu erkennende Objekt dargestellt hat; es mag an der besseren Zugänglichkeit der individuellen Selbsterfahrung liegen, daß hier der Ertrag der Analyse um so vieles differenzierter ausfällt. Zunächst ergibt sich aus dem Umstand, daß die Aussicht auf eine begriffliche Durchdringung der Wirklichkeit preisgegeben wird, eine Tendenz zur Dezentrierung von Subjektivität: Das Subjekt, das nicht mehr glaubt, sich die Welt begrifflich aneignen zu können, wird sich umgekehrt durch diese mitbestimmt wissen und daher einen Teil seiner bislang unterstellten Souveränität einbüßen müssen. Adorno findet für den damit angedeuteten Strukturwandel von Subjektivität eine Reihe von verschiedenen Formulierungen (38, 49,

52), die aber alle in der Idee münden, daß das Subjekt mit der Wendung zur negativen Dialektik seine Fähigkeit zur autonomen Sinnsetzung verliert; stattdessen muß es sich, weil es stets ein Stück unbegriffener Wirklichkeit voraussetzen hat, seiner „als eines (seinerseits) Vermittelten bewußt“ (49) werden. „Dezentrierung“, ein Ausdruck, den Adorno in der „Einleitung“ nicht verwendet, heißt hier daher zweierlei: einerseits, daß das Subjekt sich nicht mehr als Zentrum der Wirklichkeit im Sinne ihrer begrifflichen Konstitution begreifen darf, andererseits, daß es sich in Folge dieses Verlustes viel stärker von außen her, von der begrifflich unvermittelten Welt her verstehen lernen muß.

In den Zusammenhang dieser zweiten Bedeutung von „Dezentrierung“ fällt auch der bereits erwähnte Gedanke, demzufolge nach Adorno eine genealogische Reflexionsebene stets zum Vollzug der negativen Dialektik dazugehört. Sobald nämlich das Subjekt angehalten ist, sich stärker aus der Peripherie seiner begrifflich unerschlossenen Umgebung her zu begreifen, muß es zugleich auch den Ursprung seiner eigenen Gedanken „im Vorgeistigen“ (33) vergegenwärtigen; denn die eigentliche Quelle all unserer Überzeugungen und Ideen liegt, wie Adorno in Zusammenführung von Nietzsche und Freud immer wieder behauptet hat (Adorno 2001, 224 ff.), in der vorrationalen Schicht von Triebesetzungen, frühkindlichen Ängsten und Sehnsüchten. Insofern ist die genealogische Intuition, nach der die Herkunft unserer geistigen Errungenschaften in tieferen, triebdynamischen Schichten unseres Lebens beheimatet ist, ein immanenter Bestandteil der Einsicht in die prinzipielle Insuffizienz aller begrifflichen Operationen.

Erst der nächste Schritt in der Argumentation aber stellt den eigentlich brisanten Kern der Überlegungen dar, die Adorno der gewandelten Stellung des Subjekts in der Welt widmet. Bislang bewegen sich seine Betrachtungen durchaus noch auf vertrautem Terrain: Der Gedanke einer Dezentrierung des Subjekts ist beträchtliche Zeit vor Adorno durch die Psychoanalyse und die Sprachtheorie in die Welt gesetzt worden, die Idee einer genealogischen Überprüfung unserer rationalen Errungenschaften geht auf Nietzsche zurück (Honneth 2000). Womit Adorno nun aber weit über die Einsichten dieser Strömungen hinausgeht ist die paradox anmutende Behauptung, daß gerade aus der Dezentrierung des Subjekts dessen Aufwertung zum entscheidenden Medium aller objektiven Erkenntnis folgen muß: Die Empfindlichkeit des entmächtigten Subjekts ist, so lautet der Gedankengang, die epistemische Garantie dafür, daß die qualitativen Eigenschaften des Objekts zur Wahrnehmung gelangen. Adorno denkt sich diesen Zusammenhang, der den Kern seiner Ausführungen zur ge-

wandelten Stellung des Subjekts ausmacht, offenbar folgendermaßen (52): Sobald das Subjekt eingesehen hat, daß es zur rationalen Durchdringung der Wirklichkeit nicht in der Lage ist, gewinnt es durch den Verlust seiner sinngebenden Souveränität zugleich eine neue „Unbefangenheit“ im Vertrauen auf seine eigenen Erfahrungen; denn es kann nun, dem Zwang zur Vereinheitlichung seines Wissens enthoben, offen und differenziert allen Empfindungsregungen nachgehen, die in ihm durch die letztlich unkontrollierbare Welt der Gegenstände und Ereignisse ausgelöst werden; dieser Zuwachs an Differenziertheit und Sensibilität führt dazu, daß das Subjekt die Genauigkeit in der Registrierung seiner Wahrnehmungen entwickelt, die die Voraussetzung für eine Erfahrung des „nichtidentischen“, qualitativen Horizonts aller Objekte ist. Also folgt aus dem Souveränitätsverlust des Subjekts, der mit der Wendung zur negativen Dialektik einhergeht, die Aufwertung seiner subjektiven Erfahrungen zu einem zentralen Erkenntnismedium.

Es ist klar, daß Adorno genau dieses Argument nun ins Spiel bringt, um das eigene Verfahren einer systematischen Verwendung subjektiver Erfahrungen zu rechtfertigen. Wenn es tatsächlich so ist, daß die qualitativen, wesentlichen Eigenschaften der Wirklichkeit umso deutlicher zu erfassen sind, je stärker deren Resonanzen in der individuellen Empfindung registriert werden, dann bedarf jede ernsthafte Erkenntnis der methodischen Einbeziehung von Subjektivität: „Im schroffen Gegensatz zum üblichen Wissenschaftsideal bedarf die Objektivität dialektischer Erkenntnis nicht eines Weniger, sondern eines Mehr an Subjekt. Sonst verkümmert philosophische Erfahrung“ (50). Dementsprechend umfaßt das Verfahren der negativen Dialektik neben der genealogischen Reflexionsebene stets auch eine Argumentationsschicht, auf der die zu behandelnden Phänomene im Lichte ihrer Wirkung auf die subjektive Empfindlichkeit des individuellen Forschens dargestellt werden; erst durch diese Thematisierung subjektiver Erfahrungen, so ist Adorno überzeugt, wird der entsprechende Gegenstand in seiner faktischen Objektivität präsentiert, weil dazu auch diejenigen qualitativen Eigenschaften gehören, die nur der differenzierten Erfahrung, nicht aber dem schematisierenden Begriff zugänglich sind.

Mit dieser Einbeziehung individueller Erfahrungen wandert selbstverständlich die Möglichkeit einer subjektiven Willkür in den Erkenntnisprozeß ein, über deren Gefahr sich Adorno auch im Klaren ist. Das Ideal wissenschaftlicher Objektiviertheit scheint mit guten Gründen an die Voraussetzung der Neutralisierung von Subjektivität gebunden, weil nur durch solche Vorkehrungen die allgemeine Überprüfbarkeit von Aussa-

gen gewährleistet werden kann; entfällt die Schranke gegenüber dem Zusatz individueller Eindrücke und Empfindungen, so verliert nach herkömmlicher Auffassung die Erkenntnis ihren Wahrheitsanspruch, weil sie zum bloßen Spielball subjektiver Meinungen wird. Adorno macht gegen dieses Wissenschaftsideal ein Argument geltend, das sich einer Kombination aus erkenntnistheoretischen und moralischen Erwägungen verdankt (50 f.). Die erkenntnistheoretische Überlegung, die das größere Gewicht besitzt, haben wir soeben kennen gelernt; sie besagt, daß zu einer angemessenen Repräsentation eines beliebigen Objekts die subjektiven Eindrücke und Empfindungen notwendig hinzugehören, die es im Erkenntnissubjekt auslöst. Allerdings haben wir auch gesehen, daß Adorno solchen subjektiven Erfahrungen nur dann Erkenntniswert einräumt, wenn sie hinreichend differenziert, genau und luzide sind; dementsprechend kann er nur denjenigen Subjekten die Fähigkeit zu wahrhafter, umfassender Erkenntnis zusprechen, die über ein Empfindungssensorium verfügen, das derartigen Maßstäben entspricht. Den Einwand, daß mit dieser sozialen Eingrenzung die Gefahr eines „undemokratisch[en]“ Elitismus (51) einhergehe, wehrt Adorno mit einem moralischen Argument ab: Diejenigen, die ein hinreichend differenziertes Erfahrungsvermögen besitzen, haben die Pflicht oder Aufgabe, „stellvertretend“ (51) die nur subjektiv gegebenen Eigenschaften der Gegenstände zu benennen. Mit einem gewissen Sinn für Stilisierungen ließe sich dieses Argument als ein Plädoyer für eine advokatorische Epistemologie begreifen: „An denen, die das unverdiente Glück hatten, in ihrer geistigen Zusammensetzung nicht durchaus den geltenden Normen sich anzupassen ..., ist es, mit moralischem Effort, stellvertretend gleichsam, auszusprechen, was die meisten, für welche sie es sagen, nicht zu sehen vermögen oder sich aus Realitätsgerechtigkeit zu sehen verbieten. Kriterium des Wahren ist nicht seine unmittelbare Kommunizierbarkeit an jedermann“ (51). Natürlich ist dieser Gedankengang von einer Prämisse abhängig, die hier nicht weiter überprüft werden kann, nämlich der soziologischen Behauptung, derzufolge die Mehrheit der Subjekte aufgrund von Tendenzen des Persönlichkeitsverlustes zu qualitativer, aufmerksamer Erfahrung nicht mehr in der Lage ist; wird die damit angedeutete Voraussetzung konzidiert, wofür allerdings empirisch nur wenig spricht (Honneth 1989, Kap. 3), so mag es durchaus als sinnvoll erscheinen, nur den genügend sensiblen Personen ein Recht zur stellvertretenden Artikulation von Wirklichkeitszusammenhängen einzuräumen, die nur der differenzierten Erfahrung zugänglich sind.

Mit diesem Hinweis auf den epistemischen Stellenwert privilegierter Erfahrungen ist der Kreis von Implikationen ausgeschritten, die Adorno mit der Wendung zur negativen Dialektik verknüpft sieht. Sobald die Einsicht in die Insuffizienz begrifflicher Bestimmungen einmal vollzogen ist, ändert sich mit der gewandelten Vorstellung des Objekts und der Dezentrierung des Subjekts zugleich die Erkenntnisbeziehung im Ganzen: Das seiner „vorgeistigen“, natürlichen Herkunft bewußte Subjekt wird seinen eigenen Umwelterfahrungen so viel Vertrauen entgegen bringen, daß es die vielfältigen Bedeutungsaspekte von Gegenständen wahrzunehmen vermag, die bislang unter der Vorherrschaft positiver Dialektik hinter den begrifflichen Vereinseitigungen ausgeblendet geblieben sind.

## 2.3 Negative Dialektik und Modellanalyse

Adorno zieht aus der Wendung zur negativen Dialektik nun aber nicht nur Konsequenzen für eine Neubestimmung der Erkenntnisbeziehung, sondern auch für die Darstellungsform der Philosophie im Ganzen; die Überlegungen, die er diesem Komplex des Stils philosophischen Argumentierens widmet, stellen zusammengekommen die dritte These dar, die sich im Text der „Einleitung“ ausfindig machen läßt. Zwei Themen sind es vor allem, die Adorno an den hier relevanten Stellen erörtert: Zum einen beschäftigt er sich mit der Frage, welche Sprache eine Selbstkritik der Philosophie zu wählen habe, die die Gestalt einer „negativen Dialektik“ besitzt, zum anderen mit der Frage, in welcher Form eine derartige Lehre durchzuführen sei. Für die Lösung beider Probleme finden sich im Text der „Einleitung“ auch entsprechende Schlüsselbegriffe, die es ermöglichen, den Überblick zu bewahren: Der Titel, der für die Sprache einer „negativen Dialektik“ herangezogen wird, lautet „Ausdruck und Stringenz“ (29), die Bezeichnung für ihre Darstellungsform hingegen „Modellanalyse“ (39).

Schon die Verknüpfung der beiden entgegengesetzten Begriffe „Ausdruck“ und „Stringenz“ macht deutlich, daß Adorno den Charakter seiner philosophischen Sprache aus demselben Prinzip heraus zu bestimmen versucht, welches auch seine Überlegungen zur Erkenntnis leitete. Wie zu jeder wirklichen Erkenntnis die Resonanz des Objekts in der subjektiven Erfahrung dazugehören muß, so darf nach seiner Meinung auch in der philosophischen Sprache das Element der Subjektivität nicht fehlen; der Gegenstand zwingt, wenn er „in der engsten Fühlung“ (29) erlebt wird,

dem Subjekt eine affektive Reaktion auf, die in der expressiven Schicht der Sprache, im „Ausdruck“, zur Darstellung gelangt. Dieses Ausdrucksmoment darf freilich in der philosophischen Sprache nicht die Vorherrschaft erlangen, weil sie dann nach Adorno zum bloßen Träger von „Weltanschauungen“ verkommt; vielmehr bedarf ihr expressives Element stets der Kontrolle durch ein Bemühen um theoretische Exaktheit, für das im Text der Begriff der „Stringenz“ entsteht. Adorno ist also der Überzeugung, daß die Philosophie die ihr angemessene Sprache dort findet, wo die subjektive Empfindung im gewählten Begriff noch mitschwingt, ohne dessen Vermögen zur exakten Bestimmung von Sachverhalten zu beeinträchtigen; und die Formulierung, die er für dieses stilistische Ideal heranzieht, spricht dementsprechend von einer Synthese aus „Ausdruck und Stringenz“. Ob Adorno in der Sprache seiner „Negativen Dialektik“ den damit umrissenen Ansprüchen selber genügt, ob er also in seiner Terminologie tatsächlich expressiven Gehalt und sachliche Bestimmtheit zu verschmelzen vermag, ist eine Frage, die hier nicht zu erörtern ist; außer Zweifel steht aber, daß er im folgenden Text stets darum bemüht ist, an den zentralen Begriffen der philosophischen Tradition die Ausdrucksgehalte freizulegen, die davon zeugen, welche emotionalen Affekte in sie eingeflossen sind.

In gewisser Weise besagt dieser letzte Hinweis auch schon etwas über die Darstellungsform, in der Adorno die Entwicklung seiner „Negativen Dialektik“ präsentieren möchte. Bislang wissen wir aus der „Einleitung“ nur, welche Reflexionsebenen eine derart gewandelte Dialektik enthalten können soll; und wir haben bei der Lektüre natürlich die Erfahrung gemacht, daß hier nicht nach der üblichen Form einer geradlinigen Präsentation von Argumenten, sondern in der eigentümlichen Form einer Ellipse verfahren wird, so daß alle vorgebrachten Überlegungen gleich nah zu einem geistigen Mittelpunkt zu stehen scheinen. Aber die „Einleitung“ soll eben im Vorgriff auch nur die Idee einer „negativen Dialektik“ vermitteln, für sie gelten möglicherweise noch ganz andere Darstellungsprinzipien, als sie dem Hauptteil des Buches, der Durchführung des Programms, zugrunde liegen sollen. Wie also stellt sich Adorno den Vollzug einer Selbstkritik der Philosophie vor, die die Gestalt einer „negativen Dialektik“ besitzt?

Die Idee, von der Adorno sich bei der Beantwortung dieser Frage leiten läßt, ist die der „Modellanalyse“ oder des „Denkmodells“ (39). Beide Begriffe besagen zunächst, daß in „Modellen“ vorgeführt werden soll, wie sich der Gang einer negativen Dialektik vollzieht; und „Modell“ soll hier wohl heißen, daß an exemplarischen Fällen philosophisch zentraler Ideen

vorgeführt wird, wie anders sich das darunter gefaßte Phänomen darstellt, wenn es nicht unter dem Gesichtspunkt begrifflicher Totalvermittlung, sondern am Leitfaden begrifflicher Insuffizienz erschlossen wird. Allerdings bleibt es im Text relativ unklar, wie wir uns die Durchführung solcher Modellanalysen im einzelnen vorzustellen haben; nur wenige Hinweise werden gegeben, die sich als Erläuterungen eines konkreten Verfahrens verstehen lassen (39 f.). Wahrscheinlich hält es Adorno auch hier wieder mit der Hegelschen Maxime, derzufolge sich erst in der Durchführung selber die Prinzipien der zugrunde liegenden Methode offenbaren können. Erinnern wir uns freilich an das bislang Gesagte, so lassen sich immerhin die groben Umrisse dessen erkennen, was solche Modellanalysen als Vollzugsform negativer Dialektik zu leisten haben. Als eine Selbstkritik der Philosophie setzen sie nie an einem Phänomen selber an, sondern stets nur an dessen philosophisch tradiert Formulierung; weil sich in derartigen Ideen niedergeschlagen hat, wie im Systemdenken ein bestimmter Sachverhalt begrifflich vermittelt worden ist, bilden sie den exemplarischen Ausgangspunkt einer negativ verfahrenenden Dialektik. Im Nachvollzug der begrifflichen Synthesen, mit dem im philosophischen System der entsprechende Sachverhalt bestimmt worden ist, muß das kritische Verfahren dann mindestens an zwei Stellen die traditionellen Bestimmungen in Richtung begriffsjenseitiger Komponenten, des Nichtidentischen, transzendieren: Erstens kann die negativ ansetzende Analyse die begrifflichen Vermittlungen eines Phänomens bis zu dem Punkt zurückverfolgen, an dem genealogisch ihre Verwurzelung in „vorgeistigen“ Reaktionsbildungen und Triebbesetzungen ans Licht tritt; auf diese Weise vermag deutlich zu werden, daß philosophische Ideen nicht einer autarken, unabhängigen Sphäre menschlicher Vernunftleistungen angehören, sondern sich an einer bislang undurchschauten Stelle des Anstoßes von natürlichen Regungen des Menschen verdanken. Zweitens kann das kritische Verfahren die begrifflichen Vermittlungen eines Phänomens bis zu dem Punkt verfolgen, an dem sich in den Resonanzen der subjektiven Erfahrung seine qualitativen Eigenschaften abzuzeichnen beginnen; auch auf diese Weise wird deutlich, in welchem Maße die herkömmlichen Bestimmungen aufgrund ihrer Reduktion aufs Begriffliche die nicht vermittelbaren Randzonen von Sachverhalten abgeschnitten haben.

Beide Transzendierungsbewegungen zusammengekommen bilden wohl den Grundbestand dessen, was Adorno „Modellanalyse“ nennt: Exemplarisch soll am Einzelfall zentraler Ideen der philosophischen Tradition vorgeführt werden, inwiefern die begrifflichen Bestimmungen dem



gemeinten Sachverhalt nicht gerecht werden, weil sie sowohl seine Herkunft aus Situationen ursprünglicher Triebbefriedigung als auch seine nur subjektiv zugänglichen Qualitäten in Abrede stellen. In ihrem Vollzug reiht die „negative Dialektik“ daher nur derartige Denkmodelle aneinander; sie ist, wie es bei Adorno heißt, „ein Ensemble von Modellanalysen“ (31). Allerdings entfaltet sich auf dem Weg eines Vollzugs solcher Analysen zugleich eine normative Intention, deren Gehalt Adorno in seiner „Einleitung“ mit dem Begriff der „Versöhnung“ umschreibt: Indem die Ausübung der „negativen Dialektik“ nämlich indirekt an den Phänomenen das zu thematisieren versucht, „was durch [deren] Zurüstung zum Objekt“ (31) diesen verloren ging, macht sie „an den Stücken wieder gut“ (31), was durchs identifizierende Denken ihnen an Unrecht zugefügt wurde. Insofern ist, so muß Adorno hier wohl verstanden werden, der Vollzug einer dialektischen Selbstkritik der Philosophie immer auch die Praktizierung einer restituierenden Gerechtigkeit.

## Literatur

- Adorno, Th. W. 1971: „Drei Studien zu Hegel“, in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., Bd. 5, 247–380
- Adorno, Th. W. 1973: „Die Aktualität der Philosophie“ [1931], in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., Bd. 1, 325–344
- Adorno, Th. W. 2001: *Minima Moralia*, Frankfurt/M.
- Bernstein, R. J. 1975: *Praxis und Handeln*, Frankfurt/M.
- Habermas, J. 1988: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M.
- Honneth, A. 1989<sup>2</sup>: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.
- Honneth, A. 2000: „Dezentrierte Autonomie“, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 237–254
- Horkheimer, M./Adorno, Th. W. 1969: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M.
- McDowell, J. 1994: *Mind and World*, Cambridge, Mass.
- Pihlström, S. 2003: *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View*, New York
- Schnädelbach, H. (Hrsg.) 1984: *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt/M.



### 3. Verhältnis zur Ontologie

#### Adornos Denken des Unbegrifflichen

##### 3.1 Einleitung

In der Vorlesung *Ontologie und Dialektik*, mit der sich Adorno 1960/61 für die Arbeit an der *Negativen Dialektik* vorbereitet, vergleicht er „die Fundamentalontologie“ Martin Heideggers mit der „böse[n] Stiefmutter“, die im Märchen von „Schneewittchen“ am Spiegel hängt und gepeinigt ist von dem Gedanken, daß „irgendwo ganz in der Ferne“ jemand „noch viel schöner“ sei als sie. Die „Stiefmutter“, die nur „die Schönste ‚hier‘“ ist, steht nach Adorno für das „Sein“, „Schneewittchen“ dagegen für das „Seiende“, von dem jene „jede Spur der Reminiszenz ... zu tilgen“ sucht (Adorno 2002, 104 f.).

Was hat es mit diesem Verhältnis zwischen „Sein“ und „Seiendem“ auf sich? Ohne sich in den Feinheiten dieser „ontologischen Differenz“ zu verlieren, kann man festhalten, daß das Seiende, grammatisch gesehen, vom Sein abgeleitet ist und irgendeiner Sache oder Person zugeschrieben wird, von der eben behauptet werden darf, daß sie „ist“. Weiter ist, was das „Sein“ betrifft, zu unterscheiden zwischen zwei Hauptbedeutungen: Einerseits wird gesagt, daß etwas (wahr oder wirklich) ist (Sein als Existenz oder im sogenannten veritativen Sinn), andererseits wird gesagt, *was* etwas ist (Sein als Kopula oder Identität) (vgl. Kahn 1973; Tugendhat 1977/1992; vgl. auch 107). Heidegger scheint den ersten Fall im Sinn zu haben, wenn er vom „Sein“ spricht: Gehandelt wird nicht von irgendwelchen Eigenschaften, sondern vom „Sein“, Punktum. Offensichtlich besteht dessen semantische Pointe in dem Kontrast, den es aufbaut: gegenüber dem „Seienden“, das ihm irgendwie zugeordnet ist, aber auch gegenüber allem Betrieb und Getue. Daß Heideggers „Sein“ eine *Kontrast- und Pathosformel* ist: Diesen

Sachverhalt hat Adorno mit seinem Gleichnis von der Stiefmutter schön umschrieben.

Adorno meint zwischen diesen zwei Instanzen – dem „Sein“ und dem „Seiendem“ – eine erbitterte Gegnerschaft erkennen zu können. Die Ontologie richtet, wie er meint, eine Spitze gegen das „Seiende“ (alias „Schneewittchen“), das in die Ferne abgedrängt wird, während das „Sein“ (alias „Stiefmutter“) dem direkt Gegebenen zugeordnet wird. Diese Zuordnung hat nun freilich etwas Irritierendes. Denn nicht nur ist bekannt, daß Heidegger selbst das „Sein“ in eine „Ferne“ entrückt (Heidegger 1929/1976, 175), auch Adorno gibt zu erkennen, daß er in Heideggers Philosophie das Motiv erkennt und anerkennt, wonach das „Seiende“, als zunächst Gegebenes, „über sich hinaus“ weise (109) und der „Drang“, über bloße Fakten hinaus zu gelangen, im „Sein“ einen Fluchtpunkt finde (114). „Das Leiden unter dem, was Heideggers Philosophie als Seinsverlust registriert, ist nicht nur Unwahrheit“ (95). Zu diesem Befund paßt die „Schneewittchen“-Analogie doch nicht – und vielleicht findet sie deshalb nur in der vorbereitenden Vorlesung, nicht aber in der *Negativen Dialektik* selbst Verwendung.

Damit ist diese Analogie aber nicht entwertet, sondern wird gerade aufschlußreich. Daß Adornos Einordnung von Heideggers „ontologischer Differenz“ schillert, ist Ausdruck der Tatsache, daß ihm die Abgrenzung Mühe bereitet. Diese Irritation gibt sich auch darin zu erkennen, daß Adorno in einem frühen Entwurf – er stammt vom 27. Juni 1959 – vom „richtige[n] falsche[n] Bewußtsein“ im Hinblick auf Heidegger spricht (Adorno 2002, 425). Dieses Richtige und Falsche zu trennen wird ihm zu einem drängenden Problem, und daraus erklärt sich auch, daß der Auseinandersetzung mit Heidegger in Adornos philosophischem Hauptwerk ein exponierter Ort gleich nach der Einleitung zugewiesen wird.

Dieser „Erste Teil“ der *Negativen Dialektik*, der unter dem Titel „Verhältnis zur Ontologie“ steht (67–136), führt die Auseinandersetzung mit Heidegger in zwei Kapiteln aus, die die Titel „Das ontologische Bedürfnis“ (69–103) und „Sein und Existenz“ (104–136) tragen. Diese Unterscheidung erweckt den Anschein, als erfolge zunächst eine Außenbetrachtung des Interesses, das dem „Sein“ entgegengebracht wird, und dann eine Analyse desselben. Doch eine solche Trennung wird vom Text selbst nicht strikt aufrechterhalten, weshalb im Folgenden beide Kapitel zusammengezogen werden können. Adornos Auseinandersetzung mit der Ontologie soll zunächst in ihrem historischen Kontext erläutert werden (3.2); dann wird auf eine Schlüsselstelle in dem hier verhandelten Abschnitt hingewiesen (3.3); in deren Licht lassen sich zentrale Themen der Heidegger-Kritik Adornos erschließen (3.4/5/6).

### 3.2 Historischer Kontext

Zentrale Motive der *Negativen Dialektik* gehen auf die frühesten eigenständigen philosophischen Gehversuche zurück, die Adorno nach dem Scheitern seines ersten Habilitationsversuchs, also in den Jahren nach 1927 unternommen hat. Er selbst zieht eine Linie von dem Kapitel „Weltgeist und Naturgeschichte“ aus der *Negativen Dialektik* zurück zum Vortrag „Die Idee der Naturgeschichte“ aus dem Jahr 1932 (409; Adorno 1932/1973a); mindestens ebenso eng sind die Bezüge zwischen der späten Ontologie-Kritik und seiner Antrittsvorlesung über „Die Aktualität der Philosophie“ aus dem Jahr 1931 (Adorno 1931/1973b).

Adorno beruft sich in jenen frühen Vorträgen auf eine „Frankfurter Diskussion“, in der die „ontologische Position“ als markante Herausforderung gewirkt und ihn „erstmalig zur Formulierung [s]einer Theorie“ gebracht habe (Adorno 1932/1973a, 349, 342). Was in dieser Diskussion auf dem Spiel stand, war nicht weniger als das prinzipielle Selbstverständnis „philosophische[r] Arbeit“, das am Verhältnis zwischen dem „Denken“ und der „Totalität des Wirklichen“ gewonnen werden sollte (Adorno 1931/1973b, 325). Letztere koinzidiert Adorno zufolge eben mit einem „Sein schlechthin“, das doch nicht mehr „zugänglich“ sei. Damit wird sich das Denken selbst zum Problem. Der frühe Adorno meint deshalb bei Heidegger einen auf Kierkegaard zurückgehenden Schwenk von der „materialen Ontologie“ zur „Subjektivität“ zu erkennen und beklagt den Verlust der „offenen Fülle der Wirklichkeit“ respektive der „Fülle des Lebendigen“ bei Heidegger (Adorno 1931/1973b, 329, 331). Diesem Verlust meint er entgegentreten zu können, indem er positiv beim Konzept der „Faktizität“ anknüpft (Adorno 1932/1973a, 353) und auf ein „radikal geschichtliche[s] Denken“, „geschichtliche Konkretion“ und „Kontingenz“ setzt (Adorno 1931/1973b, 343; Adorno 1932/1973a, 349 f.). Dieses Projekt sieht sich mit dem Vorwurf von der Seite der Ontologie konfrontiert, „jeden konstanten Maßstab“ preiszugeben und sich im systematisch Unverbindlichen des „Essayismus“ zu verlieren (Adorno 1931/1973b, 342 f.). In der eher nur angedeuteten Replik auf diesen Vorwurf verweist Adorno auf die philosophische Absicht, sich in „die intentionslose Wirklichkeit“ zu versenken und so der Unverbindlichkeit zu entgehen (Adorno 1932/1973a, 369; Adorno 1931/1973b, 335): „Denn wohl vermag der Geist es nicht, die Totalität des Wirklichen zu erzeugen oder zu begreifen; aber er vermag es, im kleinen einzudringen, im kleinen die Maße des bloß Seienden zu sprengen“ (Adorno 1931/1973b, 344).

Wenn Adorno in seinem Vortrag über „Die Aktualität der Philosophie“ von 1931 eine „Frankfurter Diskussion“ erwähnt, so ist damit der Diskussionskreis des so genannten „Kränzchens“ gemeint, dem unter anderem Paul Tillich, Max Horkheimer, Friedrich Pollock und Karl Mannheim angehörten. Die von Adorno ausdrücklich erwähnte „ontologische Position“ wurde innerhalb dieses Kreises von Kurt Riezler vertreten. Er war von Freiburg nach Frankfurt gekommen, um doch in „Haßliebe“ mit Heidegger verbunden zu bleiben (Erdmann 1972, 144); so pilgerte er auch zu dessen Disputation mit Cassirer in Davos 1929 (vgl. Mörchen 1981, 143; Strauss 1956/1988, 256). Riezler organisierte im Januar 1929 auch einen Vortrag Heideggers in Frankfurt, bei dem dieser Adorno zum ersten und einzigen Mal begegnete (Mörchen 1981, 13). Als Kurator der Frankfurter Universität bemühte Riezler sich einerseits (erfolglos) um die Berufung Heideggers und auch Cassirers, andererseits (erfolgreich) um die Berufung Tillichs und Horkheimers (Erdmann 1972, 144 f.).

Zwar schloß sich dem Zusammentreffen 1929 eine jahrzehntelange philosophische Auseinandersetzung Adornos mit Heidegger an, doch stieß er damit bei seinem Widerpart auf keinerlei Echo. Überliefert ist nur Heideggers lakonische Bemerkung: „Ich habe nichts von ihm gelesen“ (Neske [Hrsg.] 1977, 283 f.). Heideggers Schweigen hat auf seinen Umkreis ausgestrahlt. Ihm wird sekundiert durch Hannah Arendt, die Adorno als Philosophen geringschätzt und ihn überdies für einen der „widerlichsten Menschen“ in ihrer Bekanntschaft hält (Arendt/Jaspers 1985, 670, vgl. 628, 673). Distanz kommt auch zum Ausdruck in der Reaktion Jacques Derridas; dies zeigt noch seine Dankesrede zum Adorno-Preis 2000: „Wenn ich Vorbehalte hatte, beunruhigt war, seinen Namen öffentlich zu nennen, hängt das damit zusammen, daß ich für Differenzen sensibel bin: unsere Beziehungen ... zu Hegel, natürlich zu Heidegger, sind sehr unterschiedlich“ (Derrida 2001; vgl. Derrida 2002). Daß die „Sensibilität“ für „Differenzen“ als Grund herhalten muß, einen anderen Philosophen gar nicht zu erwähnen, ist freilich eher kurios. Dagegen hat ein mit Derrida verbundener Denker gerade im Blick auf die *Negative Dialektik* die „Verwandtschaft“ zwischen Heidegger und Adorno betont (Nancy 2004, 41). Halbwegs symmetrische Bezugnahmen auf beide Denker sind nicht gerade zahlreich (Mörchen 1981; Düttmann 1991; Schnädelbach 1992; Levin 1996; Gandesha 2004a).

Wenn für Adorno die Auseinandersetzung mit Heidegger schon vor 1933 einen hohen Stellenwert hatte, so tritt nach dem Zweiten Weltkrieg zum philosophischen ein politisches und institutionelles Motiv hinzu: Der Streit mit Heidegger ist für die „Frankfurter Schule“ – man denke nur

an die Wortmeldungen von Jürgen Habermas und später von Herbert Marcuse – zugleich ein Streit um die Richtung der deutschen Nachkriegsphilosophie; er gehört auch zu der von ihnen beunruhigt geführten Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Manche Adorno-Schüler treten schon früh mit Heidegger-Kritiken hervor (Schweppenhäuser 1957–58/1988; Haag 1960). Diesen (wissenschafts-)politischen Aspekten möchte ich hier nicht nachgehen, sie tragen aber dazu bei, daß die Auseinandersetzung zum Teil durch Rhetorik überlagert wird und zur Polemik eskaliert. Neben das Schweigen treten scharfe Töne. Sie finden sich teilweise auch in der *Negativen Dialektik*, doch Adorno hat sich insofern um eine Trennung der Töne bemüht, als er die eher „sprachphysiognomischen und soziologischen“ Aspekte seiner Heidegger-Kritik in das Buch *Jargon der Eigentlichkeit* ausgelagert hat (Adorno 1966/1973c, 524), das ursprünglich als Teil der *Negativen Dialektik* geplant war. Diese Auslagerung führt auch dazu, daß gewisse Themen, die sich in der Heidegger-Kritik großer Beliebtheit erfreuen, in der *Negativen Dialektik* kaum eine Rolle spielen – wie etwa die Wendung zum „Volk“ am Ende von *Sein und Zeit* und in Heideggers Rektoratsrede 1933 oder auch dessen Kundgabe, daß es „von den Hängen des Hochtales ... glockt und glockt“ (Adorno 1966/1973c, 447 f.).

Daß, allgemein gesagt, der Dialog zwischen Kritischer Theorie und Phänomenologie, in deren Kontext Heidegger ja gehört, schwierig ist, zeigt sich im übrigen auch anlässlich einer herausgehobenen Gelegenheit: den drei Vorträgen am „Collège de France“, zu denen Adorno 1961 von Robert Minder, der seinerseits als Heidegger-Kritiker hervorgetreten war, eingeladen worden ist. Die ersten beiden Vorträge hatten mit „Das ontologische Bedürfnis“ und „Sein und Existenz“ dieselben Titel wie die zwei Kapitel des hier zu kommentierenden „Ersten Teils“ der *Negativen Dialektik*; der dritte Vortrag brachte eine Kurzfassung des „Zweiten Teils“ zu „Begriff und Kategorien“. In sein Tagebuch notierte Adorno am 15. März 1961, am Tag des ersten Auftritts: „Vortrag gehalten ..., Merleau-Ponty chokierte, Gott und die Welt waren da.“ Auch die Verständigung mit der Phänomenologie Merleau-Pontys blieb aus, und da Merleau-Ponty wenige Monate nach Adornos Auftritt starb, ist die Frage müßig, ob sich hier noch ein Dialog ergeben hätte, in dem etwa die Verwandtschaft zwischen dem sprachlichen Ringen um das „wilde Sein“ (Merleau-Ponty 1964/1984, 139) und demjenigen um die „intentionslose Wirklichkeit“ (Adorno; s.o.) erkannt worden wäre. Einstweilen insistierte Adorno auf „tiefen theoretischen Differenzen“ (Theodor W. Adorno Archiv [Hrsg.] 2003, 254; Müller-Doohm 2003, 653 ff.). Es ist hier nicht der Ort, über

das obstinate Desinteresse, das die „andere Seite“ für Adornos Heidegger-Kritik übrig hat, zu rechten; vielmehr sollen Motiv und Gehalt der Auseinandersetzung mit Heidegger in der *Negativen Dialektik* kommentiert werden.

### 3.3 Eine Schlüsselstelle

Warum kommt dem „Verhältnis zur Ontologie“ in dem Buch, das Adorno als sein wichtigstes philosophisches Werk ansah, eine so prominente Stellung zu? Eine Antwort darauf verbirgt sich in der folgenden, eher unaufdringlichen Bemerkung: „Gerechtigkeit ... widerfährt dem Seinsbegriff erst, wenn auch die genuine Erfahrung begriffen ist, die seine Instauration bewirkt: der philosophische Drang, das Unausdrückbare auszudrücken. Je verängstigter Philosophie jenem Drang, ihrem Eigentümlichen, sich gesperrt hat, desto größer die Versuchung, das Unausdrückbare direkt anzugehen, ohne die Sisyphusarbeit, die nicht die schlechteste Definition von Philosophie wäre“ (114 f.). Diese Bemerkung läßt sich als Schlüssel für den hier zu verhandelnden Teil der *Negativen Dialektik* nutzen. Dieser Schlüssel hat gewissermaßen drei Einkerbungen, deren Schliffmuster Adornos „Verhältnis zur Ontologie“ charakterisiert. Zu bezeichnen sind diese Einkerbungen im Anschluß an obiges Zitat als *Sisyphusarbeit*, *Versuchung* und *Erfahrung*.

*Sisyphusarbeit.* Adorno gibt *zum ersten* – und vor allem – Aufschluß über sein Verständnis der Philosophie: Sie soll sich am „Unausdrückbaren“ abmühen – also an etwas, das sich der Sprache verweigert. Eben aus dieser Verweigerung soll die Lebensaufgabe des Philosophen erwachsen. Was aber ist in dieser Weise „unausdrückbar“? Nach Adorno verschlägt es dem Philosophen nicht nur in speziellen Situationen der Erschütterung die Sprache; deshalb bleibt in diesem Teil der *Negativen Dialektik* die historische Krise, von der am Ende des Buches ausführlich die Rede ist, auch nahezu ausgespart. Vielmehr lautet Adornos Bescheid, daß *alles* – jedenfalls in einer bestimmten Hinsicht – *unausdrückbar sei*, daß sich dem Ausdruck verweigert, was zum Ausdruck gebracht wird. Philosophie soll dann nicht in dem Versuch bestehen, die Welt (vielleicht gar wie eine Zitrone) auszudrücken, vielmehr soll sie die Vergeblichkeit dieses Versuchs selbst zum Thema machen. Man könnte sagen, daß Adorno der Hegelschen Arbeit des Begriffs die begriffliche Arbeit am Unbegrifflichen als das Wesen der Philosophie entgegenhält: „Philosophische Reflexion versichert sich des Nichtbegrifflichen im Begriff“ (23).



*Versuchung.* Eine Gefahr erkennt Adorno *zum zweiten* in der „Versuchung“, die von der Ontologie ausgeht und für die besonders jene Menschen anfällig sind, die „verängstigt“ sind (s.o.; 114). Verwendet wird hier ein psychologisierendes und moralisierendes Vokabular, dessen methodischer Status leider nicht ganz klar ist. Jedenfalls lanciert Adorno den Vorwurf, daß die Ontologie den Problemstand unterbietet, der das Verhältnis zwischen Begriff und Sprache kennzeichnet, und sich stattdessen selbstgefällig als Lehre vom Sein etabliert – als ließe sich damit, dem Sisyphos zum Trotz, Stabilität erreichen.

*Erfahrung.* Der Philosoph kann in die Rolle des Sisyphos nur geraten, wenn er von etwas überwältigt worden ist: Es muß also – zum dritten – eine „Erfahrung“ geben, die ihn antreibt. So steht die Selbsttätigkeit des Philosophen – oder, allgemeiner, des Subjekts – in einem eigentümlich produktiven Verhältnis zu dem, was sich ihm entzieht. Wie verhält sich die „Erfahrung“, die nach Adorno in einem sich dem Denken Entziehenden fußt, zum „Sein“? – Diesen drei Punkten soll jetzt genauer nachgegangen werden.

### 3.4 Begriff der Philosophie

Adornos Verständnis von Philosophie als Arbeit am „Uausdrückbaren“ entspringt seiner Auseinandersetzung mit Kant und Hegel, die auch am Beginn seines Kapitels über das „Verhältnis zur Ontologie“ steht (72–74). Er wendet sich gegen die stillschweigende begriffliche Subsumption des Seienden, die er Kant zuschreibt, wie auch gegen die offensive begriffliche Integration des Seienden, die er Hegel zuschreibt. Die postidealistische Bescheidenheit, in der sich die begriffliche Arbeit mit einem nominalistischen Selbstverständnis begnügt, wird zum Abstoßpunkt für seine eigenen Überlegungen. Dies zeigt sich schon in einer frühen Notiz, die als Keimzelle der *Negativen Dialektik* insgesamt gelten darf. 1959 notiert er: „Kein Überspringen des Nominalismus[us]. Aus diesem selbst heraus ihn transzendieren“ (Adorno 2002, 425). Dieser Bezug auf die „Gesamtbewegung des abendländischen Nominalismus“ (Adorno 2002, 57) findet sich später auch in der *Ästhetischen Theorie*, wenn Adorno der Kunst die Aufgabe überträgt, „das Wahrheitsmoment des Nominalismus“, wonach nämlich dem „Geist“ etwas „Scheinhaftes“ eigne, zugleich anzuerkennen und zu überwinden (Adorno 1970, 165 f.). In der *Negativen Dialektik* nimmt er sich vor, „beim Begriff anzuheben, nicht bei der bloßen Begebenheit“ (156). Unterstützung für diesen Anti-Empirismus sucht Adorno durchaus auch bei Kant und Hegel, die – wie er zu zeigen versucht – selbst die

Grenzen ihrer Subsumptions- respektive Integrationsstrategien zur Kenntnis nehmen (vgl. z.B. 126 f.). Aufgrund des von ihm diagnostizierten Scheiterns dieser Strategien muß sich Adorno nun aber dem Konflikt zwischen Nominalismus einerseits und Realismus oder Positivismus andererseits neu aussetzen: „Philosophie besteht weder in *vérités de raison* noch in *vérités de fait*“ (115).

Am Rande sei angemerkt, daß die Ausgangskonstellation, wie sie Adorno beschreibt, auch für den jungen Heidegger geltend gemacht werden könnte, welcher die Phänomenologie zwischen Neukantianismus und Lebensphilosophie zu platzieren sucht und zentrale Anstöße durch die Arbeiten des abweichlerischen Neukantianers Emil Lask erhält. Im Jahr 1943 lautet Adornos Diagnose: „Nur wenn wir zeigen können, daß der Sinn der Bewußtseinskategorien notwendig auf ein über das Bewußtsein Hinausgehendes verweist, können wir wirklich den Idealismus überwinden anstatt ihm dogmatisch den Materialismus entgegenzusetzen.“ Woraufhin Horkheimer konstatiert: „Wir sollen also ein zweiter Lask werden“ (Horkheimer/Adorno 1943/1985, 604 f.; vgl. Thomä 1990, 56). In der „Einleitung“ zur *Negativen Dialektik* hält Adorno an diesem Motiv fest: „Begriffe ... bedeuten zunächst emphatisch Nichtbegriffliches; sie meinen, mit Lasks Ausdruck, über sich hinaus“ (23).

Weite Teile der Kapitel „Das ontologische Bedürfnis“ und „Sein und Existenz“ beschränken sich dann darauf, die untilgbare Differenz zwischen Begriff und Realität zu bekräftigen, die als „unaufhebbare Nichtidentität von Subjekt und Objekt“ auftritt (92). Der Punkt, an dem sich Begriff und Realität begegnen, ist nach Adorno das aristotelische *tode ti* (Adorno 2002, 81 ff., 79), das „Diesda“ oder „Etwas“, auf das „formallogisch“ rekurriert wird, an dem sich aber „unauslöschlich ... die Spur des Seienden“ als etwas Begriffsfremdes zeigt (110; vgl. 139). Untilgbar ist jene Differenz allein schon deshalb, weil sie sich geradewegs aus der Funktionsweise des Begriffs, nämlich aus der *Referenz* ergibt. Ohne Begriff *von etwas* zu sein, wäre der Begriff nichts. Was in Platons *Kratylos* bereits als Streit um den Ursprung der Sprache aus Natur oder Konvention (*physei* oder *thesei*) ausgetragen worden ist (vgl. 116 f.) und sich in der modernen Linguistik als Unterscheidung von Signifikant und Signifikat eingebürgert hat, wird für Adorno zum zentralen Schauplatz philosophischer Selbstreflexion. Dieser Schauplatz wird freilich nicht sprachtheoretisch definiert, sondern erkenntnis- oder seinstheoretisch. Es liegt hier kein bloß linguistischer Befund vor, sondern der Ansatzpunkt für die Kritik daran, daß die Sprache die Wirklichkeit übergreift und sich damit auch für die „Naturbeherrschung“ einsatzbereit macht (Adorno 2002, 61).

Adorno zeigt, welche Folgen sich ergeben, wenn die Spannung zwischen Begriff und Sache außer Kraft gesetzt wird. Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang seine knappen Anmerkungen zu anderen Philosophen, nicht nur zu Kant und Hegel, sondern zum Beispiel auch zu Husserl und Kierkegaard (129); damit schlägt der Autor der *Negativen Dialektik* Brücken einerseits zu seiner *Metakritik der Erkenntnistheorie* (Adorno 1956/1971), andererseits zu *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (Adorno 1933/1979). Als Krisensymptom führt Adorno überdies die Philosophie Schellers an, die die Hingabe an „Sachhaltige[s]“ mit begrifflicher Verschwommenheit bezahle (82).

Auf den hier zu kommentierenden Seiten finden sich zahllose Variationen eines immer gleichen Anliegens. Man erfährt: daß eine „Sache nicht kategorial übersp[o]nnen“ werden könne (61); daß die „Not des Gedankens, der zu seinem Anderen will“, mitempfunden werden müsse (86); daß die „Identität des Begriffs mit dem von ihm Gemeinten“ hinfällig sei (110); daß „in der Reflexion Ausdruck und Sache auseinander treten“ (117); daß „das Seiende ... gegen die Weihe der ... Idee zeugen sollte“ (134); daß „das Etwas als denknotwendiges Substrat des Begriffs ... die äußerste ... Abstraktion des mit Denken nicht identischem Sachhaltigen“ sei (139) etc. Die Frage muß erlaubt sein, ob es nötig und ergiebig sei, eine einzelne Einsicht in derart vielen Variationen, die manchmal Dubletten nahe kommen (vgl. etwa zur „Reinheit“ 82, 120), vorzuführen. Die repetitive oder serielle Struktur, die diese Seiten haben, läßt es allemal gerechtfertigt erscheinen, in deren Kommentierung von einer schrittweisen Rekonstruktion abzusehen; sie wäre im übrigen aus Platzgründen gar nicht möglich.

Adornos Überlegungen zum Verständnis der Philosophie verharren weitgehend im Insistieren auf der Spannung zwischen Begriff und Sache, die dann auch im nachfolgenden Abschnitt zu „Begriff und Kategorien“ weiter ausgeführt wird (vgl. Kapitel 4 in diesem Band). Der Eindruck drängt sich auf, daß Adorno auf diesem Punkt in eng verwandten Formulierungen „herumhackt“, ohne daraus philosophische Funken schlagen zu können. Habermas hat deshalb von einer „Gebärde“ Adornos gesprochen, in der die „Aporetik des Begriffs des Nicht-Identischen“ zum Ausdruck komme, und meint gar eine „schockierende Nähe“ zwischen Heideggers und Adornos fundamentalem Vorbehalt gegen Theorie als solche bemerken zu können (Habermas 1981, 516 f.; vgl. Thyen 1989, 268).

Auf die Frage, wie zu denken sei, wünscht man sich in der Tat eine Antwort, die nicht in einer „Gebärde“ verharret, mit welcher pauschal auf ein Nicht-Identisches oder auch auf ein Sein verwiesen wird. Adorno

selbst weist in anderem Zusammenhang das „sinnlose Ritual“ von „Gesten“ von sich (121), doch damit ist er gegen Habermas' Kritik nicht schon gefeit. Es lohnt sich, diese Kritik an der „Gebärde“ mit einer bemerkenswerten Beobachtung Jean-Paul Sartres zu konfrontieren. Dieser stellt fest, daß ein Mensch sich zwar „durch das Handeln definiert“, aber wenn er „unterdrückt“ werde, also zur „Ohnmacht verurteilt“ sei, vom „Handelnde[n]“ zum „Schauspieler“ werde. Dann werde ihm sein Tun, wie Sartre sagt, zur „Geste“ (Sartre 1952/1982, 539). Das heißt aber nun: Wenn jemand am Handeln gehindert wird, kann die Tatsache, daß sein Tun zur „Geste“ wird, nicht gegen ihn ausgelegt werden. Ob die „Gebärde“ gegen den, der sie ausführt, spricht, hängt also erst noch von den Umständen ab. In der von Adorno unterstellten Konfrontation des Sprechenden mit dem „Unausdrückbaren“ eine (vergeblich bleibende) „Gebärde“ zu vollziehen, wirkt plausibel und legitim – freilich nur dann, wenn die Situation in der behaupteten Weise unausweichlich ist.

Sartres Beobachtung läßt sich nicht vollständig auf Adornos Situation beziehen. Denn dessen „Gebärde“ wird ja nicht durch ein Scheitern *erzwungen*, das erst zur sinnentleerten Wiederholung einer immer gleichen Bewegung führt. Vielmehr ist die Denkbewegung, die zurücksteckt, nach Adorno *erwünscht*. Seine „Gebärde“ ist nicht so sehr eine verzweifelte, als vielmehr eine kritische Bewegung. Ihren kürzesten Ausdruck findet sie in einem Satz, der den oben zitierten Varianten, in denen Adorno sein zentrales Anliegen formuliert, die Krone aufsetzt: „Wer Sein sagt, hat nicht es selber im Munde“ (76; vgl. Adorno 2002, 73 f.).

Dieser Satz gibt Anlaß zu zwei Nachfragen, die die weitere Klärung voranbringen. Auf der einen Seite fragt sich, ob dieser Satz *trivial* sei. Schließlich erwartet man auch von jemandem, der im Restaurant „Kaffee“ sagt, keinen vollen Mund. Auf der anderen Seite fragt sich, ob dieser Satz gerade nicht trivial, sondern im Gegenteil ganz *absurd* sei. Denn anders als der Kaffee paßt das Sein in keine Tasse, es kann also doch wohl – Adorno zum Trotz – nirgends sein als auf der Zunge, in der Sprache. Was stimmt denn nun?

Nun, so leicht muß sich Adorno nicht geschlagen geben. *Absurd* ist Adornos Satz nicht, denn wenn man auch nicht wissen mag, was das Sein ist, so muß es doch jedenfalls etwas anderes sein – als die Rede davon. Und *trivial* ist der Satz auch nicht, denn daß man wissen möchte, wo das Sein stecken mag, ist verständlich. Aufschluß darüber ist nicht zu erlangen, indem man das Sein (wie ein Osterei) sucht, sondern indem man Aufschluß über denjenigen gewinnt, der es im Munde – und damit etwas im Schilde – führt: also den Philosophen als mutwilligen Sisypchos.

Welche Absicht verfolgt er? Der Befund, „daß alles mehr sei, als es ist“ (112), führt zu der Aufforderung, diesem „Mehr“ begrifflich gerecht zu werden: „Ein jegliches Seiendes ist mehr, als es ist; Sein, im Kontrast zum Seienden, mahnt daran. Weil nichts Seiendes ist, das nicht, indem es bestimmt wird und sich selbst bestimmt, eines anderen bedürfte, das nicht es selber ist – denn durch es selbst allein wäre es nicht zu bestimmen –, weist es über sich hinaus“ (109). Der paradigmatische Fall, an dem diese Transzendenz nachvollziehbar wird, bezieht sich weniger auf irgendeine Sache als vielmehr auf den Menschen, der „nicht nur [ist], was er war und ist, sondern ebenso, was er werden kann“ (61). In diesen Zusammenhang gehört auch Adornos Kritik an der Philosophischen Anthropologie („Was der Mensch sei, läßt sich nicht angeben“; 130).

Damit stoßen wir in den Kern der Sache vor, um die es Adorno geht: Das „Sein“, dem er etwas abgewinnen kann, zielt nicht auf die Bedeutung des „Seins“ als *Existenz*, sondern auf die *Prädikation*, nämlich eine *unvollständige Prädikation* in dem Sinne, daß von etwas gesagt werden kann: „Es ist ...“ Damit wird eine Einladung zu einer sich immer weiter fortsetzenden, fortspinnenden Qualifikation ausgesprochen. Adorno deutet dies mit seiner Rede von der „nicht selbständig[en]“, also ergänzungsbedürftigen Kopula an (108), läßt die Argumentation in diesen Punkt aber seltsam unausgeführt. Damit verschenkt er die kostbare Einsicht, daß bei Heidegger der Begriff des „Seins“ eigentlich dann zur Höchstform aufläuft, wenn er eben in unvollständigen Prädikatsätzen auftritt. Wenn Adorno diesen Punkt genauer erläutert hätte, dann hätte er auch den *dégout* gegen bestehende Qualitäten, der etwa in Heideggers Kritik des Verfallens zu erkennen ist, systematisch auf die Divergenz beziehen können, in der das Sein von konkreten Qualitäten oder Eigenschaften abrückt. Daß Adorno sich dieser Distanzierung des „Seins“ vom einzeln Gegebenen verweigert, wird in seiner Verteidigung der „leibhaften“ Erfahrung deutlich, in der Hamlet sich mit dem „Sein“ konfrontiert sieht; eben von solcher Erfahrung soll Heideggers „Sein“, Adorno zufolge, abstrahieren – und damit wird, wie er sagt, „die Existenz verschluckt“ (119).

### 3.5 Kritik der Ontologie

Woran zeigt sich nun, legt man Adornos Verständnis der Philosophie zugrunde, das Versagen der Ontologie? Beachtenswert in diesem Zusammenhang ist ein Passus aus einem Brief Adornos vom 25. Juni 1948 an Herbert Marcuse, in dem er sich mit dessen Existenzialismus-Deutung

befaßt. Darin wehrt sich Adorno gegen die „Verdammung der philosophischen Hereinnahme des Konkreten“. „Schlecht“ an Sartre, gegen den sich Marcuses Kritik richtet, sei nicht, „daß das Konkrete in seine Texte eingeht, sondern daß es eine erschlichene Pseudokonkretheit ist. Wir stehen nicht gegen die Konkretisierung der Philosophie, oder gegen ihre Zentrierung aufs Konkrete, sondern gegen dessen Ontologisierung; da halte ich es schon mit Benjamin. ... Die philosophischen Begriffe sollten eher um das Konkrete herum versammelt sein, durch ihre Konstellation es bestimmen, als es ihrerseits in die Universalität aufheben“ (Adorno/Horkheimer 2005, 429 f.). Daß der Hauptadressat von Adornos Erörterung zum „Konkreten“ doch nicht Sartre, sondern Heidegger ist, wird daran deutlich, daß er sich in diesem Brief auf Günther Anders' frühen Aufsatz zur „Schein-Konkretheit von Heideggers Philosophie“ stützt – einen Aufsatz, den er in der *Negativen Dialektik* dann auch in einer ausführlichen Fußnote würdigt (83 f.; vgl. jetzt Anders 1948/2001).

Ontologie ist, so sagt Adorno in einem Entwurf zur *Negativen Dialektik*, „richtiges falsches Bewußtsein“ (Adorno 2002, 425). Er sieht sich – mit Heinrich von Kleist gesprochen – einer Theorie gegenüber, in der Wahres und Falsches „geknetet, innig, wie ein Teig, zusammen[liegt];/ Mit jedem Schnitte gebt Ihr mir von beidem“ (Kleist 1811/1984, 213). Was also ist „richtig“? Und was ist „falsch“? „Richtig“ ist nach Adorno, daß Heidegger mit dem „Sein“ der idealistischen „Selbstvergottung“ (105) und ihrem Pendant, der Unterwerfung der Natur, einen philosophischen Riegel vorzuschieben sucht und „den Aspekt des Erscheinens gegen dessen vollkommene Reduktion auf Denken hervorhebt“ (87 f.). Die Absage an den „Geist“ und die von diesem beanspruchte vollständige „Durchsichtigkeit“ (105) büßt dann aber – und damit kippt die Heideggersche Ontologie ins „Falsche“ um – ihre kritische Funktion ein, weil das dem Subjekt entgegengehaltene „Sein“ selbst nicht nur für die Nicht-Identität zwischen dem Denken und dem von ihm Gemeinten entsteht, sondern sich Adorno zufolge zur Gegeninstanz verselbstständigt. „Der Einspruch gegen Verdinglichung“ wird damit, wie Adorno meint, selbst „verdinglicht“ (116). Darin genau besteht die Ambivalenz des „ontologischen Bedürfnisses“: Es ist mit dem „Wille[n]“ im Recht, „den Gedanken nicht um das bringen zu lassen, weswegen er gedacht wird“ (80 f.); es ist im Unrecht mit der Sehnsucht „nach einem Festen“ oder „einer Struktur von Invarianten“ (100).

Mit dem Begriff des „Bedürfnisses“, der in der Kapitelüberschrift „Das ontologische Bedürfnis“ eine prominente Stellung einnimmt, spielt Adorno nicht etwa auf einen natürlichen Trieb an (99), sondern will die Seins-

Suche zum bloßen Symptom erklären können. So sieht er in jenem Begriff die Chance, die Hinwendung zur Ontologie zu historisieren und das Sein zur Projektionsfläche eines losgelassenen Wunsches zu deuten. Doch dieser Ansatz ist mit mehreren Problemen behaftet. Zum einen kann man am Bedürfnis-Begriff dessen psychologisch-philosophischen Gehalt nicht einfach abschütteln: Er sperrt sich gegen die von Adorno implizierte Historisierung, steht aber auch seltsam unklar neben dem von Adorno positiv angeführten „Drang“ (202). Zum anderen ist zu fragen, inwieweit sich eine historisch auftretende Tendenz durch die Kennzeichnung als „Bedürfnis“ irgendwie desavouieren läßt; schließlich kennt Adorno selbst durchaus historische Tendenzen, die ihm keineswegs verächtlich, sondern geschichtsphilosophisch höchst achtbar erscheinen. Daß etwas „nicht geschichtsfrei“ ist (Adorno 2002, 425), besagt nicht viel. Letztlich stößt man hier auf das bei Adorno auch an anderer Stelle auftretende Problem, daß seine Geschichtsphilosophie mit versteckten Wertungen operiert. Im hier zu diskutierenden Zusammenhang trifft man etwa als historische Tendenzen sowohl auf die („richtige“) Abkehr von systemphilosophischer Selbstgewißheit wie auch auf die („falsche“) ontologische Verfestigung des „Seins“. Was ist damit gewonnen, letztere auf ein „Bedürfnis“ zurückzuführen? Die ideologiekritische Spitze, die Adorno an den Bedürfnis-Begriff koppelt, bleibt stumpf. Naehers These, „Adornos Heidegger-Kritik“ sei „Bedürfnis-Kritik“ (Naeher 1984, 211), greift zu kurz (vgl. auch Mörchen 1981, 192 ff., 297 ff.).

Wenn Adorno am „Sein“ zu schätzen weiß, daß es an das erinnert, was sich am „Seienden“ dem Begreifen und Festlegen entzieht (109), so lautet nun der zentrale Vorwurf gegen Heidegger, daß er diese sich entziehende Instanz zum Selbstzweck erklärt. Eben dies hat sich schon in Adornos Übertragung des Schneewittchen-Märchens auf die Ontologie gezeigt, auf die ich einleitend hingewiesen habe. Was als Dienst am Seienden vorgesehen war, wird nach Adorno zum Verrat am Seienden. „Heidegger ... sucht das über sich Hinausweisende zu halten und worüber es hinausweist als Schutt zurückzulassen“ (109). Aufgrund des Verlustes der Materialität des Seienden, die mit dieser Verselbständigung einhergeht, wird das „Sein“ bei Heidegger zu einer großen „Unbekannte[n]“ (105, vgl. 83), also zur Gegenfigur zum klassischen „System“. Ihre „Geschlossenheit“ geht nicht mehr mit Klarheit und Durchsichtigkeit einher, sondern bleibt „heteronom“ (107). „Das Seiende, das einmal gegen die Weihe der vom Menschen gemachten Idee zeugen sollte, ist mit der weit ambitiöseren Weihe von Sein selber versehen worden“ (134) – womit man dem Seienden einen Bärenienst erweist.

In dem Maße, wie Heidegger sich des „Seins“ zu vergewissern sucht, muß er der Sprache aller anti-idealistischen Zurückhaltung zum Trotz einen privilegierten Zugang zu ihm einräumen. Adorno meint, daß „Heidegger zufolge das Sein in der Sprache *unmittelbar* sich enthülle und nicht etwa die Sprache Sein *ausdrücke*. ... Wenn wir aber Sein anders als in der Sprache überhaupt nicht haben, – dann ist das nur durchzuhalten, indem man der Sprache selber bereits ontologische Dignität verleiht; also die Sprache selbst so behandelt, als sei die Sprache Erscheinung dessen, was in ihr gemeint wird, und als koinzidiere sie unmittelbar damit, anstatt in einem wie immer gearteten intentionalen Spannungsverhältnis zu dem von ihr Ausgedrückten zu stehen“ (Adorno 2002, 74). Nach Adorno verwandelt sich Heideggers Versuch, das Seiende vor dem begrifflichen Zugriff in Schutz zu nehmen, in das Vorhaben, das Sein selbst begrifflich zu vereinnahmen und die Sprache zu ontologisieren (117, Adorno 2002, 74). Diese Figur radikaler philosophischer Selbstüberbietung würde auch das „Pathos“ erklären, mit dem Heideggers Texte als exklusive Träger von „Herrschaftswissen“ (im Sinne Max Schelers; 105) auftreten. Adorno meint, daß sich die „Kontrastformel“ „Sein“ bei Heidegger ideologisch verselbständige. Dieser Umschlag zeige sich insbesondere an Heideggers „Ritual des Nennens“, mit dem die „Gewalt“ über das Seiende gesichert werden solle (117).

Adorno wünscht das „Fremde“ nicht zu annektieren, sondern einen „Zustand“ herzustellen, in dem „es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt“ (192; vgl. Habermas 1981, 523, Thyen 1989, 214, 271). Zur klaren Abgrenzung von Heidegger taugt dieses Vorhaben freilich nicht, will doch auch dieser etwas benennen, um es „in eine Nähe“ zu rufen und „gleichwohl ... nicht der Ferne“ zu entreißen (Heidegger 1950/1985, 18). Heidegger verlangt, daß der Mensch an dem „Anwesenden“, das er in die „Nähe“ bringt, „die Ferne [wahrt]“ (Heidegger 1950/2000, 179). Nicht nur Adorno, auch Heidegger tritt dem besitzergreifenden Gestus des Nennens entgegen: „Das Wort, das Nennen stellt das sich eröffnende Seiende aus dem unmittelbaren überwältigenden Andrang in sein Sein zurück und bewahrt es in dieser Offenheit, Umgrenzung und Ständigkeit“ (Heidegger 1935/1983, 180 f.; vgl. Thomä 2001, 116). Christoph Menke beschreibt dies als „Herstellung“ eines „Sichverschließenden“ und sieht darin zu Recht eine Verwandtschaft zwischen Heidegger und Adorno (Menke 1988/1991, 176; vgl. zum „Nennen“ auch Düttmann 1991, 46 f., 93, 165 f., 216 u. a.).

Wenn Adornos Kritik an Heideggers „Ritual des Nennens“ ihren Gegenstand verfehlt, so könnte man sie immerhin in verwandelter Form auf-



rechterhalten, wenn man sie auf Heideggers späten Versuch bezieht, das „Sein“ als Ordnung („Geviert“) auszugestalten, der sich der Sinn des einzelnen Seienden verdankt (vgl. Thomä 1990, 829 ff., 851 ff.; 2003b, 313 ff.); dieser Aspekt wird von Adorno freilich nur am Rande einbezogen. Die Gemeinsamkeit, die zwischen Heidegger und Adorno *in einer bestimmten Hinsicht* – nämlich beim „Namen“ – zu entdecken ist, führt weiter zu einer *Einsicht*, die festzuhalten ist und zum Beispiel für die Auseinandersetzung mit der philosophischen Hermeneutik des Heidegger-Schülers Hans-Georg Gadamer fruchtbar gemacht werden kann. Das Verhältnis zwischen Kritischer Theorie und Hermeneutik wird zwar erst später Gegenstand einer veritablen Kontroverse (Apel u.a. 1971). Jedenfalls aber spielt Gadammers Verstehenslehre, anders als dies die Deutung des „Namens“ in der *Negativen Dialektik* mit der Wahrung der „Ferne“ vorsieht, die der Sprache eigene vereinnahmende Gewalt herunter. Der Sprechende soll sich mit dem von Gadamer protegierten „Vorverständnis“ seiner Sache in der Welt sicher sein; in ihm kann er es sich – als wäre es ein Sofa – gemütlich machen. Adorno setzt sich in dieses Sofa nicht.

Zu fragen ist aber auch, ob Adorno und Heidegger in dem Maße, wie sie sich an den Grenzen der Sprache bewegen, *in einer bestimmten Hinsicht* ein *Problem* gemeinsam haben. Dieses Problem zeigt sich daran, daß der Hinweis auf das, was sich der Sprache entzieht, bei beiden merkwürdig pauschal – man könnte auch sagen: hilflos – bleibt. Sie beteuern, daß das Wort an dem, worauf es sich bezieht, etwas verfehlt. Wenn sie sich damit brüsten, behutsam mit Seiendem umzugehen, so ist damit freilich deshalb nicht viel gewonnen, weil all dies *gezielt verfehlt* Seiende in einer Grauzone am Rand der Sprache schwimmt. Diese seltsame Ratlosigkeit gegenüber dem zu Besprechenden ist auch eine Konsequenz, die aus Heideggers Ausrichtung am „Ding“ und aus Adornos trotz aller Kritik an „Sprachatomistik“ (111) vertretenen Gegenstandstheorie folgt (Schnädelbach 1992, 325–327; Tietz 2003, 113). Die Fixierung aufs Einzelne steht übrigens in einem merkwürdigen Kontrast zu Heideggers frühem Kontextualismus sowie auch zu Adornos sozialtheoretischen und ästhetischen Arbeiten.

Daß man bei der Fixierung auf das Einzelne nicht stehen bleiben kann, zeigt Adorno selbst an mit seiner These: „Nur durch Bestimmung gelangt ein Phänomen über sich hinaus“ (121). Der sprachliche Umgang mit dem Unausdrücklichen darf kein statisches Hindeuten sein, sondern ist an den „Verlauf“ sprachlicher Deutungen gebunden (116). Wie dieser Prozeß wirklich in Gang gesetzt werden kann, bleibt allerdings undeutlich. Adorno spricht in diesem Zusammenhang von der „Verflochtenheit“ (112) der

Assoziationen und beruft sich auf Benjamins Denken in „Konfigurationen“ (Adorno 1931/1973b, 335). Die Frage ist, ob das Modell, das ihm für die Sprache – auch gerade für die philosophische Sprache – vorschwebt, zu einer Überforderung oder falschen Beanspruchung der Theorie führt. Jedenfalls muß sie sich nach Adorno an einer recht ungewöhnlichen Verwandten messen: Er meint, sie sei mit der „Musik verschwistert“, weil hier wie dort der gewählte „Ausdruck“ nicht in sich abgeschlossen bleibe, sondern etwas „Schwebendes“ bekomme, mit dem er das „Unausdrückbare“ kenntlich mache und dem „Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen“ treu bleibe (115, 19 f.).

Wer meint, diese Haltung sei schlicht unphilosophisch, irrt. Ihre begriffliche Verfassung entbindet die Philosophie nicht davon, das Verhältnis zwischen dem Begriff und dem von ihm gemeinten Nicht-Begrifflichen mitzubedenken. „Kritische Theorie“ heißt demnach auch, daß die Theorie zur Selbstkritik in diesem grundsätzlichen Sinne fähig ist.

### 3.6 Subjekt und Erfahrung

Damit das Verhältnis zwischen dem Begriff und dem „Unausdrückbaren“ offen bleibt und man den im „ontologischen Bedürfnis“ aufkommenden Fluchtendenzen Einhalt bieten kann, hält Adorno in seiner Ontologiekritik erklärtermaßen an der Instanz der „Subjektivität“ fest: „Wo das Subjekt ... dabei ist, mindert sich sein Bann“, d.h. der Bann des Seins als einer Macht, der man „hörig“ ist (76). So macht er Heidegger den Vorwurf, daß die „subjektive Rückfrage“ bei dessen „Lehre vom Dasein“ als etwas gerade mal „insgeheim“ Geduldetes diskriminiert werde (93). Diese These aus der *Negativen Dialektik*, Heidegger würde das „Subjekt“ nur widerwillig dulden, steht allerdings in einem interessanten Widerspruch zu Adornos früherer Deutung, wonach es in *Sein und Zeit* zu einer Reduktion ontologischer Fragen „auf den Bereich der Subjektivität“ komme (Adorno 1931/1973b, 329). Während der frühe Adorno also Heidegger vorwirft, sich auf die Subjektivität zu werfen, klagt der späte Adorno ihn der Eskamotierung des Subjekts an. Heideggers Denken erscheint nun mit seiner „Hypostasis“ des „Gegenpols“ der Subjektivität als Pendant zu Sartres exaltierter „Abspaltung des Subjekts“ in der gleichfalls „hypostasiert[en]“ Freiheit der „Existenz“ (129).

Daß der späte Adorno das „Subjekt“ gegen Heidegger ausspielt, ist deshalb irritierend, weil es für ihn ja kein heroisierter Ausgangspunkt, sondern Schauplatz eigener kritischer Auseinandersetzung ist. Statt also den

Gegensatz zu kultivieren zwischen einem „Subjekt“ und einer „Existenz“, in der Heidegger, Adorno zufolge, den Menschen an die Kandare des „Seins“ nimmt (131), bietet sich ein anderer Weg an: Zu konfrontieren ist die von Adorno selbst eindrucksvoll beschriebene Ambivalenz des Subjekts, das zwischen Herrschaft und Selbstvergessenheit schwankt (vgl. Thomä 2003a, 101 f.), mit der ganz anders gearteten Ambivalenz, die von Heidegger zwischen „Eigentlichkeit“ und „Verfallen“, „Entrückung“ und „Abständigkeit“ aufgebaut wird. Wenn man das „Subjekt“ nur gegen das „ontologische Bedürfnis“ profiliert, wird die Reflexionsebene, auf der jenen Ambivalenzen gerecht zu werden wäre, unterboten. Um die Dezentrierung des Subjekts (vgl. Gandesha 2004b, 450) entfaltet sich eine der kostbaren Kontroversen der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Weil sie von Adorno und Heidegger selbst nicht direkt geführt worden ist, muß man versuchen, sie ihnen *nachzutragen*. Darauf kann ich hier nicht genauer eingehen, sondern nur hinweisen.

Das „Subjekt“ wird von Adorno nicht nur als Bollwerk gegen die „Seinshörigkeit“ aufgebaut (76), vielmehr vollzieht es ihm zufolge eine Hinwendung zum „Unausdrücklichen“, in der es dem „richtigen“ Motiv der Ontologie korrespondiert. So ist anzuknüpfen an den Befund, daß man bei Adorno neben der Entlarvung und der Kritik der Ontologie Heideggers auch ein eigenes positives Verständnis des „Seins“ antrifft (vgl. Abschnitt 3. 4). Der Sache nach schlägt sich Adorno auf die Seite des „Seins“, wenn er die Arbeit des „Begriffs“ verteidigt und sie zugleich mit einer emphatischen Verteidigung der „Erfahrung“ paart – einer Erfahrung, die das Subjekt „aus dem Zentrum [treibt]“. Es ist nicht nur, wie Schelling meinte, die „Angst“, die diese dezentrierende Wirkung ausübt (Schelling 1809/1975, 74). „Sich zu verlieren“ ist für denjenigen, der sich mit seinem Machtmonopol „aufspielt“, eine bedrohliche Erfahrung: Darauf weist Adorno hin, doch gleichzeitig kann ein solcher Selbstverlust auch positiv gedeutet werden als eine Erfahrung, die eben die Spannung zwischen „Ausdruck“ und „Unausdrückbarem“ aufrechterhält und die „Allmacht des subjektiven Begriffs“ unterläuft (92). So spricht er an anderer Stelle auch von der „unreglementierten Erfahrung“, deren Unter- oder Niederschlagung sich die Theorie zu verbieten habe (Adorno 1969/1972, 342; vgl. Tietz 2003, 107, 125; Thyen 1989, 269 f.).

Daß dieses Motiv mit dem Bezug auf das „Sein“ zusammentrifft, zeigt sich nicht nur in der *Negativen Dialektik*. Zu denken ist hier auch an den berühmten Aphorismus „Sur l'eau“ aus den *Minima Moralia*, in dem sich Adorno gleichfalls in überraschender Weise auf das „Sein“ beruft. Er formuliert dort eine Kritik an „Genuß“, „Wohlleben“ und „Betriebsamkeit“,

die recht nah an Heideggers Rhetorik heranrückt. Als Gegenbild dazu nimmt Adorno einen Begriff des „Seins“ für sich in Anspruch, der auf die Hegelsche *Wissenschaft der Logik* zurückgeht, doch die Nachbarschaft zu Heidegger nicht vermeiden kann. Die „erfüllte Utopie“, der „ewige Frieden“ werden dem geschichtsphilosophischen Zugriff entrissen und von Adorno auf eine bescheidene Situation bezogen: „Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, ‚sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung‘“ – dieser Erfahrung sei, wie Adorno meint, „schüchtern“ zum Ausdruck zu verhelfen (Adorno 1951/1980, 175 ff.; vgl. Thomä 2002, 323 f.). Hier spricht sich Adornos Bezug auf das „Sein“ ungeschützt aus; er ist auf flüchtigen Situationen bezogen, zielt auf einen „Verlauf“, ein „Entgleitende[s]“ (116). Mit Blick auf solche Erfahrungen ist in den *Minima Moralia* und auch in der *Negativen Dialektik* von „Glück“ die Rede (192). So bekommt das Problem des Verhältnisses zwischen Begriff und Realität, das Adorno in seiner Ontologie-Kritik forciert, eine im weitesten Sinne ethische Implikation. Sie wird noch verstärkt, indem Adorno jener Erfahrung des „Seins“ die Möglichkeit einer „Versöhnung“ mit der Welt zuordnet (192; vgl. Thyen 1989, 271, 282).

Dies heißt freilich nicht, nun müsse posthum auch eine „Versöhnung“ mit Heidegger erpreßt werden. Im Gegenteil: Eben indem Adorno das „Sein“ auf das „Glück“ bezieht, bleibt er Heidegger, in dessen Werk dieses Wort zu den großen Abwesenden zählt, fern und fremd. Doch Adornos Auseinandersetzung mit Heidegger zielt nicht darauf, dessen Fragestellungen *ad absurdum* zu führen. Adornos Verhältnis zu Heidegger ist von radikaler Konkurrenz geprägt. Bekanntlich ist jede Konkurrenz dadurch gekennzeichnet, daß es den Beteiligten um das Selbe geht, damit aber jeweils eigene Absichten verfolgt werden.

## Literatur

- Adorno, Th. W. 1970: Ästhetische Theorie, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt/M., Abt. I, Bd. 7
- Adorno, Th. W. 1971: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie [1956] in: Gesammelte Schriften, Frankfurt/M., Abt. I, Bd. 5
- Adorno, Th. W. 1972: „Einleitung zum ‚Positivismusstreit in der deutschen Soziologie‘“ [1969], in: Gesammelte Schriften, Frankfurt/M., Abt. I, Bd. 8, 280–353
- Adorno, Th. W. 1973a: „Die Idee der Naturgeschichte“ [1932], in: Gesammelte Schriften, Frankfurt/M., Abt. I, Bd. 1, 345–365
- Adorno, Th. W. 1973b: „Die Aktualität der Philosophie“ [1931], in: Gesammelte Schriften, Frankfurt/M., Abt. I, Bd. 1, 327–344

- Adorno, Th. W. 1973c: Jargon der Eigentlichkeit [1966], in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., Abt. I, Bd. 6
- Adorno, Th. W. 1979: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen [1933], in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., Abt. I, Bd. 2
- Adorno, Th. W. 1980: *Minima Moralia*. Reflektionen aus dem beschädigten Leben [1951], in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., Abt. I, Bd. 4
- Adorno, Th. W. 2002: *Ontologie und Dialektik*, in: *Nachgelassene Schriften*, hrsg. v. Tiedemann, R., Frankfurt/M., Abt. IV, Bd. 7
- Adorno, Th. W./Horkheimer, M. 2005: *Briefwechsel 1927–1969*, hrsg. v. Gödde, Ch./Lonitz, H., Frankfurt/M., Bd. III
- Anders, G. 2001: *Die Schein-Konkretheit von Heideggers Philosophie* [1948], in: ders., *Über Heidegger*, hrsg. v. Oberschlick, G., München, 72–115
- Apel, K. O. u. a. 1971: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M.
- Arendt, H./Jaspers, K. 1985: *Briefwechsel 1926–1969*, hrsg. v. Köhler, L./Saner, H., München
- Derrida, J. 2001: Ich fühle unendliche Trauer, in: *Die Welt*, 24. 9., 17
- Derrida, J. 2002: *Die Sprache des Fremden und das Räubern am Wege*, in: *Le Monde diplomatique*, 11. 1., 12–15
- Düttmann, A. G. 1991: *Das Gedächtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno*, Frankfurt/M.
- Erdmann, K. D. 1972: Kurt Riezler – ein politisches Profil (1882–1955), in: ders. (Hrsg.), *Kurt Riezler. Tagebücher, Aufsätze, Dokumente*, Göttingen, 19–159
- Gandesha, S. 2004a: *Leaving Home: On Adorno and Heidegger*, in: Huhn, T. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge u. a., 101–128
- Gandesha, S. 2004b: *Writing and judging. Adorno, Arendt and the chiasmus of natural history*, in: *Philosophy and Social Criticism* 30, 445–475
- Haag, K. H. 1960: *Kritik der neueren Ontologie*, Stuttgart
- Habermas, J. 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt/M.
- Heidegger, M. 1976: „Vom Wesen des Grundes“ [1929], in: *Gesamtausgabe*, Frankfurt/M., 1. Abt. Bd. 9, 123–175
- Heidegger, M. 1983: *Einführung in die Metaphysik* [1935], in: *Gesamtausgabe*, Frankfurt/M., 2. Abt. Bd. 40
- Heidegger, M. 1985: *Die Sprache* [1950], in: *Gesamtausgabe*, Frankfurt/M., 1. Abt. Bd. 12, 7–30
- Heidegger, M. 2000: *Das Ding* [1950], in: *Gesamtausgabe*, Frankfurt/M., 1. Abt. Bd. 7, 165–187
- Horkheimer, M./Adorno Th. W. 1985: [Diskussionen zu den ‚Elementen des Antisemitismus‘ der ‚Dialektik der Aufklärung‘] [1943], in: Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., Bd. 12, 587–605
- Kahn, Ch. H. 1973: *The Verb ‚Be‘ in Ancient Greek*, Dordrecht
- Kleist, H. v. 1984: *Der zerbrochne Handelns*, [1811], in: *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. v. Sembdner, H., München/Wien, 175–244
- Levin, David Michael 1996: *What-Is? On Mimesis and the Logic of Identity and Difference in Heidegger and the Frankfurt School*, in: *International Studies in Philosophy* 28/4, 41–60
- Menke, Ch. 1991: *Die Souveränität der Kunst* [1988], Frankfurt/M.
- Merleau-Ponty, M. 1984: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* [1964], München
- Mörchen, H. 1981: *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart

- Müller-Doohm, S. 2003: Adorno. Eine Biographie, Frankfurt/M.
- Naeher, J. 1984: Das ontologische ‚Bedürfnis im Denken‘. Der Erste Teil der ‚Negativen Dialektik‘ (67–136): Zum Verfahren der ‚immanenten Kritik‘, in: ders. (Hrsg.), Die Negative Dialektik Adornos. Einführung – Dialog, Opladen, 204–234
- Nancy, J.-L. 2002: ‚Dem Politischen mangelt es an Symbolizität‘. Ein Gespräch, in: *Information Philosophie* 4, 35–41
- Neske, G. (Hrsg.) 1977: Erinnerung an Martin Heidegger, Pfullingen
- Sartre, J.-P. 1982: Saint Genet, Komödiant und Märtyrer [1952], Reinbek
- Schelling, F. W. J. 1975: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit [1809], Frankfurt/M.
- Schnädelbach, H. 1992: Philosophieren nach Heidegger und Adorno, in: ders., Zur Rehabilitation des „animal rationale“, Frankfurt/M., 307–328
- Schweppenhäuser, H. 1988: Studien über die Heideggersche Sprachtheorie [1957–58], München
- Strauss, L. 1988: Kurt Riezler [1956], in: ders., What is Political Philosophy? Chicago/London, 233–260
- Theodor W. Adorno Archiv (Hrsg.) 2003: Adorno. Eine Bildmonographie, Frankfurt/M.
- Thomä, D. 1990: Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976, Frankfurt/M.
- Thomä, D. 2001: The Name on the Edge of Language: A Complication in Heidegger’s Theory of Language and Its Consequences, in: Polt, R. u. Fried, G. (Hrsg.), A Companion to Heidegger’s „Introduction to Metaphysics“, New Haven/London, 103–122, 297–303
- Thomä, D. 2002: Das „Gefühl der Existenz“ und die Situation des Subjekts, in: Kern, A./Menke, Ch. (Hrsg.), Philosophie der Dekonstruktion, Frankfurt/M., 311–330
- Thomä, D. 2003a: Totalitarismus und richtiges Leben. Über Horkheimer und Adorno, in: ders., Vom Glück in der Moderne, Frankfurt/M., 88–108
- Thomä, D. 2003b: Die späten Texte über Sprache, Dichtung und Kunst. Im ‚Haus des Seins‘: eine Ortsbesichtigung, in: ders. (Hrsg.), Heidegger-Handbuch, Stuttgart 306–325
- Thyen, A. 1989: Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno, Frankfurt/M.
- Tietz, U. 2003: Ontologie und Dialektik. Heidegger und Adorno über das Sein, das Nichtidentische, die Synthesis und die Kopula, Wien
- Tugendhat, E. 1992: Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage [1977], in: ders., Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M., 90–107

## 4. Negative Dialektik. Begriff und Kategorien I

Wahrnehmung, Anschauung, Empfindung

Die Frage, was es heißt, etwas wahrzunehmen, etwas anzuschauen oder zu empfinden, stellt sich für Adorno in zwei verschiedenen Kontexten. Sie stellt sich ihm zum einen als erkenntnistheoretische Frage, wie es möglich ist, daß wir Wissen einer bestimmten Art haben können: Wissen, dessen Inhalt das Subjekt „nicht schafft“, sondern der davon abhängig ist, wie „die Sache selbst“ ist (189). Adornos Antwort darauf lautet: Wissen dieser Art ist für uns nur möglich, indem wir über ein Vermögen der Sinnlichkeit verfügen, kraft dessen wir in der Lage sind, Objekte wahrzunehmen, sinnlich anzuschauen, zu empfinden. Sie stellt sich ihm zum anderen als transzendente Frage, wie geistige Akte möglich sind, die beanspruchen, sich auf eine Welt von Objekten zu beziehen, die unabhängig von diesen Akten sind. Auch hier lautet Adornos Antwort, daß solche Akte nur kraft eines Vermögens der Sinnlichkeit möglich sind, durch das wir in der Lage sind, Objekte wahrzunehmen, sinnlich anzuschauen, zu empfinden.

Sowohl die erkenntnistheoretische wie auch die transzendente Frage führen Adorno folglich auf den Begriff eines Vermögens, dessen Ausübungen Phänomene sind, die minimal dadurch charakterisiert sind, daß ihr Subjekt in einem sinnlichen Verhältnis zu einem Objekt steht. Unsere Frage wird im Folgenden sein, wie Adorno dieses Vermögen der Sinnlichkeit, ohne welches weder eine bestimmte Art von Wissen noch eine bestimmte Art geistiger Akte zu verstehen ist, genauer begreift. Dabei will ich nahelegen, daß sich Adornos Text auf zwei verschiedene Weisen lesen läßt.<sup>1</sup> Die erste Lesart mündet in der Behauptung, daß der Begriff der Erkennt-

1 Einen Teil der folgenden Überlegungen zu Adorno habe ich in etwas anderer Form in Kern 2004 entwickelt und dargestellt. Dort jedoch habe ich die Diskussion vorrangig auf den

nis unvermeidlich aporetisch ist: Erkenntnis ruht einer Bedingung auf, deren Erfüllung Erkenntnis zugleich unmöglich macht. Nur durch eine „Erschleichung“ ist ihr zufolge die „Aporie des Erkennens“ aufzulösen (397). Ich will dies die aporetische Lesart nennen. Demgegenüber findet sich noch eine zweite Lesart bei Adorno, nach der die aporetische Lesart einem Mißverständnis aufruft: einem Mißverständnis darüber, was es heißt, dasjenige Vermögen der Sinnlichkeit auszuüben, ohne das ein Wesen nicht in der Lage ist, „die Sache selbst“ zu erkennen. Ich will dies die dialektische Lesart nennen.

## 4.1 Ein nicht naiver Realismus

Adorno stellt seine erkenntnistheoretischen und transzendentalen Überlegungen unter den Anspruch, eine Position zu formulieren, die er einen „nicht naiven Realismus“<sup>2</sup> nennt (vgl. 185, 188). Diese gewinnt er durch eine doppelte Kritik: sowohl an naiv realistischen wie auch an idealistischen Positionen. Naiver Realismus und Idealismus eint nach Adorno ein falsches Verständnis dessen, was es heißt, daß ein Urteil mit seinem Objekt übereinstimmt. Weil beide die Natur dieser Übereinstimmung mißverstehen, mißverstehen sie auch, was es heißt, etwas zu erkennen. Denn daß jemand etwas erkennt, schließt ein, daß er ein Urteil über ein Objekt fällt, das mit diesem Objekt in dem Sinn „übereinstimmt“ (Adorno 1970, 178), daß es das Objekt *so* vorstellt, *wie es ist*. Und das heißt, daß er ein Urteil über ein Objekt fällt, das wahr ist. Eine solche Übereinstimmung zwischen Urteil und Objekt ist eine notwendige Bedingung jeder Erkenntnis. Wie ist diese Übereinstimmung möglich?

Naiver Realismus und Idealismus unterscheiden sich nach Adorno darin, wie sie diese Frage beantworten. Naiv ist jeder Realismus, der die Frage nach der Möglichkeit eines wahren Urteils nicht radikal genug stellt: nämlich als transzendente Frage danach, wie es möglich ist, daß es überhaupt so etwas wie Objekte gibt, auf die sich ein Subjekt in Urteilen beziehen kann, die im Spielraum von wahr und falsch stehen. Naiv ist jeder Realismus, der das Gegebensein von Objekten, auf die sich ein Sub-

Freiheitsbegriff Adornos sowie auf die Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnistheorie und Gesellschaftstheorie konzentriert, die ich in der obigen Darstellung ausgeklammert habe. Insbesondere die Abschnitte zur Realismus- sowie zur Idealismuskritik Adornos folgen jedoch den dort entwickelten Überlegungen.

2 Adorno 1969, 156. Adorno beschreibt dort seine Position als eine, die den „naiven Realismus“ und zugleich den „Idealismus“ kritisiert.



jekt urteilend beziehen kann, fraglos voraussetzt, ohne auf die Bedingung ihrer Möglichkeit zu reflektieren. Der Idealismus kritisiert den „naiven Realismus“ zu Recht für diese Naivität (185). Ein richtiges Verständnis dessen, was es heißt, etwas zu erkennen, verlangt, daß man die Frage nach der Möglichkeit *wahrer* Urteile als transzendente Frage nach der Möglichkeit von Urteilen formuliert, die allererst wahrheitsfähig sind. Die Radikalisierung der Frage nach der Möglichkeit wahrer Urteile führt den Idealismus zu der Einsicht, daß Begriffe die Bedingung dafür sind, daß einem Subjekt überhaupt so etwas wie Objekte *gegeben* sein können, auf die es sich in wahrheitsfähigen Urteilen beziehen kann. „[D]as Seiende [ist] nicht unmittelbar, sondern nur durch den Begriff hindurch“ (156). Und: „Objekt kann nur durch Subjekt gedacht werden“ (184).<sup>3</sup>

## 4.2 Kritik des Idealismus

Adorno teilt mit dem Idealismus den Gedanken, daß der naive Realismus übersieht, daß die Idee eines Gegebenseins von Objekten nur in Bezug auf ein Subjekt verständlich ist, das im Besitz begrifflicher Fähigkeiten ist. Ich will dies die Begrifflichkeits-These nennen. Adornos zentrale Behauptung nun ist, daß der Idealismus diese These mißdeutet. Denn nach Adorno deutet der Idealismus, und zwar sowohl der Kantische wie auch der Hegelsche, diese These auf eine Weise, die ihn dazu zwingt, den Realismus preiszugeben. Idealismus ist nicht nur kein naiver Realismus, sondern überhaupt kein Realismus. Eine idealistische Erkenntnistheorie aber, so Adorno, ist ein Widerspruch. Der Begriff der Erkenntnis kann nur realistisch verstanden werden oder gar nicht. Der Idealismus, der darum ringt, die Möglichkeit von Wissen und wahrheitsfähigen Urteilen zu verstehen, so Adornos Einwand, geht an sich selbst zugrunde. Weshalb?

Der entscheidende Zug des Idealismus gegenüber dem naiven Realismus besteht in einer Umdeutung des *Status* der begrifflichen Fähigkeiten, über die ein Subjekt, das wahrheitsfähige Urteile fällen kann, notwendig verfügen muß. Während der naive Realismus begriffliche Fähigkeiten als etwas versteht, das den Objekten gegenüber, über die das Subjekt mittels seiner begrifflichen Fähigkeiten urteilt, *äußerlich* ist, begreift der Idealismus diese begrifflichen Fähigkeiten als für das Gegebensein von Objekten *konstitutive* Fähigkeiten. Genauer begreift er diese Fähigkeiten in

3 In Adorno 1969 heißt es: „Von Objektivität kann Subjekt“, das der „Inbegriff der Vermittlung“ ist, „nicht weggedacht werden“ (Adorno 1969, 156).

dem Sinn als konstitutiv, daß er dabei das „Subjekt als Ursprung“ des Gegebenseins von Objekten denkt (179). Während der naive Realist also gar keinen Zusammenhang zwischen begrifflichen Fähigkeiten und dem Gegebensein von Objekten sieht, sieht der Idealist nach Adorno eine einseitige ontologische Abhängigkeit. Idealist zu sein heißt nach Adorno, daß man das Gegebensein von Objekten als „Denkprodukt“ (189), nämlich als Produkt der begrifflichen Fähigkeiten des Subjekts versteht. So heißt es entsprechend über Kant: „Ihm [Kant – A. K.] ist jegliche Bestimmung des Gegenstands eine Investition der Subjektivität in die qualitätslose Mannigfaltigkeit“ (142).

Darin liegt nach Adorno das entscheidende Kennzeichen des Idealismus: daß er das Subjekt der Erkenntnis als „das Erste“ in der Ordnung des Verstehens begreift, von dem her die Idee der Erkenntnis zu rekonstruieren ist (143). Ja mehr noch stellt der Idealismus nach Adorno diejenige Stufe in der Geschichte der Philosophie dar, auf der das „Dogma vom Vorrang des Subjekts“ in einer Weise zur Geltung gebracht wird, die zugleich die „Undurchführbarkeit“ desselben sichtbar macht (188). Denn das „Dogma vom Vorrang des Subjekts“, so lautet Adornos Kritik, ist nicht einfach falsch, sondern selbstwidersprüchlich. Die Idee, das Subjekt habe in der Ordnung des Verstehens einen Vorrang, zwingt den Idealisten nämlich, eine Bedingung preiszugeben, die man nicht aufgeben kann, ohne zugleich den Erkenntnisbegriff aufzugeben, um dessen Verständnis der Idealist doch gerade ringt: nämlich die Unabhängigkeit des Objekts der Erkenntnis vom Subjekt der Erkenntnis. Ohne diese Unabhängigkeit aber, so Adorno, verkommt „Erkenntnis zur Tautologie; das Erkannte wäre sie selbst“ (185).<sup>4</sup>

Die „Sache“, über die ein Subjekt urteilt, darf nicht ein „Denkprodukt“ dieses Subjekts sein, wenn es sinnvoll sein soll zu sagen, daß das Subjekt diese „Sache“ *erkennt* (189). Denn der Begriff der Erkenntnis beschreibt nach Adorno eine Relation zwischen einem Subjekt und einem Objekt, die nur dann vorliegt, wenn das Subjekt ein Urteil fällt, dessen begrifflicher Inhalt sich dem Objekt verdankt, das es vorstellt. Es ist die Idee einer solchen Abhängigkeit des Urteils vom Objekt, die der Idealismus aufgrund seiner Konstitutionslehre preisgeben muß. Der Erkenntnisbegriff aber verlangt genau dies. Die Idee der Erkenntnis steht und fällt mit der Idee, daß Subjekte Urteile fällen, deren Inhalt *von den Objekten abhängig* ist. Wenn der Erkenntnisbegriff ein sinnvoller Begriff sein soll, müssen

4 Dem Idealismus zufolge hätte das Subjekt dann Erkenntnisse, so Adorno, wenn seine Urteile „mit dem übereinstimmen, was das Subjekt selbst konstituiert hat“ (Adorno 1969, 178).

wir folglich einen Weg finden, das Objekt der Erkenntnis als etwas zu retten, das in dem Sinn *vom Subjekt unabhängig* ist, daß es nicht das Produkt seiner begrifflichen Fähigkeiten ist.

In der Rettung der Unabhängigkeit des Objekts liegt nach Adorno daher das richtige Motiv jedes Realismus. Der naive Realismus jedoch mißverstehen dieses Motiv, weil er seinen dialektischen Gehalt nicht begreift. Denn nach Adorno kann man den Gedanken, daß das Objekt vom Subjekt unabhängig ist, nur dialektisch begreifen: als einen Gedanken, der den Sinn hat, ein Einspruch gegen den idealistischen Gedanken zu sein, demzufolge das Gegebensein von Objekten als „Denkprodukt“ zu verstehen ist. Denn auch dieser Gedanke ist nur dialektisch zu begreifen. Auch der idealistische Gedanke hat seinen Sinn einzig und allein darin, ein Einspruch gegen den naiven Realismus zu sein, der das Gegebensein von Objekten einfach in Anspruch nimmt, ohne darauf zu reflektieren, was darin vorausgesetzt ist. Wenn Adorno daher sagt, die Erkenntnistheorie wie auch die Philosophie des Geistes müsse umwillen ihres eigenen Sinns den „Vorrang des Objekts“ begreifen (u.a. 186 ff., 190, 193), dann muß man sich dabei im Klaren sein: Diese Vorrangthese hat für Adorno keinen selbständigen Gehalt, sondern ist wesentlich als Korrektiv zum Dogma jenes „philosophische[n] Subjektivismus“ zu begreifen, der nach Adorno im Idealismus seinen Höhepunkt erreicht (190).

Ich habe Adornos Kritik am Idealismus bislang rein negativ formuliert. Ich will im Folgenden nahelegen, daß sich bei Adorno nun zwei verschiedene, jedoch miteinander konkurrierende Antworten auf die Frage finden, wie das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt dann zu verstehen ist, wenn letzteres nicht das „Denkprodukt“ des ersteren sein soll. Nach der ersten Lesart sind Subjekt und Objekt in einer Weise miteinander vermittelt, die das Erkennen zu einem aporetischen Akt macht. Nach der zweiten Lesart sind Subjekt und Objekt dagegen in einer Weise miteinander vermittelt, derzufolge das Erkennen ein sinnvoller Akt ist, den ein Subjekt wirklich vollziehen kann. Adorno hat offenkundig zwischen beiden Lesarten geschwankt.<sup>5</sup> Ich werde im Folgenden beide Lesarten einander gegenüber stellen und dafür argumentieren, daß es keinen Grund für die aporetische Lesart gibt.

<sup>5</sup> In Kern 2004 argumentiere ich, daß die aporetische Lesart die bei Adorno dominierende Lesart ist. Wie im Folgenden jedoch deutlich werden wird, sind einige der zentralen Passagen in der *Negativen Dialektik* in signifikanter Weise ambivalent, d.h. sie sind im Rahmen beider Lesarten interpretierbar, während einige Passagen nur Sinn machen, wenn man sie in den Rahmen der dialektischen Lesart stellt.

### 4.3 Der „Vorrang des Objekts“: Die aporetische Lesart

Beiden Lesarten zufolge vernichtet der Idealismus die Unabhängigkeit des Objekts dadurch, daß er ein falsches Verständnis der Begrifflichkeits-These hat. Die Begrifflichkeits-These besagt, daß die Idee eines Gegebenenseins von Objekten nur in Bezug auf ein Subjekt verständlich ist, das im Besitz begrifflicher Fähigkeiten ist. Beide Lesarten unterscheiden sich darin, worin sie jeweils das Mißverständnis des Idealismus sehen und was es demzufolge heißt, ein richtiges Verständnis der Begrifflichkeits-These zu haben.

Nach der aporetischen Lesart Adornos besteht der Fehler des von ihm kritisierten Idealismus darin, daß er glaubt, die begrifflichen Fähigkeiten eines Subjekts als die Quelle der Objektkonstitution begreifen zu können, ohne in der Beschreibung dieses Subjekts schon die Idee in Anspruch nehmen zu müssen, daß dieses Subjekt mit seinen begrifflichen Fähigkeiten seinerseits ein Objekt ist. Doch genau das, so Adorno, ist unmöglich. „Subjekt ... ist der eigenen Beschaffenheit nach vorweg auch Objekt. ... Zum Sinn von Subjektivität rechnet es, auch Objekt zu sein“ (184).<sup>6</sup> Doch was heißt das genau? Man könnte meinen, Adorno wolle damit sagen, daß man die Idee eines transzendentalen Subjekts nur verstehen kann, wenn dieses einen empirischen Träger hat und in diesem Sinn auch ein empirisches Objekt ist. „Ohne alle Relation zu einem empirischen Bewußtsein, dem des lebendigen Ichs, wäre kein transzendentes, rein geistiges“ (186). Das ist gewiß richtig. Vielleicht hat der Idealismus diesen Zusammenhang in der Tat zu wenig betont. Doch bestreiten muß er ihn keineswegs. Denn so verstanden hat die These vom Objektcharakter des Subjekts keinerlei Signifikanz für das ontologische Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt.<sup>7</sup> Zu einer Kritik der Konstitutionslehre des Idealismus wird Adornos These vom Objektcharakter des Subjekts erst dann, wenn wir sie wie folgt deuten: nämlich als den Gedanken, daß man die Idee eines Subjekts begrifflicher Fähigkeiten nur *verstehen* kann, wenn man dieses Subjekt zugleich als etwas versteht, das durch eine wesentliche „Ohnmacht des Geistes“ charakterisiert ist (187).

6 In derselben Weise rekonstruiert Adorno diesen Zusammenhang auch in Adorno 1969, 156.

7 Anke Thyen hat daher zwar Recht, wenn sie schreibt, daß der „Vorrang des Objekts ... aus dem defizienten Modus des idealistischen Vermittlungsbegriffs gewonnen [wird] und nicht durch die Negation des Vorrangs des Subjekts“ (Thyen 1989, 208). Doch wenn sie diese Reformulierung von Adornos Idealismuskritik dann so auslegt, daß es Adorno darum gehe, das

Ein Subjekt begrifflicher Fähigkeiten, so wendet Adorno gegen den Idealismus ein, „ist“ in dem „radikaleren“ Sinn Objekt,<sup>8</sup> daß es durch etwas „nicht in Bewußtsein Aufgehendes“ charakterisiert ist (194).<sup>9</sup> Adornos allgemeiner Titel für dieses Element, das nicht in Bewußtsein aufgeht, lautet: Es ist das „Unbegriffliche“, welches er auf der Seite des Subjekts dann je nach Kontext als „Empfindung“ (141, 193 f.), das „Gegebene“ (188, 197), das „leibhafte Moment“ (203) oder das „Hinzutretende“ (226) beschreibt. All diesen Formulierungen ist gemeinsam, daß sie ein Phänomen zu beschreiben beanspruchen, das durch zwei Merkmale charakterisiert sein soll: Es soll erstens einem Vermögen des Subjekts entspringen, dessen Aktualisierung keine Leistung des Bewußtseins ist. Und es soll zweitens den begrifflichen Fähigkeiten des Subjekts jenen „Anstoß von außen“ verleihen, den sie nach Adorno benötigen, um in Gang zu kommen (183).

Adornos Einwand gegen den Idealismus lautet somit, daß er nicht begreift, daß begriffliche Fähigkeiten nur dann „funktionieren“ können (141), wenn das Subjekt begrifflicher Fähigkeiten zugleich ein Vermögen der Sinnlichkeit hat, dem „Empfindungen“ entspringen, die wesentlich dadurch charakterisiert sind, daß sie keine Gestalt begrifflichen Bewußtseins sind. Darin liegt Adornos minimaler Empirismus (vgl. 188). Minimal ist sein Empirismus, weil er die „Empfindung“, den unbegrifflichen Grund, dessen die begrifflichen Fähigkeiten bedürfen, nicht wie der klassische Empirismus als ein *logisch Erstes* versteht, das den begrifflichen Fähigkeiten vorhergeht. Die Rede von einer Empfindung, die nicht in Bewußtsein aufgeht, gewinnt bei ihm ihren Sinn vielmehr erst dadurch, daß sie eine neben den begrifflichen Fähigkeiten *gleichursprüngliche* Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis beschreibt. Die Empfindung hat selbst einen transzendentalen Status (vgl. 201 f.).

Wenn Adorno dasjenige sinnliche Phänomen, das nach der aporetischen Lesart den Grund unserer Urteile darstellt, als Empfindungen, und nicht etwa als Wahrnehmungen, beschreibt, dann soll dies genau das betonen: nämlich daß sich am Grund unserer Urteile ein *unbegriffliches* Phänomen

„empirische Subjekt“ als das eigentliche Erkenntnissubjekt zu „rehabilitieren“ (Thyen 1989, 209 ff.), dann ist nicht mehr verständlich, worin seine Idealismuskritik bestehen könnte.

8 Adorno drückt diesen Gedanken in Adorno 1969 so aus, daß er sagt, wir müßten das Subjekt als etwas verstehen, das „in einem anderen, radikaleren Sinn seinerseits Objekt sei“ (Adorno 1969, 156).

9 In Adorno 1990 formuliert Adorno dies so, daß er sagt, wir müßten das Subjekt begrifflicher Fähigkeiten als ein Subjekt verstehen, das durch etwas „von der Spontaneität des Bewußtseins Unabhängiges“ charakterisiert ist (Adorno 1990, 144).

befindet. Denn den Ausdruck „Wahrnehmung“ verwendet Adorno allein für die Beschreibung eines sinnlichen Phänomens, das schon eine Aktualisierung begrifflicher Fähigkeiten einschließt: „Das Wahrnehmungsbild enthält ... Begriffe und Urteile“ (Horkheimer und Adorno 1969, 169). Wenn der Grund unserer Urteile nach der aporetischen Lesart unbegrifflich sein muß, dann können nach dieser Unterscheidung nur Empfindungen, nicht aber Wahrnehmungen der Grund unserer Urteile sein.

#### 4.4 „Empfindungen“ als Fundament

Nach der aporetischen Lesart besteht der Fehler des Idealismus darin, daß er nicht sieht, daß begriffliche Fähigkeiten auf eine Empfindung angewiesen sind, die nicht in Bewußtsein aufgeht. Sehen wir hingegen die Notwendigkeit einer Empfindung ein, dann können wir zugleich das begreifen, was der Idealismus glaubt, preisgeben zu müssen: nämlich die Unabhängigkeit des Objekts. Denn daß unsere Urteile einen Gehalt haben, der in den Objekten sein *Maß* hat, liegt dann genau daran, daß sie sich etwas verdanken, das nicht in Bewußtsein aufgeht. „[D]as Objektive am Objekt“ ist nach dieser Lesart Adornos „das nicht zu Vergeistigende daran“ (193).

Nach der aporetischen Lesart steht und fällt die Idee der Erkenntnis folglich mit der Idee, daß Erkenntnissubjekte ein sinnliches Verhältnis zum Objekt ihrer Erkenntnis haben, das der Grund der Aktualisierung ihrer begrifflichen Fähigkeiten ist. Die Idee der Erkenntnis verlangt dieser Lesart zufolge, daß Erkenntnissubjekte einen Grund für ihre Urteile haben, der einem Vermögen der Sinnlichkeit entspringt, das *in einem bestimmten Sinn* von ihren begrifflichen Fähigkeiten unabhängig ist: nämlich in dem Sinn, daß es aktualisiert werden kann, *ohne* daß dabei Begriffe ins Spiel kommen. Die Fähigkeit, Objekte sinnlich zu erfahren und die Fähigkeit, Begriffe zu verwenden, sind in diesem Sinn *zwei verschiedene* Fähigkeiten. Jemand, der ein Objekt sinnlich erfährt, aktualisiert nicht dieselbe Fähigkeit wie die, die er aktualisiert, wenn er über das Objekt nachdenkt und urteilt, auch wenn zwischen beiden Fähigkeiten ein Zusammenhang besteht. Denn begriffliche Fähigkeiten kann man nur haben, so die Pointe von Adornos Idealismuskritik, wenn man auch ein Vermögen der Sinnlichkeit hat. Und die Fähigkeit, Objekte sinnlich zu erfahren, kann man nur haben, so die Pointe seiner Kritik des naiven Realismus, wenn man begriffliche Fähigkeiten hat.

Es wäre daher nach Adorno ein fatales Mißverständnis, die Fähigkeit, Objekte sinnlich zu erfahren, „vulgär“ naturalistisch zu verstehen (195): Sie „vulgär“ naturalistisch zu verstehen hieße, sie als eine Fähigkeit zu verstehen, die ein Wesen auch dann haben kann, wenn es keine begrifflichen Fähigkeiten hat. Zwar soll die Fähigkeit, Objekte sinnlich zu erfahren, gerade das „Naturmoment“ der transzendentalen Subjektivität beschreiben (201). Doch insofern es um das Naturmoment der *transzendentalen* Subjektivität geht, kann dieses nicht durch eine Idee von Sinnlichkeit beschrieben werden, die man *vor* dem Erwerb von Begriffen hat. Es kann sich vielmehr nur um ein Vermögen der Sinnlichkeit handeln, das man dadurch aktualisiert, daß man seine erworbenen Begriffe *zurückhält*, um sich dem Objekt, wie Adorno es ausdrückt, „so ohne Vorbehalt“, in „angstloser Passivität“ zu überlassen (201).

Ein Objekt zu empfinden, heißt nach dieser Lesart folglich, durch eine Zurückhaltung der begrifflichen Fähigkeiten, über die man verfügt, in einem unbegrifflichen Verhältnis zu einem Objekt zu stehen, dessen Vorliegen einem zugleich bewußt ist. In dieser Verknüpfung von *bewußt* und *unbegrifflich* liegt die Pointe von Adornos Begriff der „Empfindung“: Empfindung meint nicht unbewußte Erfahrung, sondern durch die Zurückhaltung der Begriffe bewußt vollzogene „somatische“ Erfahrung des Objekts (193). Die Idee einer solchen Erfahrung des Objekts soll die Unabhängigkeit des Objekts retten, weil sie eine Erfahrung beschreiben soll, deren *Vollzug* zwar von Begriffen abhängig ist, nicht jedoch ihr *Inhalt*.

Wenn indes eine solch bewußt vollzogene unbegriffliche Erfahrung die Bedingung dafür ist, daß ein Subjekt sinnvoll den Anspruch erheben kann, das Objekt, das der Inhalt seines Urteils ist, zu erkennen, dann ist der Begriff der Erkenntnis unvermeidlich aporetisch. Denn dies bedeutet, daß am Grund des Urteilens eine Erfahrung steht, von der es ausgeschlossen ist, daß man sich auf sie als etwas beziehen kann, das das Urteil, das man fällt, als *wahr* ausweist. Eine Erfahrung mit einem unbegrifflichen Inhalt kann nicht ausweisen, daß das Objekt so ist, wie das Urteil, das man fällt, es vorstellt.

Nach der aporetischen Lesart liegt es folglich im Wesen des Urteilens, daß die Wahrheit eines Urteils durch den Grund, dem es sich verdankt, prinzipiell nicht ausgewiesen werden kann. Damit ein Subjekt überhaupt ein Urteil fällen kann, muß es eine unbegriffliche Erfahrung machen, die der Grund seines Urteils ist. Doch ob sein Urteil dem, was es mit ihm beansprucht, genügt, nämlich daß das Objekt so ist, wie sein Urteil es vorstellt, darauf kann ihm diese Erfahrung keine Antwort geben. Die Einsicht in die Bedingung der Möglichkeit von Urteilen, die in den Objekten

ihr Maß haben, zeigt, daß es *prinzipiell* unmöglich ist, daß ein Subjekt einen Grund für ein Urteil haben kann, der dessen Wahrheit ausweist. Der Begriff der Erkenntnis bezeichnet daher, so die erkenntnistheoretische Konsequenz, ein *aporetisches* Ideal: Es verlangt, daß ein Urteil in einer unbegrifflichen Erfahrung gründet, damit es eine Erkenntnis sein kann. Denn nur dann kann es in dem Objekt, über das es urteilt, sein Maß haben. Doch die Erfüllung genau dieser Bedingung macht es zugleich *unmöglich*, daß ein Urteil eine Erkenntnis sein kann. Denn eine unbegriffliche Erfahrung ist nicht in der Lage, ein Urteil als wahr auszuweisen.

Adorno zieht aus der Einsicht in diese „Aporie des Erkennens“ (397) den Schluß, daß Urteilen ein Akt ist, der nicht nur gelegentlich, sondern seiner inneren Natur nach *problematisch* ist. Denn wenn diese Aporie unvermeidlich ist, dann bedeutet dies, daß ein Subjekt für kein einziges Urteil, das es fällt, die Gewähr übernehmen kann, daß es wahr ist.

#### 4.5 Der „Vorrang des Objekts“: Die dialektische Lesart

Ich will im Folgenden zeigen, daß es neben dieser aporetischen Lesart noch eine zweite Lesart bei Adorno gibt. Ich werde dies die dialektische Lesart nennen, da sie konsequent den Gedanken zu Ende denkt, daß zwischen Subjekt und Objekt ein dialektisches Verhältnis besteht. Aus der Perspektive der dialektischen Lesart ist die aporetische Lesart das Resultat einer nicht zu Ende gedachten Kritik des „Dogmas vom Vorrang des Subjekts“. Adorno hat sich offenkundig für keine der beiden Lesarten endgültig entscheiden können. Die aporetische Lesart ist sicher die dominierende, doch wie wir sehen werden, ist es nicht nur so, daß einige zentrale Stellen seines Textes nur verständlich sind, wenn man sie im Rahmen der dialektischen Lesart interpretiert, sondern auch so, daß zahlreiche Stellen in signifikanter Weise ambivalent sind. Mir kommt es im Folgenden vor allem darauf an, den Unterschied zwischen beiden Lesarten deutlich zu machen.<sup>10</sup>

10 Zur Verteidigung der aporetischen Lesart des Erkenntnisbegriffs bei Adorno vgl. dagegen Menke 1991, 250–277. Welche Gestalt diese allgemeine Aporie des Erkennens in Bezug auf die spezifische Idee der moralischen Erkenntnis bei Adorno annimmt, hat Menke entwickelt in Menke 2003, 142–183. Die moralphilosophische Aporie verteidigt auch Düttmann 2004. Daß Adornos Aporie des Erkennens mit seinem Verständnis begrifflicher Fähigkeiten steht und fällt, behauptet auch Wellmer 1983. Wellmers Gedanke jedoch, daß Adorno die Aporie des Erkennens deswegen für unvermeidlich hielt, weil er das „kommunikative Moment im



Wie die aporetische Lesart, so entzündet sich auch die dialektische Lesart an der These des Idealismus, nach der das Gegebensein von Objekten nicht anders denn als das Produkt von Subjektivität verständlich sein kann. Ein Idealismus, der das Gegebensein von Objekten als das Produkt begrifflicher Fähigkeiten versteht, vernichtet die Idee der Erkenntnis. Nach der dialektischen Lesart jedoch ist diese Beschreibung des idealistischen Fehlers unzureichend. Der Fehler des Idealismus besteht ihr zufolge vielmehr in einem Gedanken, dem auch noch die aporetische Lesart aufruhet. Die aporetische Lesart nämlich teilt mit dem von ihr kritisierten Idealismus den Gedanken, daß die Rede von begrifflichen Fähigkeiten die Rede von etwas ist, das logisch unabhängig davon ist, daß sie *von Objekten gelten*. Darin liegt der eigentliche Kern des philosophischen Subjektivismus, der dafür verantwortlich ist, daß die Unabhängigkeit des Objekts verloren geht. „Daß die Bestimmungen, durch die das Objekt konkret wird, ihm bloß auferlegt seien“, so Adorno, „gilt nur unterm unerschütterten Glauben an den Primat der Subjektivität“ (188).

Kants Idealismus ist nach der dialektischen Lesart ein nachdrückliches Beispiel für einen gescheiterten Versuch, den philosophischen Subjektivismus zu überwinden. Denn Kant beansprucht in der Transzendentalen Deduktion der *Kritik der reinen Vernunft* zu zeigen, daß unsere begrifflichen Fähigkeiten ihrer Natur nach Erkenntnisfähigkeiten sind, indem er den Nachweis erbringt, daß es *keine prinzipielle Kluft* gibt zwischen den Gegenständen, wie sie unseren Sinnen gegeben sind, und jenen begrifflichen Fähigkeiten, die konstitutiv für das Denken von Gegenständen sind. Sowohl nach der aporetischen wie auch nach der dialektischen Lesart scheitert Kant mit diesem Nachweis, weil er am Primat des Subjekts festhält. Entscheidend ist nun jedoch nicht die Feststellung, daß Kant scheitert, sondern worin sein philosophischer Subjektivismus besteht. Denn nach der dialektischen Lesart drückt sich der philosophische Subjektivismus Kants in einem anderen Gedanken aus als in dem, den die aporetische Lesart identifiziert. Nach der aporetischen Lesart drückt er sich darin aus, daß Kant glaubt, daß man verstehen kann, wie ein Subjekt begriffliche Fähigkeiten haben kann, ohne dabei ein Vermögen der Sinnlichkeit ins Spiel bringen zu müssen, dem unbegriffliche Empfindungen entspringen. Nach der dialektischen Lesart hingegen drückt er sich darin aus, daß Kant glaubt, daß die Gegenstände, wie sie unseren Sinnen gegeben sind, *nicht* identisch sind mit den Gegenständen selbst. Nach Kant stellen die Formen der Sinnlichkeit, die die

begrifflichen Denken“ übersehen hat, scheint mir wenig geeignet, diese Aporie aufzulösen (Wellmer 1983, 151).

menschliche Anschauung charakterisieren, nur *einen* möglichen Anwendungsfall jener begrifflichen Fähigkeiten dar, die konstitutiv für das Denken von Objekten sind. Das heißt, nach Kant ist es logisch möglich, daß es Wesen gibt, die ihre begrifflichen Fähigkeiten auf *andere* Formen der Sinnlichkeit als *unsere* anwenden. Die Gegenstände, wie sie unseren Sinnen gegeben sind, sind folglich nicht identisch mit den Gegenständen selbst, sondern sie sind abhängig von unserer spezifischen Sinnlichkeit.

Es ist diese Subjektivierung der Formen der menschlichen Anschauung, die nach der dialektischen Lesart den Nachweis, daß unsere begrifflichen Fähigkeiten ihrer Natur nach Erkenntnisfähigkeiten sind, zum Scheitern verurteilt. Denn sie hat zur Folge, daß die sinnlichen Anschauungen eines Subjekts als etwas zu verstehen sind, das eine „Mauer ums Subjekt“ bildet, über die es „nicht hinaussehen“ kann auf die Gegenstände selbst (143). Adorno spricht entsprechend auch vom „Gefängnis der Anschauung“ (188).<sup>11</sup> Um den philosophischen Subjektivismus wirklich zu überwinden, müssen wir demnach eine Position einnehmen, von der aus wir diese Prämisse des Kantischen Idealismus bestreiten können: Wir müssen bestreiten können, daß die spezifischen Formen *unserer* Anschauung von Gegenständen – Raum und Zeit – den begrifflichen Bedingungen des Denkens von Gegenständen *äußerlich* gegenüberstehen. Die „Subjekt-Objekt-Dialektik“ konsequent zu Ende zu denken (197) heißt, eine Position einzunehmen, von der aus sich behaupten läßt, daß die Formen unserer Sinnlichkeit und die begrifflichen Bedingungen des Denkens von Gegenständen eine *logische Einheit* bilden. Die Idee einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit, d.h. einer Fähigkeit, in deren Ausübung man aufgrund von sinnlichen Erfahrungen Erkenntnisse gewinnt, ist genau dies: Es ist die Idee einer logischen Einheit von Sinnlichkeit und Begriff.

Den Subjekt-Objekt-Dualismus konsequent zu überwinden, heißt nach der dialektischen Lesart folglich zu behaupten, daß die Kategorie einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit *irreduzibel* ist: D.h. es ist eine Kategorie, die durch Elemente erläutert wird – Sinnlichkeit und Begriff – die man nur kraft jener Einheit *verstehen* kann, die diese Kategorie bezeichnet. Mit der Kategorie einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit, so werden wir im Folgenden sichtbar machen, kann die dialektische Lesart genau jene Aporie des Erkennens auflösen, die die aporetische Lesart für unvermeidlich hält.

11 Ganz wie Adorno (gemäß der dialektischen Lesart) hat auch John McDowell das Scheitern des Kantischen Idealismus diagnostiziert und entsprechend kritisiert. Er resümiert das Scheitern in McDowell 2004, 10: „Kant's whole construction is dragged down, by the transcendental idealism about space and time that is at its foundation, into being a subjective idealism.“ Der

## 4.6 „Wahrnehmungen“ als Fundament

Die aporetische Lesart behauptet, daß es prinzipiell unmöglich ist, ein Urteil in einer sinnlichen Erfahrung zu begründen, die die Wahrheit dieses Urteils ausweist. Die Idee einer solchen Begründung ist vielmehr widersinnig. Und genau darum, so glaubt sie, ist der Begriff der Erkenntnis aporetisch. Wir müssen eine solche Form der Begründung prinzipiell ausschließen, so der Gedanke, weil wir eine bewußte sinnliche Erfahrung als etwas verstehen müssen, das logisch – nicht im Bewußtsein des Subjekts – aus zwei Elementen zusammengesetzt ist: einem *sinnlichen* Zustand, der durch die Objekte verursacht wird; und einem *begrifflichen* Akt, kraft dessen das Subjekt einen *kognitiven Zugang* zum unbegrifflichen Inhalt dieses sinnlichen Zustands hat. Nach der aporetischen Lesart müssen wir diese logische Trennung vornehmen, um die Idee zu retten, daß unser begriffliches Denken in den Objekten sein Maß hat und nicht nur eine „Tautologie“ zum Ausdruck bringt (185).

Wenn hingegen – wie die dialektische Lesart behauptet – die Idee einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit irreduzibel ist, dann ist diese logische Trennung unmöglich. Dann kann man die Kausalität der sinnlichen Erfahrungen von Wesen, die über Begriffe verfügen, nicht unabhängig von ihrer Fähigkeit, diese Begriffe in Urteilen zu verwenden, charakterisieren. Wenn Adorno immer wieder betont, daß „[n]ichts in der Welt ... aus Faktizität und Begriff zusammengesetzt, gleichsam addiert [ist]“ (189), dann drückt er damit den zentralen Gedanken der dialektischen Lesart aus. Denn zu behaupten, daß „[w]eder Begriff noch Faktizität ... Zusätze zu ihrem Komplement [sind]“ (189), sondern logisch miteinander verknüpft, heißt genau dies: daß die Idee einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit irreduzibel ist. Sowohl die sinnlichen Erfahrungen wie auch die Urteile eines Wesens, das über begriffliche Fähigkeiten verfügt, sind nach der dialektischen Lesart nur dadurch verständlich, daß beide einundderselben Quelle entspringen: eben der Fähigkeit eines Subjekts, durch sinnliche Erfahrungen zu erkennen, wie die Dinge sind. Die sinnlichen Erfahrungen, die sinnliche Erkenntnisse begründen, wie auch die Urteile, die sinnliche Erkenntnisse sind, sind damit als Aktualisierungen *einundderselben Fähigkeit* zu verstehen.<sup>12</sup>

Grund für das Scheitern ist der „brute-fact character“ der Formen unserer Sinnlichkeit, Raum und Zeit (McDowell 2004, 13).

12 In diesem Gedanken, der sich bei Adorno m.E. nur angedeutet findet, ohne daß er von ihm ausgearbeitet worden wäre, besteht die zentrale Pointe von McDowell 1994. Er drückt das dort

Die aporetische Lesart glaubt, daß wir den Grund der Urteile in Empfindungen sehen müssen, die einer anderen Fähigkeit entspringen als jener, der die Urteile entspringen: nämlich einer unbegrifflichen Fähigkeit. Denn nur dann, so glaubt sie, können wir das Objekt, über das wir urteilen, als eines verstehen, das nicht einfach ein Produkt unserer begrifflichen Fähigkeiten ist. Grund und Begründetes, sinnliche Erfahrung und Urteil, können keine logische Einheit bilden. Sie stellen vielmehr zwei Phänomene dar, die zwei verschiedenen Fähigkeiten entspringen. Der Gedanke, daß der Begriff der Erkenntnis ein aporetisches Phänomen beschreibt, ist die unvermeidliche Konsequenz einer solchen Zwei-Fähigkeiten-Theorie des Erkennens.

Die dialektische Lesart wendet dagegen ein, daß die aporetische Lesart sich zu Unrecht gezwungen sieht, zu bestreiten, daß zwischen Grund und Begründetem eine logische Einheit besteht. Die aporetische Lesart glaubt, eine solche Einheit bestreiten zu müssen, weil sie die *Idee einer logischen Einheit* von Grund und Begründetem, sinnlicher Erfahrung und Urteil, mit dem idealistischen Gedanken *identifiziert*, demzufolge die Idee eines Objekts nur als „Denkprodukt“ eines Subjekts verständlich ist. Diesen Gedanken müssen wir in der Tat zurückweisen. Doch dieser Gedanke, so wendet die dialektische Lesart ein, ist nicht identisch mit dem Gedanken, daß zwischen sinnlichen Erfahrungen und Urteilen eine logische Einheit besteht. Denn die Idee einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit ist die Idee einer logischen Einheit von sinnlichem Grund und Urteil, die gerade *bestreitet*, daß Objekte Produkte begrifflicher Fähigkeiten sind. Der Gedanke, daß die Idee begrifflicher Fähigkeiten nur unter Bezugnahmen auf die Idee einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit zu verstehen ist, besagt vielmehr umgekehrt, daß die Idee begrifflicher Fähigkeiten nur zusammen mit der Idee von Objekten verständlich ist. Objekte können genau deswegen nicht das Produkt begrifflicher Fähigkeiten sein, weil die Idee begrifflicher Fähigkeiten als solche schon die Idee von unabhängigen Objekten enthält.

Die dialektische Lesart weist folglich den Gedanken zurück, den die aporetische Lesart für zwingend hält: nämlich daß wir die Möglichkeit von Erkenntnis nur begreifen können, wenn wir sie in unbegrifflichen Erfahrungen fundieren. Denn sie erläutert die Möglichkeit von Erkenntnis durch eine sinnliche Erfahrung, die genau jene beiden Merkmale miteinander verknüpft, deren logische Trennbarkeit die aporetische Les-

so aus: „[W]e must not suppose that receptivity makes an even notionally separable contribution to its co-operation with spontaneity“ (McDowell 1994, 51).

art meint, umwillen der Unabhängigkeit der Objekte annehmen zu müssen: nämlich die Kausalität dieser Erfahrung mit ihrer Begrifflichkeit. Nach der dialektischen Lesart wird die Möglichkeit von Erkenntnis durch eine sinnliche Erfahrung erläutert, die eine Gestalt begrifflichen Bewußtseins ist: eine Gestalt begrifflichen Bewußtseins, die es ohne das Objekt, das sein begrifflicher Inhalt ist, als seine Ursache nicht *geben* kann. Verstehen wir die Idee einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit als irreduzibel, dann erläutern wir die Möglichkeit von Erkenntnis folglich durch eine Gestalt begrifflichen Bewußtseins, die in einer nicht weiter zerlegbaren kausalen Relation zwischen einem Subjekt und einem Objekt besteht, durch die ein Subjekt in der Lage ist, das Objekt in einem Urteil *so* vorzustellen, *wie es ist*.

Wie wir oben gesehen haben, nennt Adorno eine solch *begriffliche* Gestalt *sinnlichen* Bewußtseins „Wahrnehmung“, während er den Ausdruck „Empfindung“ für unbegriffliche Gestalten der Sinnlichkeit reserviert. Aus der Perspektive der aporetischen Lesart sieht es so aus, als seien Wahrnehmungen Phänomene, die ein Element der „Projektion“ enthalten. „In gewissem Sinn“, sagt Adorno entsprechend an einer Stelle, „ist alles Wahrnehmen Projizieren“ (Horkheimer und Adorno 1969, 168). Dies ist konsequent, wenn man eine Wahrnehmung als etwas versteht, das zusammengesetzt ist aus einem Element der Sinnlichkeit, das durch das Objekt verursacht ist, und einem begrifflichen Inhalt, der sich prinzipiell nicht dem Objekt verdanken kann. Dann muß man sagen, daß Wahrnehmungen aufgrund ihres begrifflichen Inhalts stets über das hinausgehen, was das Subjekt am Objekt ausweisen kann. Aus der Perspektive der dialektischen Lesart hingegen ist eine Wahrnehmung genau dasjenige Phänomen, durch welches ein Subjekt ausweisen kann, daß sein Urteil das Objekt *so* vorstellt, *wie es ist*. Denn der begriffliche Inhalt der Wahrnehmung ist dann nicht als etwas verstanden, das dem Objekt „bloß auferlegt“ wird, sondern als etwas, das sich dem Objekt selbst verdankt (188).

Der Unterschied zwischen einem Urteil und einer sinnlichen Erfahrung, besteht nach der dialektischen Lesart folglich nicht darin, daß Urteile einen begrifflichen Inhalt haben, während das von einer sinnlichen Erfahrung nicht gilt. Er besteht vielmehr darin, daß ein Erkenntnisurteil das Resultat einer *aktiven* Aktualisierung genau jener sinnlichen Erkenntnisfähigkeit ist, deren *passive* Aktualisierung in sinnlichen Erfahrungen besteht. Eine sinnliche Erfahrung ist in dem Sinn passiv, daß die Aktualisierung der Begriffe, die den Inhalt dieser Erfahrung ausmachen, das Resultat einer *Einwirkung* des Objekts auf das Subjekt und damit etwas ist, für das das *Objekt* verantwortlich ist. Wenn ein Subjekt dagegen ein Urteil

fällt, dann ist die Aktualisierung seiner begrifflichen Fähigkeiten das Resultat einer „denkende[n] Verhaltensweise des Subjekts“ (189), nämlich das Resultat seiner *Reflexion* darüber, ob es diese oder jene Begriffe so oder anders miteinander verknüpfen soll (vgl. auch 201).<sup>13</sup> Sie ist in diesem Sinn eine „Leistung des Bewußtseins“ (229).

Die dialektische Lesart berechtigt sich damit zu einem Begriff sinnlicher Erfahrung, von dem die aporetische Lesart glaubt, daß er widersinnig sei: zu dem Begriff einer sinnlichen Erfahrung, die die Wahrheit eines Urteils ausweist. Denn eine sinnliche Erfahrung, die einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit entspringt, ist genau das: Sie ist eine Erfahrung, die einem Subjekt einen Grund für ein Urteil liefert, kraft dessen es die Gewähr dafür übernehmen kann, daß sein Urteil das Objekt genau *so* vorstellt, *wie es ist*. Das Subjekt muß „dem Objekt ‚zusehen‘, weil es das Objekt nicht schafft, und die Maxime von Erkenntnis ist, dem beizustehen“ (189). Und genau dadurch, daß es ihm zusieht, kann es das Objekt erkennen.

## 4.7 Fehlbarkeit und kritisches Bewußtsein

Nach der dialektischen Lesart gibt es keine Aporie des Erkennens. Der Gedanke, der Begriff der Erkenntnis sei aporetisch, teilt mit dem von ihm kritisierten philosophischen Subjektivismus vielmehr eine Prämisse, die wir zurückweisen können: Es ist die Prämisse, daß die Idee begrifflicher Fähigkeiten grundlegender ist als die Idee einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit. Aus der Perspektive der dialektischen Lesart ist die aporetische Lesart inkonsequent. Sie denkt ihre Kritik am „Dogma vom Vorrang des Subjekts“ nicht konsequent zu Ende (188). Denken wir diese Kritik konsequent zu Ende, dann müssen wir einsehen, daß die Idee eines sinnlichen Wesens, dem wir den Besitz begrifflicher Fähigkeiten zuschreiben, als solches einschließt, daß dieses Wesen im Besitz der Fähigkeit ist, sinnliche Erkenntnisse zu erwerben. Im paradigmatischen Fall besteht die Aktualisierung der Fähigkeit eines Subjekts, Begriffe zu verwenden, folglich in der Aktualisierung seiner Fähigkeit, durch sinnliche Erfahrungen zu erkennen, wie die Dinge sind. Nach der dialektischen Lesart ist Urteilen im paradigmatischen Fall *Erkennen*.

13 Vgl. dazu auch die Überlegungen von McDowell, 1994, 3–24. Daß eine sinnliche Erfahrung genau deswegen als passiv zu charakterisieren ist, weil sie als das Resultat einer kausalen Einwirkung des Objekts auf das Subjekt zu verstehen ist, macht McDowell ausdrücklich in McDowell 1998, 440.

Diese Konsequenz der dialektischen Lesart scheint nun auf den ersten Blick genau jenes Merkmal begrifflicher Fähigkeiten nicht mehr einholen zu können, das Adorno durch die gesamte *Negative Dialektik* hindurch wie kein anderer hervorheben möchte: nämlich daß Subjekte begrifflicher Fähigkeiten ein kritisches Verhältnis zu diesen haben müssen. Denn impliziert diese Konsequenz nicht die Behauptung, daß es ausgeschlossen ist, daß jemand über Begriffe verfügt, die ihn daran hindern, daß er sich „dem Objekt, der Sache selbst, rein, vorbehaltlos ... überlassen“ kann (189)? Wenn dies so wäre, dann würde die Idee eines Subjekts, das sich kritisch auf seine Begriffe bezieht, indem es sich fragt, ob es diese überhaupt in Urteilen verwenden soll, in dieser Lesart keinen Sinn machen. Doch genau das ist nach Adorno eines der wesentlichen Merkmale, die zur Idee begrifflicher Fähigkeiten gehören. Nur wenn ein Subjekt sich kritisch auf seine begrifflichen Fähigkeiten beziehen kann, macht es Sinn zu sagen, daß es begriffliche Fähigkeiten hat, kraft derer es etwas erkennen kann. Andernfalls „betet das Subjekt“ in seinen Urteilen bloß „den consensus omnium nach“ (172). Das Subjekt muß „als Subjekt sich frei mach[en]. An dieser Emanzipation ... hängt Objektivität heute“ (172 f.). Daher sind Subjekte, die diese Emanzipation nicht vollziehen, nach Adorno nicht nur daran gehindert, „Subjekte zu werden“, sondern sie sind auch an der „Erkenntnis des Objektiven“ gehindert (172).

Die Idee begrifflicher Fähigkeiten, die in Erkenntnissen resultieren, so verstehe ich Adorno, ist intrinsisch verknüpft mit der Idee eines *autonomen* Subjekts. Das heißt in diesem Zusammenhang, daß sie verknüpft ist mit der Idee eines Subjekts, das in der Lage ist, etwas zu tun, wofür es selbst verantwortlich ist. Nur in Bezug auf ein Wesen, das in der Lage ist, in diesem Sinn autonom zu sein, ist es sinnvoll, sich zu fragen, ob es Objekte erkennen kann. Wenn aber die Idee der Erkenntnis an die Idee der Autonomie in diesem Sinn gebunden ist, dann folgt daraus in der Tat, daß die Einnahme eines kritischen Verhältnisses zu den begrifflichen Fähigkeiten, über die man verfügt, ein wesentliches Merkmal dieser Fähigkeiten darstellt. Doch genau diese Idee, so der obige Einwand, scheint die dialektische Lesart nicht verständlich machen zu können.

Indes, der Einwand beruht auf einem Mißverständnis. Denn die dialektische Lesart behauptet ja nicht, daß *jeder* Fall der Aktualisierung begrifflicher Fähigkeiten im Erwerb einer Erkenntnis besteht. Wie jede Fähigkeit ist auch eine sinnliche Erkenntnisfähigkeit wesentlich fallibel. Das bedeutet, daß es Umstände geben kann, die die Aktualisierung dieser Fähigkeit verhindern. Es kann Umstände geben, unter denen jemand die sinnliche Erfahrung hat, einen Dolch in Händen zu halten, ohne daß er

einen Dolch in Händen hält, etwa, wenn er halluziniert oder träumt. Und genau das erklärt, wie ein Subjekt sich auf der Grundlage einer sinnlichen Erfahrung irren kann.

Der Hinweis, daß Erkennen einer falliblen Fähigkeit entspringt, so wird der Einwand jedoch vermutlich fortfahren, genügt nicht, weil er nur die gewöhnlichen Fälle des Irrtums erklärt: eben jene, in denen wir halluzinieren, träumen, etc. Doch damit ist nicht gezeigt, wie die dialektische Lesart den Gedanken verständlich machen kann, daß ein Subjekt begrifflicher Fähigkeiten ein kritisches Verhältnis zu diesen haben soll. Denn dazu müßte gezeigt werden, wie sie die Möglichkeit einer radikaleren Form der Verhinderung von Erkenntnis verstehen kann: jene, in der das Verfügen über einen bestimmten Begriff selbst der Grund dafür ist, weshalb das Subjekt an der „Erkenntnis des Objektiven“ gehindert ist. Das, was die Erkenntnis hier verhindert, so die Idee, ist ein bestimmter Begriff: ein Begriff, der dem Subjekt die Erkenntnis des Objekts *verstellt*.

Doch auch die Möglichkeit einer solchen Form der Verhinderung kann die dialektische Lesart verständlich machen. Denn gerade dadurch, daß ihr zufolge die Aktualisierung begrifflicher Fähigkeiten im *paradigmatischen* Fall die Aktualisierung einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit ist, räumt sie die Möglichkeit von Begriffen ein, die genau das nicht *sind*, was sie sein *sollen*: nämlich Elemente einer Fähigkeit, die in Erkenntnissen resultiert. Die Idee eines kritischen Verhältnisses zu den Begriffen, über die man verfügt, beschreibt demnach eine Konsequenz dessen, daß begriffliche Fähigkeiten ihrer Natur nach Erkenntnisfähigkeiten sind. Ein Subjekt, das im Besitz begrifflicher Fähigkeiten ist, hat als solches ein *kritisches* Verhältnis zu seinen Begriffen in dem Sinn, daß es seine Begriffe kraft dessen, daß es sie als Elemente von Erkenntnisfähigkeiten versteht, als etwas versteht, das es *gezwungen* ist aufzugeben, wenn es *erkennen* sollte, daß diese Begriffe gerade das nicht sind: eben Elemente einer Erkenntnisfähigkeit, sondern etwa bloß Dogmen, die man ihm eingebleut hat, oder bloße Gewohnheiten.

#### 4.8 Doch eine „Harmonie von Subjekt und Objekt“?

Der Gedanke, daß es ein irreduzibles Merkmal unseres Denkens und Urteilens ist, daß es durch Begriffe bestimmt sein kann, die uns an der Erkenntnis des Objektiven hindern, zieht sich wie ein roter Faden durch Adornos Erkenntnistheorie. Unser Denken und Urteilen, so Adorno, steht prinzipiell in der Gefahr „heteronome[r] Objektivität“ (172). Begriff-



fe ermöglichen nicht nur Erkenntnisse, sondern können uns auch an ihnen hindern. Diese Form der Fehlbarkeit unserer Urteile läßt sich nach Adorno nicht aus der Idee des Urteilens herauslösen, ohne damit die Idee des Urteilens selbst aufzulösen. Wir haben nun indes gesehen, daß sich dieser Gedanke auf zwei verschiedene Weisen verstehen läßt: aporetisch oder dialektisch. Beide Verständnisse finden sich bei Adorno, doch in beiden erhält dieser Gedanke eine ganz andere Bedeutung.

Nach der aporetischen Lesart erklärt sich diese Form der Fehlbarkeit daraus, daß Urteile in einer sinnlichen Erfahrung gründen müssen, die keine Gestalt begrifflichen Bewußtseins sind. Denn dies bedeutet, daß ein Subjekt prinzipiell kein Urteil fällen kann, dessen Wahrheit es durch eine sinnliche Erfahrung ausweisen kann. *Jedes* Urteil, das es fällt, steht daher *prinzipiell* in der Gefahr, durch dem Objekt gegenüber *äußerliche* Begriffe bestimmt zu sein. Die aporetische Lesart glaubt, behaupten zu müssen, daß Urteile in etwas Unbegrifflichem fundiert sind, um zu verhindern, daß Objekte auf Subjekte zurückgeführt werden. Nach der dialektischen Lesart hingegen identifiziert sie hier zwei Gedanken, die voneinander zu unterscheiden sind. Um zu verhindern, daß Objekte auf Subjekte reduziert werden, oder, anders ausgedrückt, materielle Tatsachen auf „Tatsachen des Bewußtseins“ (193), Körper auf Geist (vgl. 202), müssen wir nicht behaupten, daß Urteile in etwas Unbegrifflichem fundiert sind. Wir müssen vielmehr bestreiten, daß man ein Subjekt als Träger begrifflicher Fähigkeiten beschreiben kann, ohne es als Träger der Fähigkeit zu beschreiben, sinnliche Erkenntnis zu erwerben. Und das bedeutet, daß man ein Subjekt nicht als Träger begrifflicher Fähigkeiten beschreiben kann, ohne zugleich jene Objekte zu beschreiben, von denen die Wirklichkeit seiner sinnlichen Erkenntnisse *abhängig* ist. Daß die Idee einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit irreduzibel ist, heißt, daß die Idee eines Subjekts begrifflicher Fähigkeiten und die Idee von Objekten *ursprünglich*, in jenem Allgemeinen, das eine sinnliche Erkenntnisfähigkeit ist, *miteinander vermittelt* sind. Es heißt, daß Subjekt und Objekt keine „letzte Zweiheit“ sind (176), sondern sich „hinter ihnen“ doch eine „letzte Einheit“ „verbirgt“ (176): eben die Einheit einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit.

Adornos Diktum, daß „[d]er Geist, in dem, was er ist, dessen, was er nicht ist“, bedarf (199), oder daß „Geist, der Totalität sein soll, ... ein Nonsens [ist]“ (199), auf das wir in Variationen immer wieder in der *Negativen Dialektik* stoßen, erweist sich damit als zutiefst zweideutig. Wir können es entweder gemäß der aporetischen Lesart verstehen. Dann will Adorno damit sagen, daß die Idee eines begrifflichen Bewußtseins nur verständlich ist, wenn dieses eine sinnliche Grundlage hat, die unbegriff-

lich ist. Nach dieser Lesart bestreitet Adorno, daß es sinnliche Erfahrungen geben kann, durch die man die Wahrheit eines Urteils ausweisen kann. Die sinnliche Grundlage unseres Urteilens ist dann als ein „Anstoß von außen“ verstanden, der der idealistischen Philosophie, „und der Hegelschen am meisten“, wie Adorno vermerkt, „Ketzeri“ war (183). Oder aber wir verstehen das Diktum, daß „[d]er Geist, in dem, was er ist, dessen, was er nicht ist“ bedarf, gemäß der dialektischen Lesart. Dann will Adorno damit sagen, daß die Idee eines begrifflichen Bewußtseins ohne die Idee einer Welt von Objekten, die die dieses Bewußtsein sinnlich erkennen kann, unverständlich ist. Nach dieser Lesart haben wir einen Begriff von sinnlichen Erfahrungen, durch die man erkennen kann, wie die Dinge sind. Denn eine Erfahrung, die einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit entspringt, ist dadurch definiert, genau so zu sein: daß man durch sie in der Lage ist, zu erkennen, wie die Dinge sind.

Wie wir gesehen haben, verpflichten viele Passagen Adorno auf die aporetische Lesart, andere wiederum auf die dialektische Lesart, während die meisten in signifikanter Weise ambivalent sind. Indes, wenn die dialektische Lesart richtig ist, dann heißt dies, etwas zu behaupten, um dessen Kritik Adorno stets gerungen hat: nämlich daß eine „Harmonie von Subjekt und Objekt“ besteht (192). Denn genau das behauptet man, wenn man die Idee einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit als irreduzibel versteht. Adorno hat der Idee einer Harmonie von Subjekt und Objekt mißtraut, möglicherweise weil er annahm, eine solche Position käme nicht umhin, die Gefahr heteronomer Objektivität zu leugnen. Wie wir im letzten Abschnitt gezeigt haben, ist das Gegenteil der Fall. Denkt man die dialektische Lesart zu Ende, dann versteht sie die Harmonie von Subjekt und Objekt auf eine Weise, in der Erkenntnis und kritisches Bewußtsein wesentlich zusammengehören.

## Literatur

- Adorno, Th. W. 1969: Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt/M.  
 Adorno, Th. W. 1990: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Frankfurt/M.  
 Düttmann, A. G. 2004: So ist es. Ein philosophischer Kommentar zu Adornos ‚Minima Moralia‘, Frankfurt/M.  
 Horkheimer, M./Adorno, Th. W. 1969: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M.  
 Kern, A. 2004: Freiheit zum Objekt. Eine Kritik der Aporie des Erkennens, in: Honneth, A. (Hrsg.), Dialektik der Freiheit, Frankfurt/M.  
 McDowell, J. 1994: Mind and World, Cambridge, Massachusetts  
 McDowell, J. 1998: Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality, in: The Journal of Philosophy, vol. XCV, no. 9

- 
- McDowell, J. 2004: Hegel's Idealism as Radicalization of Kant (Manuskript)
- Menke, Ch. 1991: Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida, Frankfurt/M.
- Menke, Ch. 2003: Spiegelungen der Gleichheit, Frankfurt/M.
- Thyen, A. 1989: Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno, Frankfurt/M.
- Wellmer, A. 1983: Wahrheit, Schein, Versöhnung, in: v. Friedeburg, L./Habermas, J. (Hrsg.), Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt/M.



## 5. Negative Dialektik. Begriff und Kategorien II

### Adornos Analyse des Gebrauchs von Begriffen

Adornos theoretische Philosophie ist in zentraler Hinsicht eine Theorie des reflexiven Gebrauchs von Begriffen. Man kann das Epitheton „theoretisch“ aber auch weglassen, denn Adornos Philosophie ist im Kern eine Theorie des reflexiven Gebrauchs von Begriffen – seine Erkenntnistheorie nicht weniger als seine Ethik und Ästhetik. Es ist für Adornos Philosophieren generell charakteristisch, daß es jede Trennung zwischen theoretischer, praktischer und ästhetischer Analyse systematisch unterläuft, auch wenn in unterschiedlichen Werken die eine oder andere Seite der traditionell getrennten philosophischen Disziplinen im Vordergrund steht. Im zweiten Teil der *Negativen Dialektik* nimmt eindeutig die theoretische Philosophie eine führende Rolle ein, und zwar in der Gestalt einer durchaus ungewöhnlichen Theorie des Begriffs. Diese aber ließe sich in Adornos Augen ohne ständige Ausgriffe in die Domänen der praktischen und politischen Philosophie wie auch der Philosophie der Kunst überhaupt nicht ausführen. Die Kernaspekte dieser Begriffstheorie sollen im Folgenden nachgezeichnet werden.

#### 5.1 Eine normative Theorie

Die Theorie des Gebrauchs von Begriffen, die Adorno in der *Negativen Dialektik* entwirft, ist ihrerseits im Kern eine Theorie des Gebrauchs *philosophischer* Begriffe. Darin liegt aber für Adorno nicht wirklich eine Einschränkung, da philosophische Begriffe in seinem Verständnis nichts weiter als reflektiert gebrauchte Begriffe sind: Begriffe, in denen über die mit ihnen verbundene Erfahrung, Geschichte und Gewalt nachgedacht

wird. Die Leitfrage dieser Reflexion lautet: Was tun die für das Selbstverständnis der Menschen tragenden Begriffe *den Gegenständen* an, auf die sie sich beziehen, und was tun wir, die Denkenden und Sprechenden, *uns* an, indem wir Begriffe so oder anders gebrauchen?

In dieser knappen Charakterisierung wird schon die doppelte Normativität der Begriffstheorie Adornos deutlich. Zum einen wird von einer Analyse des Begriffs hier verlangt, die historisch-soziale Situation zu beachten, in der Begriffe zur Anwendung kommen. Die Analyse begrifflicher und die Analyse gesellschaftlicher Praktiken fallen bei Adorno mehr oder weniger zusammen. Zu der methodischen Forderung, diesem Zusammenhang Beachtung zu schenken, gesellt sich zum anderen das Vorhaben, ein Verständnis des Begrifflichen zu entwickeln, das es erlaubt, eine kritische Perspektive auf den Zustand gesellschaftlicher Praktiken zu werfen. Besonders wegen dieses zweiten Aspekts ist Adornos Theorie des Gebrauchs von Begriffen entschieden normativ. In einer Kritik der herrschenden Verständnisse und Verfahren geht es darum, das Bild eines sozial wie sachlich *angemessenen* Gebrauchs von Begriffen zu entwerfen. Das ist aber noch nicht alles. Denn wegen der anfangs erwähnten Marginalisierung der philosophischen Disziplinengrenzen ist Adornos normative Theorie des Begriffs im Kern die Theorie einer gesellschaftlichen Praxis, die sich aus den Zwängen der hybriden Naturbeherrschung befreit hätte, in der Adorno die modernen Gesellschaften befangen sieht. Adornos Theorie des Gebrauchs von Begriffen enthält damit auch einen positiven Begriff gelingenden Lebens, von dem ihr Autor gelegentlich meinte, daß er in seinen Schriften nicht enthalten sei.<sup>1</sup>

Nicht der Begriff und sein Verhältnis zu Gedanke und Urteil, sondern die Möglichkeiten des Operierens mit Begriffen stehen im Zentrum dieser Analyse. Sie steht daher nicht in direkter Konkurrenz mit Begriffstheorien, die in der analytischen Philosophie von Frege bis Brandom entwickelt worden sind.<sup>2</sup> Jedoch ist sie in ihrer hermeneutischen Bemühung mit vielen Ergebnissen der analytischen Begriffstheorie kompatibel. Adorno versucht zu verstehen, was die Gewohnheit der Verwendung von Begriffen für die Lebenspraxis in modernen Gesellschaften bedeutet – und welche Risiken in dieser so harmlos erscheinenden Gewohnheit liegen.

1 Eine Kritik an diesem – allerdings stark metaphysisch gedeuteten – „Positivismus“ Adornos formuliert Theunissen 1983.

2 Aufschlußreiche Parallelen zwischen Adorno und Wittgenstein zieht Wiggershaus 2000.

## 5.2 Jenseits des nur identifizierenden Denkens

Die Begriffsanalyse der *Negativen Dialektik* wird als eine Kritik des „identifizierenden Denkens“ vorgetragen (vgl. Schnädelbach 1983; Thyen 1987). Hierbei aber ist große Vorsicht geboten. Denn Adornos Kritik betrifft nicht das identifizierende Denken als solches, sondern allein dasjenige, das *nur* identifizierend verfährt. So wie Max Horkheimers *Kritik der instrumentellen Vernunft* keine Kritik des rationalen Mittelgebrauchs als solchem ist, sondern die Kritik einer Form der Vernunft, die sich *nur noch* in der Wahl von Mitteln für beliebige Zwecke zu äußern vermag, so gilt Adornos Kritik des identifizierenden Denkens einer bestimmten *Gestalt* dieses Denkens. Sie gilt derjenigen Gestalt, die auf das prädikative Identifizieren von Zuständen und Ereignissen fixiert ist und folglich unterstellt, daß Erkennen Identifizieren *ist*.

Der primäre Akt der Identifikation ist für Adorno die Bestimmung von etwas als etwas. Dies geschieht mit Hilfe von Begriffen, also Prädikaten, durch die angegeben wird, als was die in Rede stehenden Objekte aufzufassen seien. Die so verstandenen Begriffe sind generelle Termini, durch deren Gebrauch wir von Einzelem oder Vielem aussagen, was es denn sei. Begriffe dienen hier zur Klassifikation von Gegenständen. Diese erfolgt durch sprachliche Aussagen, in denen die entsprechenden Angaben formuliert und festgehalten werden. Ohne Begriffe wäre das Denken kein Denken, da andernfalls gar nichts Bestimmtes gedacht werden könnte. „Denken heißt identifizieren“ (17). Zugleich aber, behauptet Adorno, ist ein Denken, das nichts weiter als ein Sichfestlegen auf Feststellungen ist, keines, das den *Möglichkeiten* der menschlichen Erkenntnis entspricht: keines nämlich, das den Gegenständen seines Erkennens *gerecht* zu werden vermag. Denken und Erkennen gehen in Akten des Klassifizierens nicht auf.

Diese erweiterten Möglichkeiten – und damit: diese erweiterte Sachgerechtigkeit des Erkennens – eruiert Adorno in den konstruktiven Teilen seiner Überlegungen. Er orientiert sich dabei an unterschiedlichen Modellen, die auf verschiedene Weise auf das im bloß identifizierenden Denken unausgeschöpfte Potential von Erfahrung und Erkenntnis verweisen. Vier dieser in der *Einleitung* und in dem zweiten, *Negative Dialektik. Begriff und Kategorien* überschriebenen Teil der *Negativen Dialektik* ausgeführten Modelle sollen im Folgenden kommentiert werden: das des Namens, das der Kunstkritik, das der Sprache und schließlich das des Gebrauchs von Wertausdrücken.

### 5.3 Das Modell des Namens

Ein erstes Beispiel ist das des Namens, das Adorno als einen Beleg dafür anführt, daß im menschlichen Denken eine andere Tendenz als die der bloßen Identifikation wirksam ist. „Wie statt dessen zu denken wäre, das hat in den Sprachen sein fernes und undeutliches Urbild an den Namen, welche die Sache nicht kategorial überspinnen, freilich um den Preis ihrer Erkenntnisfunktion. Ungeschmälerte Erkenntnis will, wovon zu resignieren man ihr eingedrillt hat und was die Namen abblenden, die zu nahe daran sind“ (61). Die Verwendung von Namen, meint Adorno, gibt einen wenn auch undeutlichen Fingerzeig in Richtung einer „ungeschmälerten Erkenntnis“. Auch Namen aber, so scheint es, benutzen wir, um Objekte in der Welt zu identifizieren: Wir identifizieren einen Menschen als Hans, eine Landschaft als das Engadin, eine Firma als diejenige namens Opel. Dies aber ist keine Identifikation in Adornos Sinn. Denn mit der Benennung durch Eigennamen wird ein Gegenstand nicht auf irgendeine seiner Eigenschaften festgelegt, sondern vielmehr gerade herausgehoben unter allem, was es sonst noch gibt. Man darf hier ruhig an Saul Kripkes „kausale“ Theorie der Eigennamen denken (Kripke 1981): Der Bezug des Namens auf seinen Träger ist nicht durch Beschreibungen dieses Trägers vermittelt. Natürlich macht die erfolgreiche Benennung eines Gegenstands vielfältige Charakterisierungen dieses Gegenstands *möglich*, indem sie sie gleichsam in Reichweite bringt; aber sie führt sie nicht aus. Dieser Verzicht auf Klassifikation, der im Gebrauch von singulären Termini liegt, ist für Adorno von größter Bedeutung: erinnert er doch daran, daß es so etwas wie eine endgültige, vollständige oder umfassende Bestimmung von Personen und Sachen gar nicht geben kann und daß daher jeder Anschein einer solchen, den Gegenstand vollständig auf den Begriff bringenden Zuschreibung irreführend ist.

„Das Schöne erfordert vielleicht die sklavische Nachahmung dessen, was in den Dingen unbestimmbar ist“ – dieser in der *Ästhetischen Theorie* zitierte Satz von Paul Valéry hat bei Adorno zugleich den Stellenwert einer erkenntnistheoretischen Maxime (Adorno 1970, 113). Alle begrifflichen Bestimmungen sind, eben weil es *Bestimmungen* sind, *einseitige* Charakterisierungen der Objekte, denen sie gelten. Sie sind es auch dann, wenn sie im jeweiligen Kontext *angemessene* Charakterisierungen enthalten, solche also, die dem jeweiligen Interesse an der Sache entsprechen. Die Sache aber – ob das nun der Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung oder einer privaten Vereinbarung ist – hat stets Seiten, die in ihrer noch so adäquat und vollständig erscheinenden Beschreibung



übergangen werden. Gegenüber der unvermeidlichen Bestimmtheit des Urteils hält der Name die Unbestimmtheit seines Referenten offen. Hans mag sein, was er will, wir nennen ihn Hans. Dieser Tisch mag sein, wie er will, die Rede ist von *diesem* Tisch. Der Name *individuiert* seine Träger in einer Weise, wie es von Aussagen über sie nicht geleistet werden kann. Nichts wäre daher in Adornos Augen verkehrter als Bertrand Russells Namenstheorie (die ihm wohl nicht geläufig war); diese setzt die Bedeutung von Eigennamen mit „definite descriptions“ gleich, die die Referenz des Namens sichern sollen. Namen sind für Adorno keine Abkürzungen von Beschreibungen; sie stellen einen Bezug auf Objekte her, der sie begrifflich bestimmbar macht und sie doch zugleich gegenüber der Zumutung einer vollständigen begrifflichen Fixierung offen hält. Namen machen ihre Träger in ihrer Unbestimmtheit ansprechbar. Oder, mit Adornos Worten, sie sichern ihre „Nichtidentität in der Identität“ (157, vgl. 160).

Diese Sicherung aber, das ist Adornos Pointe, ist ihrerseits abhängig von der Möglichkeit des Gebrauchs von Begriffen. Denn mit Namen allein läßt sich weder etwas unterscheiden noch etwas darstellen, da sie „zu nahe daran“ an ihren Gegenständen sind. Nur in der Reichweite von begrifflicher Unterscheidung und Darstellung, nur dort also, wo etwas als ein Soundso charakterisiert werden kann, ist es möglich, auch auf die Singularität dieses Objekts zu achten – und damit: es nicht auf eine Bestimmung zu bringen, sondern bei seinem Namen zu rufen. Um *diesen* Berg, *dieses* Gerät oder *diesen* Menschen in seiner Besonderheit anzusprechen, bedarf es der Begriffe „Berg“, „Gerät“ und „Mensch“. Andererseits ist der Gebrauch genereller Termini abhängig von der Bezugnahme auf einzelnes, da die generellen Eigenschaften von einem, einigen oder vielen ausgesagt werden. Singuläre Ausdrücke stehen nur zusammen mit allgemeinen zur Verfügung – und vice versa. Begriff und Name werden darum bei Adorno nicht gegeneinander ausgespielt, sondern in ihrem Spannungsverhältnis thematisiert. Am Namen, meint Adorno, kann man sich die Blindheit einer nur fixierenden Erkenntnis der Welt in einem ersten Schritt deutlich machen, deren Kehrseite die Offenheit, Verschiedenheit und Fremdheit des Wirklichen ist – all jene Züge von Individualität, denen Adorno in der *Negativen Dialektik* den Obertitel des „Nichtidentischen“ gibt.

Die Grundtendenz dieser Überlegungen wird deutlich in einem mit „Klassifikation“ überschriebenen Aphorismus aus der *Dialektik der Aufklärung*:

„Allgemeine Begriffe, von den einzelnen Wissenschaften auf Grund von Abstraktion oder axiomatisch geprägt, bilden das Material der Darstellung so gut wie Namen für Einzelnes. Der Kampf gegen Allgemeinbegriffe ist sinnlos. Wie es mit der Dignität des Allgemeinen steht, ist damit aber nicht ausgemacht. Was vielen Einzelnen gemeinsam ist, oder was im Einzelnen immer wiederkehrt, braucht noch lange nicht stabiler, ewiger, tiefer zu sein als das Besondere. Die Skala der Gattungen ist nicht zugleich die der Bedeutsamkeit. Das war gerade der Irrtum der Eleaten und aller, die ihnen folgten, Platon und Aristoteles voran.

Die Welt ist einmalig. Das bloße Nachsprechen der Momente, die immer und immer wieder als dasselbe sich aufdrängen, gleicht eher einer vergeblichen und zwangshaften Litanei als dem erlösenden Wort. Klassifikation ist Bedingung von Erkenntnis, nicht sie selbst, und Erkenntnis löst die Klassifikation wiederum auf.“ (Horkheimer/Adorno 1986, 231)

„Die Anstrengung, über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen“ (27), wie es dann in der *Negativen Dialektik* heißt, zielt auf eine Erkenntnis, die sich dem Einzelnen nicht lediglich als einem Fall des Allgemeinen, sondern in seiner Besonderheit zuzuwenden vermag. Das durch Klassifikation entstehende Wissen ist aus dieser Perspektive nur ein vorläufiges Wissen. Zu gesteigerter Erkenntnis wird es erst, wenn es über dieses Faktenwissen hinausgeht und mit einem Bewußtsein der Individualität seines Gegenstands verbunden wird. Im Format des Namens sieht Adorno eine der sprachlichen Möglichkeiten, auf die Einmaligkeit des Einzelnen hinzuweisen. Diese Möglichkeit kann freilich ebensogut ausgeschlagen werden. Der in allen Sprachen übliche Gebrauch von Namen garantiert als solcher noch keinen wirksamen Abstand gegenüber der Vormacht der klassifizierenden Erkenntnis. Auf das Wie des Gebrauchs kommt es an. Worin dieser kritische Gebrauch aber besteht, daß läßt sich am Beispiel des Namens allein nicht zureichend erläutern. Denn im Gebrauch von Namen ist ja gar keine Erkenntnis möglich – durch ihn läßt sich etwas benennen, aber eben nichts erkennen. Das Ansprechen des Besonderen durch einen Namen leistet die von Adorno geforderte Transformation der Erkenntnis alleine nicht.

Die Selbstherrlichkeit der begrifflichen Klassifikation ist für Adorno nur die Kehrseite der Instrumentalisierung der natürlichen und sozialen Welt. Jedoch zielt seine Kritik nicht im Geringsten auf einen Ausstieg aus der Sphäre der Begriffe. Es geht ihm um eine *Überwindung des Gegensatzes*

von begrifflicher und nichtbegrifflicher Weltkenntnis, die für ihn mit einer Überwindung der Vorherrschaft der instrumentellen Vernunft gleichbedeutend ist. Nach dem Vorbild der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes* formuliert Adorno seine Theorie des Begrifflichen in der Form einer unablässigen Reflexion über Bedingungen des Wissens. Aber die Pointe ist hier eine diametral andere. Das durch begriffliche Reflexion bis zur „absoluten“ Gewißheit sukzessiv vervollständigte Wissen ist in Adornos Augen ein durchaus unvollständiges, weil in mehrfacher Hinsicht bewußtloses und achtloses Wissen. Er will die Hybris des begrifflichen Erkennens überwinden, ohne die Kraft des begrifflichen Denkens zu schmälern. Der Fixierung auf universale Verfügung, meint Adorno, muß bereits im Vollzug des Gebrauchs von Begriffen widerstanden werden, wenn ihr überhaupt widerstanden werden kann.

#### 5.4 Das Modell der Interpretation von Kunstwerken

Das zweite Modell, an dem sich Adorno bei der Suche nach einer alternativen Begriffstheorie orientiert, ist das der Interpretation von Kunstwerken. Obwohl sich die Dynamik künstlerischer Werke nicht auf den Begriff bringen läßt, bedarf es begrifflich instrumentierter Deutungen, um der Bewegung dieser Werke teilhaftig werden zu können. Kunstwerke sind Objekte einer Interpretation, die gerade nicht auf eine Verfügung über diese Objekte zielt. Deswegen führt Adorno die Deutung von Kunstwerken als ein Exempel für eine alternative Erkenntnispraxis an. „Erkenntnis hat keinen ihrer Gegenstände ganz inne. Sie soll nicht das Phantasma eines Ganzen bereiten. So kann es nicht die Aufgabe einer philosophischen Interpretation von Kunstwerken sein, ihre Identität mit dem Begriff herzustellen, sie in diesem aufzuzehren; das Werk jedoch entfaltet sich durch sie in seiner Wahrheit“ (25). Kunstkritische Deutungen verwenden Begriffe und formulieren Aussagen über ihren Gegenstand – und legen deren Gehalt doch nicht auf den Gehalt des über sie Gesagten fest. Gewiß, sie geben eine *Bestimmung* ihres Gegenstands. Das Geben dieser Bestimmung hat seinen Sinn aber hier nicht in der Festlegung des Objekts auf die prädierten Eigenschaften. Indem prädiert wird, soll vielmehr ein *Zugang* zum Objekt geschaffen werden, der es in seiner begrifflich unerreichbaren Komplexität zur Anschauung bringt.

Adornos Hinweis auf die Interpretation von Kunstwerken hebt die pragmatische Dimension des Gebrauchs von Aussagen hervor. Auch in der Kunstkritik werden Aussagen getroffen, aber diese Aussagen erfüllen

sich nicht in der Klassifikation ihrer Gegenstände, sondern haben eine wesentlich deiktische Funktion. Dies zeigt, daß Begriffe und Urteile anders verwendet werden können als zu Zwecken der kognitiven Verfügung über ihre Objekte. Sie können auch dazu verwendet werden, die Unbestimmtheit, ja Unbestimmbarkeit des Gegenstands zur Geltung zu bringen. Hier wird eine über die Relation der Bezeichnung hinausgehende Selbsttranszendenz von Begriffen deutlich, die für Adorno entscheidend ist. Durch ihren Sachbezug hindurch schließen die interpretativ verwendeten Begriffe einen Zusammenhang auf, den sie zur Geltung bringen, ohne ihn erfassen zu wollen. Ästhetische Kritik zeigt etwas an ihren Gegenständen auf und gibt sie dadurch einer unreduzierten, das heißt für weitere Anregungen offenen Anschauung frei.

So, meint Adorno, verhält sich jede nicht-instrumentelle Erkenntnis zu ihren Gegenständen: Sie läßt an ihnen durch die Vermittlung von Begriffen einen Reichtum von Aspekten erkennen, der selbst nicht auf den Begriff gebracht werden kann. Begriffliches *Erkennen*, das sich aus der Dominanz des identifizierenden Denkens befreit hat, steht in der Funktion eines nicht nur begrifflichen *Erkennenlassens*, das selbst nicht in begrifflicher Rede eingefangen werden kann. Dieses Erkennen, so legt das Modell der Kunstinterpretation nahe, ist trotz seiner begrifflichen Impulse an Prozesse der Wahrnehmung und Erfahrung gebunden: Es läßt sich auf eine um ihrer selbst willen vollzogene Begegnung mit seinen Gegenständen ein. Eine solche Rücksicht auf die Objekte des Erkennens, meint Adorno, müßte das Ziel jeder reflektierten Erkenntnis sein. Worauf wir nämlich – in Theorie und Praxis – überall stoßen, sind *Konfigurationen* des Wirklichen, die verfehlt werden, wenn wir uns allein für das partielle, eindeutig klassifizierbare Sosein der Welt interessieren. Die Erfahrung von Kunst wird daher für Adorno zu einem Modell ungeschmälerter Erfahrung, für deren Prozeß es kennzeichnend ist, daß wir mit Begriffen an eine Wirklichkeit heranreichen, die von keinem Begriff und keiner Kette von Begriffen in ihrer Totalität erfaßt werden kann. „Wer heute philosophische Arbeit als Beruf wählt“, heißt es darum in Adornos Antrittsvorlesung aus dem Jahr 1931, „muß von Anbeginn auf die Illusion verzichten, mit der früher die philosophischen Entwürfe einsetzten: daß es möglich sei, in Kraft des Denkens die Totalität des Wirklichen zu ergreifen“ (Adorno 1973, 325).

Adornos Revision der Erkenntnistheorie zielt auf eine Revision der Erkenntnispraxis auch und gerade im sozialen Bereich. Denn sein Begriff des Gegenstands von Erkenntnis ist letztlich nicht der eines Objekts, das zur subjektiven Verfügung stünde, sondern der eines Gegenübers, das den

Erkennenden Achtung und Beachtung abverlangt. „Während das Denken dem, woran es seine Synthesen übt, Gewalt antut, folgt es zugleich einem Potential, das in seinem Gegenüber wartet, und gehorcht bewußtlos der Idee, an den Stücken wieder gutzumachen, was es selber verübte“ (30 f.). *Wie ein Subjekt* stünde das Objekt der erweiterten Erkenntnis dem erkennenden Subjekt gegenüber. Für diese mögliche Überblendung der Positionen von Subjekt und Objekt steht die Kunsterfahrung bei Adorno Pate. Das Kunstwerk firmiert als ein Stellvertreter eines Gegenübers – was immer dies für ein Gegenüber sei: ein Partner innerhalb sozialer Interaktionen, ein Phänomen innerhalb theoretischer Untersuchung oder ein künstlerischer Prozeß. Dabei kommt es Adorno nicht auf eine Angleichung dieser unterschiedlichen Verhaltensweisen an, sondern auf das Moment einer Intensivierung durch Beschränkung, das ihnen allen gemeinsam ist. Wer das Gegenüber in den genannten Verhältnissen zu beherrschen versucht, muß es und muß damit sich selbst verfehlen. Denn er zerstört damit die Position eines Gegenübers nicht allein auf der *anderen*, sondern auch auf der *eigenen* Seite. Wer andere und anderes nicht ein Gegenüber sein lassen kann, kann selber kein Gegenüber für andere und anderes sein. Er beraubt sich der Freiheit, sein Denken und Handeln in Antwort auf die Konfigurationen der Welt zu bestimmen. Er ist auf das Fixieren fixiert. Für diese verfehlte Welt- und Selbstbeherrschung ist der Mechanismus der begrifflichen Domestizierung zentral, also eine Erkenntnispraxis, die ihr Ziel nicht in der Überschreitung, sondern allein in der Sicherung eindeutiger begrifflicher Zuschreibungen hat. Diese ist instrumentell; ihr geht es nur um das Gewinnen distinkter Erkenntnisse, die das unverzichtbare Mittel, nicht aber der eigentliche Zweck des Erkennens sind: nämlich die natürliche und soziale Welt – *vermöge* begrifflicher Aufschlüsse – ein Gegenüber des eigenen Verhaltens sein zu lassen.

## 5.5 Das Modell der Sprache

Auf Konfigurationen aber trifft das Erkennen nicht allein auf der Seite seiner Gegenstände, es selber ist in einer fundamentalen Weise konstellativ verfaßt. Adorno erläutert dies an seinem dritten systematischen Modell, dem der Sprache. Die Begriffe einer Sprache haben ihre Bedeutung nicht aus dem Bezug auf einzelne Sachen, sondern wesentlich aus ihrer Beziehung zueinander; nur indem sie implizit aufeinander verweisen, können sie auf etwas an ihren Objekten verweisen. Gerade an den philosophischen Begriffen, um die es Adorno in der *Negativen Dialektik* vor allen

Dingen geht, läßt sich diese Interdependenz mit hoher Plausibilität deutlich machen. Wer den einen erläutern will, muß zugleich andere erläutern, und dies in einer offenen, im Vollzug der Reflexion unübersehbaren Verbindung mit wieder anderen Begriffen, die hierbei nicht eigens zur Klärung kommen. Gegenüber stolzen Systembildungen enthaltsam (oder „negativ“) verhält sich Adornos Dialektik eben darin, daß sie die philosophische Reflexion als einen unabschließbaren Prozeß der begrifflichen Aufklärung versteht, für den es aus prinzipiellen Gründen keinen Abschluß gibt. Denn im Holismus der Bedeutung philosophischer wie aller übrigen Begriffe liegt zugleich ein Historismus dieser Begriffe, das heißt eine Veränderlichkeit ihrer Konstellationen, die nur um den Preis eines rapiden Bedeutungsverlusts stillgestellt werden könnte.

Dieser Holismus von Bedeutungszusammenhängen wird von Adorno in einer entscheidenden Passage der *Negativen Dialektik* skizziert. Die „Konstellation“, in die Begriffe treten, „belichtet das Spezifische des Gegenstands, das dem klassifikatorischen Verfahren gleichgültig ist oder zur Last. Modell dafür ist das Verhalten der Sprache. Sie bietet kein bloßes Zeichensystem für Erkenntnisfunktionen. Wo sie wesentlich als Sprache auftritt, Darstellung wird, definiert sie nicht ihre Begriffe. Ihre Objektivität verschafft sie ihnen durch das Verhältnis, in das sie die Begriffe, zentriert um eine Sache, setzt“ (164). Begriffliche Konfigurationen dieser Art, die einen Gegenstand nicht auf eines ihrer Merkmale festlegen, sondern ihn, nach dem Vorbild kunstkritischer Interpretationen, durch die Vielfalt *ihrer* Bezüge in der Vielfalt *seiner* Bezüge zu erkennen geben, haben mit einem illusionären Zugriff auf das Ganze der Sprache oder der Bedeutung, der Kultur oder des Geistes nichts zu tun. Dieses in die Totale gebrachte Ganze ist ja in Adornos Augen gerade das Unwahre, und zwar in einem methodischen wie in einem politischen Sinn. Es wäre ein Zustand der Selbstverfügung, der gleichbedeutend wäre mit intellektueller und sozialer Selbstzerstörung. Der Holismus begrifflicher Zusammenhänge, den Adorno in der *Negativen Dialektik* im Auge hat, ist demgegenüber nicht von einem imaginierten Außenstandpunkt, sondern aus dem Inneren sprachlicher Konstellationen gedacht. Dort ist die Bestimmtheit von Begriffen in einem Horizont der Unbestimmtheit gegeben, der dieser Bestimmtheit nicht widerstreitet, sondern vielmehr ihr notwendiger Gegenpart ist.<sup>3</sup> Das Telos theoretischen wie praktischen Bestimmens ist nicht die eines fernen Tages zu erreichende richtige Bestimmung der Welt, sondern die Genauigkeit zutreffender und aufschluß-

<sup>3</sup> Für einen solchen moderaten Holismus habe ich plädiert in Seel 2002, 89–100. – Eine Kritik an Adornos Holismus formuliert Schnädelbach 1983.

reicher Bestimmungen, die dem Denken und Handeln *hier und heute* einen erweiterten Spielraum gewähren.

Freilich trifft der von Adorno vertretene moderate Holismus bei genauer Betrachtung auf alle Formen des begrifflichen Erkennens zu – also auch auf jene, die er dem „konstellativen“ Denken als „identifizierende“ oder „klassifizierende“ Verfallsformen gegenüberstellt. Auch „identifizierend“ gebrauchte Begriffe haben ihre Bedeutung allein im differentiellen Kontext einer Sprache. Die für Adorno charakteristische normative Dimension muß also in diesen Holismus eigens eingetragen werden. Sie betrifft das *Wissen* um die unauflösliche Interdependenz begrifflicher Gehalte. Sie betrifft die Einsicht, daß Bestimmtheit und Unbestimmtheit lediglich zwei Seiten einer Medaille sind, daß also der Grenzwert vollständigen Erkennens ein philosophisches Hirngespinnst ist. Nur dort können wir über die Anwendung reduktiver Schemata hinaus erkennen, wo wir uns *einlassen* auf Kontexte des Verstehens, in denen uns Kontexte der Welt zugänglich werden; erkennende Einlassung und gedanklicher Überblick schließen sich aus. Der instrumentalisierenden Erkenntnis, heißt das, darf nicht ein zwanghaft autonomistisches Bild entgegengestellt werden, wie es Adorno im Hegelschen Idealismus ausgeführt sieht: „Der Triumph, das Unmittelbare sei durchaus vermittelt, rollt hinweg über das Vermittelte und erreicht in fröhlicher Fahrt die Totalität des Begriffs, von keinem Nichtbegrifflichen mehr aufgehalten, die absolute Herrschaft des Subjekts“ (174). Die Freiheit eines ungezwungenen Erkennens ist keine negative Freiheit, die sich von der Bindung an ihre Gegenstände lösen könnte, sondern die Freiheit *für* eine bestimmende Bewegung, die sich von einer ungezwungenen Aufmerksamkeit für ihr Gegenüber leiten läßt.

## 5.6 Das Modell des Freiheitsbegriffs

Das auf Individualität und Fremdheit hin transzendierende Moment von Begriffen macht Adorno schließlich in einem vierten Modell eines aufgeklärten Gebrauchs von Begriffen deutlich. Sein Beispiel ist hier ein bestimmter Begriff, nämlich der der Freiheit. „Das Urteil, jemand sei ein freier Mann, bezieht sich, emphatisch gedacht, auf den Begriff der Freiheit. Der ist jedoch seinerseits ebensowohl mehr, als was von jenem Mann prädiiziert wird, wie jener Mann, durch andere Bestimmungen, mehr ist denn der Begriff seiner Freiheit. Ihr Begriff sagt nicht nur, daß er auf alle einzelnen, als frei definierten Männer angewandt werden könne. Ihn nährt die Idee eines Zustands, in welchem die Einzelnen Qualitäten hätten, die

heut und hier keinem zuzusprechen wären“ (153 f.). Bei „emphatischen“ Begriffen wie diesem, sagt Adorno, hat die Selbsttranszendenz von Begriffen eine besondere Bedeutung. „Emphatisch“ sind die Begriffe, die Adorno hier im Auge hat, eben darum, weil sie dezidiert normative Begriffe sind. Nicht allein enthält ihr Gebrauch öffnende oder verengende Normierungen, wie das bei allen Begriffen der Fall ist, ihr *Gehalt* ist normativ, insofern mit ihnen Zustände der Welt als gedeihlich oder hinderlich begutachtet werden. Im Fall der Freiheit ist dies außerdem ein für die Möglichkeit des Denkens und Handelns höchst zentraler Zustand. Gerade bei der Verwendung solcher Begriffe, meint Adorno, muß der Gefahr eines vorschnell festlegenden Gebrauchs widerstanden werden. Sich über die Bedeutung dieser Ausdrücke im Klaren sein, heißt nämlich, sie in der *Offenheit* ihres Bestimmtseins ernst zu nehmen. Nie können wir endgültig wissen, was unter menschlicher Freiheit zu verstehen ist, weil die individuellen und historischen Umstände, unter denen sie in Frage stehen kann, nicht antizipierbar sind. Insofern läßt der Begriff der Freiheit die von ihm gemeinte Sache immer auch unterbestimmt, und dies gerade dann, wenn er mit einer starken normativen Ausrichtung verbunden ist. Bei dem kompetenten Gebrauch eines solchen Begriffs kommt es darauf an, sich seines Fokus nicht allzu sicher zu sein. Seine Verwendung erfordert die imaginative Fähigkeit, Möglichkeiten im Auge zu behalten, denen bis dato noch keine Wirklichkeiten entsprechen. Für Adorno liegt hierin ein utopisches Moment. Wer starke normative Begriffe auf eine reflektierte Weise gebraucht, ist darauf eingestellt, daß das bis dato unmöglich Erscheinende doch einmal möglich werden könnte. Die Unterbestimmtheit des Gehalts dieser Begriffe wird so zu einem entscheidenden Kennzeichen ihrer Normativität. Der angemessene Gebrauch dieser Begriffe bleibt sensibel auch für Möglichkeiten des Denkens und Handelns, die vorerst noch nicht in Reichweite liegen.

## 5.7 Anerkennende Erkenntnis

Jedes der vier Modelle, die ich hier ausgehend von Adornos Beispielen für ein nicht nur identifizierendes Denken rekonstruiert habe, verweist auf Möglichkeiten, „mit Begriffen über den Begriff hinaus zu gelangen“. Diese Möglichkeiten sind keine entlegenen Optionen; sie liegen vielmehr außerordentlich nahe. Schließlich gebrauchen wir alle Namen, sprechen eine historische Sprache, lassen uns manchmal auf Kunst ein und verwenden häufig starke normative Begriffe. In allen diesen Formen



des Denkens diagnostiziert Adorno ein Potential, von dem er meint, daß es in Geschichte und Gegenwart weitgehend ungenutzt geblieben ist. In ihrer wechselseitigen Verbundenheit lassen sie die in jeder Sprache angelegte Möglichkeit erkennen, sich der Natur und den Menschen gegenüber wie zu einem Gegenüber zu verhalten. Es handelt sich dabei um ein durchaus *reales* Potential, um eines also, das tatsächlich gegeben ist, wie sehr es auch mißachtet wurde und wird. Überall, wo Begriffe gebraucht werden, *könnte* über das bloß „identifizierende“ Denken hinausgegangen werden.

Und es *wird* auch darüber hinausgegangen. Die Geschichte der Philosophie, der Künste, teilweise auch der Wissenschaften, des Rechts und sogar der Politik bietet zahlreiche Hinweise darauf, daß instrumentelles Denken und Handeln die menschlichen Gesellschaften nicht insgesamt beherrschen. In dieser Beobachtung dürfte kaum ein Einwand gegen Adorno liegen. Denn es geht ihm darum, die in der Tat bedrohliche *Tendenz* einer durchgehenden Instrumentalisierung der menschlichen Verhältnisse dramatisch deutlich werden zu lassen. Hierbei kultiviert er eine Rhetorik der Übertreibung, die nicht zu Unrecht mit derjenigen Thomas Bernhards verglichen worden ist. Eine argumentative Relativierung dieser Übertreibungskunst könnte freilich zum Anlaß einer weitgehenden Trivialisierung seines Denkens genommen werden. Gerade in seiner theoretischen Philosophie, so könnte der Einwand lauten, beschreibt Adorno das, was ohnehin gang und gäbe ist, versieht diese Beschreibung aber mit einem revolutionären Pathos, wofür diese Beschreibung keinerlei Rückhalt bietet. Schließlich gibt es gut entwickelte Theorien, die uns über die Besonderheit von Eigennamen, über die Eigenheit ästhetischer Erfahrung, über den semantischen Holismus und die Komplexität moralischer Begriffe Aufschluß geben. Warum alle diese Themen zu einer manierten Begriffstheorie vermengen, wie es in der *Negativen Dialektik* geschieht? Warum die Analyse des Zusammenhangs von Sprache und Erfahrung mit der Idee einer Optimierung aller menschlichen Verhältnisse befrachten? Warum die theoretische Philosophie mit starken normativen Ansprüchen belasten, die nicht nur die Richtigkeit des Gebrauchs von Sätzen und Zeichen, sondern immer zugleich die Richtigkeit des Lebens betreffen?

Die Antwort ist einfach: weil sich nur so die normative Begriffstheorie ergibt, auf die es Adorno ankommt. Adorno versteht Begriffe als Medien einer *aner kennenden Erkenntnis*, die sich in einer nicht länger aspektblinden Berücksichtigung ihrer Gegenstände erfüllt. Dabei hängt alles von einem ebenso reflektierten wie zurückhaltenden Gebrauch von Begriffen

ab. Durch die Beziehungen, die sie miteinander unterhalten, stellen solche Begriffe Beziehungen zu den Bezügen her, die ihre Objekte mit der Welt unterhalten. So geben sie den Blick für deren Eigenart frei. In der Fähigkeit, einen Blick für die Andersheit des anderen zu haben, fallen für Adorno theoretische, ästhetische und moralische Einstellung zusammen. Sie fallen zusammen in der wahrnehmenden Rücksicht auf die Besonderheit eines Gegenübers – ob dies nun ein Ding oder eine Person, eine Landschaft oder ein Kunstwerk sein mag. Die Beachtung der Besonderheit des Besonderen schließt für Adorno alle elementaren Formen der Achtung mit ein.

Der Blick aber, der diese Arten der Achtung leitet, ist ein begrifflich geprägter Blick. Er nimmt sein Gegenüber als etwas wahr, das diese und jene Beschaffenheiten zeigt. Nur ist es kein von prädikativen Zuschreibungen beherrschter Blick. Er legt das Gegenüber nicht auf diese oder jene Akte seiner Erfassung fest. Dies setzt einen Gebrauch von Begriffen voraus, der die Gegenstände des Erkennens nicht überwältigt, sondern zu ihnen in ein Verhältnis der Anerkennung tritt, in dem Erkennendes und Erkanntes füreinander da sind, ohne voneinander dominiert zu werden.

Mit erkenntnistheoretischen Argumenten versucht Adorno zu zeigen, daß menschliche Aufmerksamkeit in einem bestimmten Sinn nicht teilbar ist. So wie Platon von den Tugenden sagt, daß man sie alle haben muß, um eine von ihnen haben zu können, sagt Adorno von den Arten der Rücksicht, daß man sie alle haben muß, um ein freies Verhältnis zur Welt zu gewinnen. Der Angelpunkt im erkennenden Anerkennen liegt bei Adorno nicht allein bei einer Schonung der *Objekte*, nämlich im gleichen Maß bei der Schonung der *Subjekte* dieser Anerkennung. Denn nur durch ein teilweise entfunktionalisiertes Erkennen gewinnen diese die Freiheit, in den Gestalten der Welt mehr als nur Mittel, sondern selbst Zwecke ihres eigenen Daseins zu sehen. Die Arbeitsteilung zwischen einer rücksichtslosen Manipulation der Natur und einer rücksichtsvollen Kultivierung der Gesellschaft geht nicht auf. Das ist die eigentliche Pointe dieser ethisch inspirierten Theorie des Begriffs. Sie läßt sich in Analogie zu der sogenannten „Zwecke-Formulierung“ des Kategorischen Imperativs wie folgt paraphrasieren (Kant 1968 Bd. IV, 433 f. [BA 74 f.]): Verhalte dich so, daß du die natürliche und soziale Welt jederzeit zugleich als Gegenüber und niemals nur als Mittel behandelst.

Wegen dieser ethischen Konsequenz ist das reflektierte theoretische Tun für Adorno weit mehr als nur Theorie. Es ist ein Paradigma befreiter Praxis, da hier eine nicht auf die Menschenwelt beschränkte Anerkennung ausgeübt wird. Hier wird eine Wahrnehmung der Welt möglich – in der

doppelten Bedeutung eines aufnehmenden wie eines verwirklichenden Verhaltens –, der es in ihren wichtigsten Vollzügen zugleich um diese Vollzüge selber geht, wie es die antiken Autoren nicht allein für die Praxis der *theoria*, sondern ebenso für die politische Praxis geltend gemacht haben. Wer der Aufmerksamkeit erkennender Anerkennung fähig ist, ist bei sich selbst in einer Weise, wie es in der instrumentellen Zweckverfolgung nicht möglich ist. Er tut, was er will, weil er will, was er tut. Er ist in seinem Tun frei, weil das Gelingen dieses Tuns von dem Erreichen externer Zwecke nicht – oder jedenfalls nicht vollständig – abhängig ist. Aus diesem Grund ist Adornos kritische Theorie des Begriffs zugleich eine Theorie der Freiheit. Denn im Freiheitsgewinn – und das heißt für Adorno: in der „Abschaffung des Leidens“ an Unfreiheit<sup>4</sup> – liegt für ihn der ganze Sinn der Bemühung um Erkenntnis. Er liegt in dem Versuch, sich von der Fixierung auf Fixierung zu befreien und damit Abstand von dem Wahn der Beherrschung von Welt und Selbst zu gewinnen.

### 5.8 Jenseits der bloßen Kontemplation

Dieser Abstand vom Wahn der Beherrschung darf jedoch nicht als Abstand von der Beherrschung verstanden werden. Auf die Fähigkeit zum instrumentellen Handeln ist nahezu jede Form menschlicher Praxis angewiesen, ohne daß hierin ein Zeichen globaler Verkümmerng läge. Nicht in der instrumentellen Vernunft liegt das Verhängnis, sondern in ihrer Verselbständigung. Da das instrumentelle Verhalten aber nach Adornos Meinung in der Moderne zum Urbild allen Verhaltens geworden ist, sucht er nach einem Gegenbild zu diesem Verhalten, also nach Reaktionsweisen, die nicht einem Primat der Verfügung unterliegen oder sogar jenseits aller Interessen an Verfügung und Verwaltung stehen. Dieses Gegenbild jedoch, das Adorno unermüdlich, wenn auch oft nur zwischen den Zeilen, entwirft, unterliegt seinerseits der Gefahr einer krassen Vereinseitigung. Es unterliegt ihr immer dort, wo es ausschließlich als ein *Gegensatz* zu Instrumentalisierung und Funktionalisierung dargestellt wird. Dann nämlich wird unverständlich, wie ein freies Leben außer in einem utopischen Nirwana überhaupt möglich sein sollte.

<sup>4</sup> 29 und 203; der bei Adorno (203) fehlende Zusatz, daß es bei der „Abschaffung des Leidens, oder dessen Milderung hin bis zu einem Grad, der theoretisch nicht vorwegzunehmen“ ist, um ein *Leiden an Unfreiheit* geht, erscheint mir nötig, um seinen Gedanken diesseits aller Spekulationen über „die Auferstehung des Fleisches“ (207) verständlich zu machen.

Vor dieser Verzeichnung sollte man Adorno und seine Interpreten schützen. Denn sie entwirft das Bild einer Praxis, die jenseits geschichtlicher Verhältnisse steht – und damit allem widerspräche, was Adorno in der Nachfolge von Hegel, Marx und Weber über die gesellschaftliche Natur des Menschen weiß. Dieser Verzeichnung unterliegt Adorno überall dort, wo er den in seiner Begriffstheorie anvisierten Konvergenzpunkt theoretischen, ästhetischen und moralischen Bewußtseins zum alleinigen *Schauplatz* einer sinnvollen menschlichen Praxis erklärt. Dieser Konvergenzpunkt ist jedoch nur im seltensten Fall ein Ort des Handelns. Er ist vor allem ein *kriterialer* Gesichtspunkt, der auf alle Bereiche der menschlichen Welt *angewandt* werden kann. Das von Adorno analysierte erkennende Anerkennen ist eine *Dimension* individueller und gesellschaftlicher Praxis, die in keiner ihrer Formen fehlen sollte und in einigen wenigen – denen, die man als kontemplatives Tätigsein beschreiben kann (Seel 1996, 260–272) – den Mittelpunkt des Verhaltens bildet. Theoretische, ästhetische oder interaktive Kontemplation aber stellen Sonderfälle menschlicher Tätigkeit dar, die nicht zum übergreifenden Paradigma gesellschaftlicher Praxis erhoben werden dürfen. Das Anerkennen von anderem und anderen ist, von jenen Sonderfällen abgesehen, weniger eine Praxisform, als vielmehr ein universales *Korrektiv* des Handelns, das dieses in seiner jeweiligen Richtung an Bedingungen ungezwungener Praxis erinnert. Die Freiheit dieser Praxis würde vollkommen verfehlt, würde sie, wie es bei Adorno manchmal geschieht, als eine Freiheit *von* aller Einwirkung auf die natürliche und soziale Welt verstanden. Wenn nur noch die ästhetische Kontemplation – das Hören von Musik oder der absichtslose Blick gen Himmel – als wahre Praxis gilt, kann von wahrer Praxis überhaupt keine Rede mehr sein.

Im Grunde ist dies Adornos eigener Vorbehalt gegen den Glauben, man könne in irgendeinem Reich des Scheins Ruhe vor der Bedrängnis des gesellschaftlichen Daseins finden. Aber das Gegenbild, das er der funktionalisierten Gesellschaft gegenüberstellt, hat seinerseits Züge einer romantischen Ausflucht, eben weil es in zu vielen Zügen ein bloßes Gegenbild ist: nämlich das Bild einer Praxis, die die Dimension des Gebrauchs von Mitteln zu nützlichen Zwecken ganz abgestreift hätte. Hierin lebt bei Adorno die marxistische Illusion der Errichtung eines „Reichs der Freiheit“ auf der Basis eines automatisierten Bereichs der Notwendigkeit fort (Marx 1973, 828). Diese Aufteilung steht im Widerspruch zu seiner Einsicht, daß die Qualität des Verhaltens der Subjekte zueinander von der ihres Verhaltens zur Welt der Objekte nicht zu trennen ist. Und es steht im Widerspruch zu der Tatsache, daß das instrumen-

telles Gelingen eine konstitutive Dimension aller sozialen und politischen Praktiken ist. Die Idee einer Bändigung des instrumentellen Denkens und Handelns kann daher nur diejenige sein, daß auch diese Vernunft zur Vernunft kommen, also anerkennende Erkenntnis mit einschließen möge.

## Literatur

- Adorno, Th. W. 1970: Ästhetische Theorie, in: Gesammelte Schriften, hrsg. v. Tiedemann, R., Frankfurt/M., Bd. 7
- Adorno, Th. W. 1973: Die Aktualität der Philosophie, in: Gesammelte Schriften, hrsg. v. Tiedemann, R., Frankfurt/M., Bd. 1
- Horkheimer, M./Adorno, Th. W. 1986: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M.
- Kant, I. 1968: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Werke, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe), Berlin 1902 ff., Photo-mechanischer Abdruck 1968, Berlin, Bd. IV
- Kripke, S. 1981: Name und Notwendigkeit, Frankfurt/M.
- Marx, K. 1973: Das Kapital, Bd. III, Berlin
- Schnädelbach, H. 1983: Dialektik als Vernunftkritik, in: von Friedeburg, L./Habermas, J. (Hrsg.), Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt/M.
- Seel, M. 1996: Theoretische, ästhetische und praktische Kontemplation, in: ders., Ethisch-ästhetische Studien, Frankfurt/M.
- Seel, M. 2002: Für einen Holismus ohne Ganzes, in: ders., Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie, Frankfurt/M.
- Theunissen, M. 1983: Negativität bei Adorno, in: von Friedeburg, L./Habermas, J. (Hrsg.), Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt/M.
- Thyen, A. 1989: Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno, Frankfurt/M.
- Wiggershaus, R. 2000: Wittgenstein und Adorno, Göttingen



Jay Bernstein

## 6. Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III

Adorno zwischen Kant und Hegel

### 6.1 Einleitung

In der Fußnote zum ersten Absatz von „Begriff und Kategorien“ sinnt Adorno darüber nach, daß der gesamte Fortgang von Hegels *Logik* einen anderen Verlauf genommen haben könnte, wenn diese vom „abstrakten Etwas“ anstelle des „Seins“ ausgegangen wäre, da ersteres, anders als letzteres, notwendigerweise mehr Toleranz gegenüber „dem Nichtidentischen“ bezeuge. Wenn Denken notwendigerweise etwas Denken heißt, dann liegt jenseits jedes Begriffs das Etwas, auf dessen Verstehen er abzielt. Hegels logische Praxis hätte sich nicht selbst aushebeln können, wenn sie – anstatt zu überlegen, was das Sein bestimmen könnte – die Untersuchung angestrebt hätte, wie ein unbestimmtes Etwas zu einem bestimmten werden könnte. In der Untersuchung dessen, wie ein unbestimmtes Etwas zu einem bestimmten wird, wäre Hegel schließlich gezwungen gewesen, die Abhängigkeit des Begriffs vom Nichtbegrifflichen, vom Etwas, anzuerkennen. Jene Abhängigkeit, „die minimale Spur von Nichtidentität“ (139, Fußnote), an die das Wort „etwas“ uns erinnert, und die für Hegel unerträglich ist, bildet den springenden Punkt dieses gesamten Abschnitts.

Der zweite Teil, „Negative Dialektik. Begriff und Kategorien“, vervollständigt den in der ersten Hälfte der „Einleitung“ begonnenen Gedankengang, welcher grob gesagt darlegte, daß die Erneuerung der Philosophie durch ein Programm negativer Dialektik hervorgehen muß, das eine immanente Kritik am idealistischen Begriff des Begriffs vollzieht. Eine kleine Vorführung mag die grundlegende Strategie ein wenig klarer hervortreten lassen.

In der gesamten *Negativen Dialektik* setzt Adorno voraus, daß philosophische Reflexion und Gesellschaftskritik eng aufeinander bezogen sind, was zum Teil daran liegt, daß philosophische Kategorien gesellschaftliche Wahrheit sedimentieren: „In gesellschaftliche Kategorien ist philosophisch überzugehen allein durch Dechiffrierung des Wahrheitsgehalts der philosophischen“ (198). In dem Zusammenhang, in dem diese Bemerkung auftritt, stellt sie einen Tadel der Wissenssoziologie dar, die philosophische Wahrheit auf ihre gesellschaftliche Funktion reduziere, vor allem auf die gesellschaftlichen Interessen, denen sie dient. Aber dann ist alle Wahrheit relativ, eine ideologische Unternehmung, folglich unwahr. Da der Materialist denkt, daß das Haben von Interessen an sich eine Überzeugung nicht unwahr macht, und weiterhin, daß die Strukturen der Gesellschaft objektiv sind, ist er objektiver Wahrheit verpflichtet; dies führt materialistische Dialektik in die Philosophie ein. Weil philosophische Kategorien gesellschaftlich geprägt sind, tragen sie gesellschaftliche Wahrheit in sich; sie sind ihre eigene Zeit in Gedanken gefaßt. Daß philosophische Kategorien gesellschaftliche und geschichtliche Erfahrung aufbewahren, ist die erste Lektion, die Adorno von Hegel übernimmt.

Aber das Vorgehen der *Negativen Dialektik* verfügt über ein unmittelbareres Vorbild als Hegel. In einem alles andere als Lukácsschen Ansatz greift Adorno das Vorhaben auf, welches erstmals in dem Abschnitt „Die Antinomien des bürgerlichen Denkens“ in „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“ in Angriff genommen wurde, nämlich, die Philosophie der klassischen deutschen Philosophie – Kant, Hegel und den deutschen Idealismus – als *die* begriffliche Artikulation schlechthin und somit als verschlüsselten Ausdruck bürgerlichen Denkens zu lesen. Lukács erklärt, daß die moderne kritische Philosophie der verdinglichten Struktur des Bewußtseins entspringt; dies ist es, wie er fortfährt, was sie von der Problematik früherer Philosophien unterscheidet (Lukács 1968).<sup>1</sup> Sowohl Lukács' als auch Adornos Bemühungen sind von der ungefähren Idee angeregt, daß das marxistische revolutionäre Denken die Verwirklichung bürgerlicher Philosophie sein werde, indem idealistische Ideen wieder auf ihre Füße gestellt werden und ihnen ihre materiale und praktische Aktualität verliehen wird. Adorno gibt diesem affirmativen marxisti-

<sup>1</sup> In der Literatur wird das Ausmaß, in dem Adornos Kritik des Idealismus Lukács' Gewichtungen übernimmt, nicht hinreichend anerkannt, insbesondere seine Bestimmung des Dings an sich dahingehend, daß es das Problem des Gegebenen, der Materialität und der Totalität komprimiere.



schen Gedanken eine negative Wendung: Ein möglicher Grund für das Ausbleiben der Revolution des Proletariats könnte gerade die Nähe zwischen revolutionärem und bürgerlichem Denken sein. Wenn marxistisches Denken die materialistische Korrektur des Idealismus ist, und der Marxismus bis heute versagt hat, dann ist es sinnvoll, die idealistische Vorgeschichte des Marxismus zu befragen, um dadurch ihre materialistische Weiterführung zu überprüfen. Nur wenn der Marxismus das Vokabular der bürgerlichen Philosophie umgestaltet, dessen Erbe er angetreten hat – das heißt, die Ideen der Vernunft, der Rationalität, der Erkenntnis, des Begriffs und des Gegenstands –, kann der Marxismus jetzt noch eine Zukunft haben.

Das Projekt der *Negativen Dialektik* umfaßt die immanente Kritik am Idealismus als einer notwendigen Bedingung für die Rekonfiguration des revolutionären Materialismus. In „Die Antinomien des bürgerlichen Denkens“ übernimmt Lukács eine traditionelle – hegelianische, marxistische, fortschrittliche – Darstellung von der Entwicklung der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel, in der der Hegelianismus den Abschluß der Philosophie als solcher bildet und der Marxismus seine eigentliche, praxiale Fortführung darstellt, der durch die Veränderung der Wirklichkeit die Idee mit der Wirklichkeit in Übereinstimmung bringt. Diese Vorstellung von einem dialektischen Fortschritt ist es, die Lukács' exorbitanter Bestimmung des Proletariats als dem Subjekt-Objekt der Geschichte zugrunde liegt. Adornos Eröffnungszug ist lediglich die Umkehr von Lukács' Folgerung: Nachdem die Philosophie ihr Versprechen, mit der Wirklichkeit eins zu sein, gebrochen hat, ist sie genötigt, sich selber zu kritisieren; die Aufgabe kritischen Denkens ist es zu fragen, ob und wie Philosophie weiterhin möglich ist, nun, da die Hegelsche gestürzt ist (15 f.). Da die Aufgabe darin besteht, die Philosophie im Lichte des Versagens der (marxistisch-) hegelianischen Philosophie zu überprüfen, muß Adorno die gängige, fortschrittliche Darstellung der Entwicklung der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel vermeiden. Obwohl es mehrere Möglichkeiten gibt, Adornos Philosophie in Bezug auf Kant und Hegel zu charakterisieren – als post-nietzscheanischen Hegelianismus oder als re-kantianisierten Lukács –, so ist das Mindeste, was gesagt werden muß, daß er seine Philosophie *zwischen* Kant und Hegel ansiedelt, wobei das „Zwischen“ der durch die Geschehnisse nach Hegel eröffnete und erforderte Raum ist, was zu sagen heißt: nach Marx, nach Nietzsche, nach dem Ausbleiben der Revolution, nach Auschwitz.

Was diese Reihung zumindest zu Fall bringt, ist die Vorstellung von einer transparenten, vernünftigen Welt, deren unveränderliche kategoria-

le Struktur von der Philosophie verständlich zum Ausdruck gebracht werden kann. Hegel hatte erkannt, daß alle Begriffe einem Begriffsschema angehören, und daß alle Begriffsschemata eine sozio-historische Bestimmtheit haben. Obwohl Hegel somit die Weltgebundenheit und das geschichtliche Entstehen philosophischer Begriffe erfaßte, räumte er nicht ein, daß sie letztendlich kontingent und fallibel sind. Wenn jedoch eine solche Fallibilität erst einmal anerkannt wird, dann muß die hegelische Hervorhebung eines kollektiven Subjekts der Geschichte – der Geist – im Gegensatz zu vielen verschiedenen Einzelsubjekten scheitern, und Kants Fokussierung auf die Subjektivität und die Rolle des individuellen Urteils muß wiederkehren. Dies stellt den Dialog zwischen Begriff und Subjekt, der Adorno zufolge genau im Zentrum idealistischen Denkens steht.

Der vorliegende Auszug eines Kommentars zerfällt in vier Teile. Im nächsten Abschnitt werde ich umreißen, was Adorno als weltverneinenden Kern des philosophischen Idealismus betrachtet, nämlich dessen Gleichsetzung der Einheit des Ich mit der Einheit des Begriffs. Im darauf folgenden Teil werde ich Adornos materialistische Genealogie des Idealismus nachzeichnen und dabei seine Behauptung hervorheben, daß Identitätsdenken tatsächlich *weder* der Philosophie Kants *noch* der Philosophie Hegels innewohnt. Sobald dies Anerkennung findet, ist der Weg gebahnt, um Hegels Dialektik (6.3) und Kants Insistieren auf der Abhängigkeit des Subjekts vom Objekt (6.4) jeweils als Vorwegnahme einer materialistischen Philosophie wahrzunehmen.

## 6.2 Identität: die semantische These des Idealismus

Der Abschnitt „Begriff und Kategorien“ ist wohl der Dreh- und Angelpunkt der *Negativen Dialektik*, da er die für die Transformation des Idealismus notwendigen Termini und Bedingungen absteckt, um das „Zwischen“ von Kant und Hegel zu verorten. Anfangs formuliert Adorno das übergreifende Vorhaben der *Negativen Dialektik* in einer Weise, die anscheinend zwei einander widersprechende und unvereinbare Sichten enthält:

„... mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen ...“ (10)

„An ihr ist die Anstrengung, über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen.“ (27)

Was verbindet diese beiden Aussagen miteinander? Welche Art von Richtigkeit ist betroffen, wenn man annimmt, daß „durch den Begriff über den Begriff hinauszugelangen“ irgendwie das gleiche ist wie „die Kraft des Subjekts zu verwenden, um konstitutive Subjektivität zu überwinden“? Wie lassen sich die Vorstellungen von „Begriff“ und „Subjekt“ so miteinander verknüpfen, daß diese Aussagen auf verständliche Art und Weise als eine Bereitstellung eines Programms für die Transformation der Philosophie insgesamt betrachtet werden können? Tatsächlich liegt in Adornos Verkündung nichts Merkwürdiges oder Idiosynkratisches; er begreift das konstitutive Moment des Idealismus mit exakt den gleichen Termini, mit denen Kant und Hegel selber ihn begriffen, das heißt mit genau den gleichen Termini, mit denen Hegel sich als Fortführer und Vollender von Kants kopernikanischer Wende begriff:

„Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der *Kritik der Vernunft* finden, daß die *Einheit*, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die *ursprünglich-synthetische* Einheit der *Apperzeption*, als Einheit des „*Ich denke*“ oder des Selbstbewußtseins erkannt wird. Dieser Satz macht die sogenannte *transzendente* Deduktion der Kategorien aus.“ (Hegel 1981, 17 f.)

Nennen wir die Gleichsetzung der Einheit des Begriffs mit der Einheit des Subjekts *die semantische These des Idealismus*.<sup>2</sup> Es ist der umfassendste philosophische Ausdruck des Identitätsdenkens. Hegel führt im verbleibenden Rest jenes Absatzes aus, daß ein Objekt, als angeschaut oder gefühltes, etwas Externes und Fremdes bleibt; was es wahrhaft, an und für sich, ist, zeigt sich nur, wenn es begrifflich erfaßt wird. Wenn es auf diese Weise begrifflich bestimmt wird, wird es vom Ich oder Ego oder Selbstbewußtsein *durchdrungen*.

„Das *Begreifen* eines Gegenstandes besteht in der Tat in nichts anderem, als daß Ich denselben sich zu *eigen* macht, ihn durchdringt und ihn in *seine eigene Form*, d.i. in die *Allgemeinheit*, welche unmittelbar Bestimmtheit ... ist, bringt. ... Diese Objektivität hat der Gegenstand somit im Begriffe, und dieser ist die Einheit des Selbstbewußtseins, in die er aufgenommen wurde; seine Objektivität oder der Begriff ist daher selbst nichts anderes als die Natur des Selbstbewußtseins, hat keinen anderen Moment oder Bestimmungen als das Ich selbst.“ (Hegel 1981, 18 f.)

2 Für eine zeitgenössische Verteidigung der semantischen These des Idealismus siehe Brandom 2002, Kapitel 7, „Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism“.

Diese ganze Sache über die Aneignung des Fremden, über die Durchdringung des Gegenstandes durch das Ich mit seinen eigenen Formen, über den Gegenstand, der mit seinem Begriff eins wird und über die Übereinstimmung zwischen der Einheit des Begriffs und der Einheit des Selbstbewußtseins ist es, worauf Adorno mit der Vorstellung konstitutiver Subjektivität anspielt. Konstitutive Subjektivität heißt, daß das Ich die Quelle oder der Grund der Einheit von Erfahrung ist, so wie diese durch kategoriale und begriffliche Synthesis vermittelt wird.

Die Argumente für Hegels Lektüre von Kants transzendentaler Deduktion sind hinreichend bekannt. Ein Gegenstand ist dasjenige am *Begriff*, wovon die Mannigfaltigkeit einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Das heißt, etwas wird nur dann als Gegenstand zählen, insofern wir seine unterschiedlichen Aspekte in einem Begriff vereinen können. Aber die Forderung nach begrifflicher Einheit leitet sich aus einem Bedürfnis des Bewußtseins her: Der Verstand muß in der Lage sein, in einem Gedanken die Komplexität des Gegenstandes zusammenzuhalten, sonst hätten wir nicht die Vorstellung *eines* Gegenstandes, sondern vielmehr bloß unterschiedliche subjektive Erfahrungen; wenn es nur unterschiedliche subjektive Erfahrungen gäbe, dann gäbe es überhaupt kein Ich. Um also von einem Objekt Bewußtsein zu haben, muß ich dazu fähig sein, Unterschiedliches zu vereinen, eine Vorstellung mit einer anderen in einem Bewußtsein miteinander auf eine Weise zu verbinden, die es mir ermöglicht, mein (beharrendes) Ich von dem wahrgenommenen Gegenstand zu unterscheiden. Die Einheit des Gegenstandes, die durch die begriffliche und kategoriale Synthesis (Kants Bezeichnung für den Akt der Verbindung) zustande kommt, ist gleichzeitig dasjenige, was das Objekt in einem öffentlichen Raum außerhalb des Subjekts installiert; Synthesis ist die Quelle von Objektivität. Man füge diesem Gedanken die Annahme hinzu, daß wir kein Bewußtsein von der Komplexität der Teile *als* vereinter oder verbundener haben können, wenn wir sie nicht aktiv und spontan miteinander verbunden haben. Dies hat zur Folge, daß jede kognitiv signifikante Einheit in der Welt das Ergebnis eines vereinenden Aktes sein muß – und somit etwas ist, das gemacht und nicht etwa entdeckt wurde. Somit sind Begriffe die Mittel, durch die das Ich das Mannigfaltige der Anschauung vereint, synthetisiert, und der Begriff ist die Regel jener Synthesis; Kants Kategorien sind die Meta-Regeln oder Meta-Begriffe, die die möglichen Formen der Kombination empirischer Regeln spezifizieren. Daraus folgt, daß uns die Kategorien auf entscheidende Weise den Begriff eines Gegenstandes liefern, das heißt die begrifflichen Möglichkeiten, die bestimmen, was als ein Gegenstand zählt (oder als ein Ereignis

etc.): eine dauerhafte, raum-zeitliche Substanz, die mit allen anderen Substanzen durch Kausalgesetze verbunden ist. Damit also etwas ein Objekt sein kann, muß es das Resultat der von den Kategorien bereitgestellten Regeln der Synthesis sein, deren Einheit in der Einheit des – transzendentalen – Subjekts gründet und wiederum dessen Einheit sichert. Dieses gesamte Gedankengeflecht ist es, das Kant zu Beginn des Paragraph 18 der Deduktion B einschließt, wenn er sagt, daß „die transzendente Einheit der Apperzeption ... diejenige [ist], durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird“ (Kant 1968b, 113 [B 139]).

Die semantische These des Idealismus, welche die Einheit des Subjekts mit der Einheit des Begriffs identifiziert, ist der philosophische Vollzug des Identitätsdenkens. Weil es die äußerste Reduktion des Objekts auf die Anforderungen der Subjektivität beinhaltet, die äußerste Aneignung der natürlichen und physikalischen Welt durch die Formen (subjektiver) Vernunft, ist es zugleich das, was an bürgerlicher Philosophie zutiefst falsch, ideologisch, idealistisch und verdorben ist. Es ist das fundierende Prinzip der Philosophie sowohl Kants als auch Hegels. In Kants Philosophie liegt der Schwerpunkt auf der Einheit des Subjekts, der transzendentalen Einheit der Apperzeption, als der Quelle von der Einheit des Begriffs; bei Hegel, besonders in der *Wissenschaft der Logik*, ist es der Begriff selbst, der als grundlegend auftritt.<sup>3</sup>

Natürlich ist an beiden Philosophien „mehr“ dran, als die semantische These des Idealismus hergibt; Adorno versucht dieses „Mehr“ anzuzapfen, indem er die Kraft des Subjekts dazu benutzt, um den Schein von konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen, und zweitens, um den Begriff dazu zu benutzen, über den durch die semantische These des Idealismus gegebenen Begriff des Begriffs hinauszugelangen.

### 6.3 Identität: die Genealogie des Idealismus

Adorno vertritt die Auffassung, daß die semantische These des Idealismus zwar philosophisch falsch, aber historisch wahr ist: Sie ist die zugespitzteste Ausarbeitung der unreflektierten Rationalität der Gegenwart. Dieser Gedanke wirkt in zwei einander entgegengesetzte Richtungen. Wenn die semantische These des Idealismus philosophisch falsch ist, dann ver-

<sup>3</sup> Adorno greift nicht die explizite Art und Weise auf, in der Hegel die Begriffe an den Ichs ausrichtet, das heißt den Gedanken von gegenseitiger Anerkennung als einer Bewegung,

langt ihr Umkippen nach dem internen Aufweis, daß das Vorkommen von konstitutiver Subjektivität und kategorialer Synthesis als einer Bereitstellung der notwendigen Bedingungen für die Möglichkeit von Erfahrung falsch ist, da es die Zurückweisung und Unterdrückung der für sie notwendigen materialen Möglichkeitsbedingungen beinhaltet. Daher muß gezeigt werden, daß genau die Teile, die bei der Sicherstellung des „Ich denke“ und dem idealistischen Begriff des Begriffs überwunden und aufgehoben werden, die Teile, die im vollendeten Begriff verschwinden – Gefühl, Bild, Körper, Gegenstand, Sprache und Geschichte – nicht auf das Subjekt und den Begriff reduziert werden können, da sie eine Bedingung derselben sind. Zu zeigen, daß die begrifflichen Bedingungen für die Möglichkeit von Erfahrung von nicht anerkannten materialen Bedingungen ihrer Möglichkeit abhängen, ist die Methode der Metakritik, denn sie weitet die Methode der transzendentalen Reflexion – die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung aufzudecken – auf die Ergebnisse der transzendentalen Reflexion aus. Das ist der Kern von Adornos epistemologischem Argument in diesem Abschnitt. Ich werde weiter unten auf das Argument zurückkommen.

durch die Individuen aus ihrer Besonderheit in die Teilhabe an der Allgemeinheit gehoben werden. Brandom faßt dies folgendermaßen zusammen: „In der Anerkennung anderer setze ich tatsächlich eine Gemeinschaft ein – eine Art *allgemeines* Gemeinsames für jene anderen, und wenn alles gut läuft, auch für mich selbst. Wenn sie mich ihrerseits anerkennen, dann konstituieren sie mich als etwas mehr als bloß das Besondere, als das ich anfang – eine Art *Einzelnes* [Ich], die der *besondere* [Organismus] als Mitglied der Gemeinschaft ist, *so wie* diese von dem Allgemeinen charakterisiert wird“ (Brandom 2002, 218). Beziehungen der Anerkennung sind mehr oder minder syllogistisch, oder vielmehr verfolgt das syllogistische Denken einige der Weisen, in denen wir Besonderes in einzelne Tokens eines universalen Typs umwandeln. Obwohl die Begrifflichkeit von Herr und Knecht über Adornos gesamte Schriften verstreut ist, bekundet er nie besonderes Interesse für Hegels Anerkennungstheorie des Selbstbewußtseins. Dies ist zum Teil durch die Tatsache gerechtfertigt, daß – wie sogar Brandom auf S. 226 f. einräumt – in der *Logik* das intersubjektive Modell gegenüber einer Theorie des Begriffs zurückgeht, in der seine unterschiedlichen strukturellen Momente einfach und unmittelbar mit ihm *identifiziert* werden. Zum Beispiel sagt Hegel kurz vor dem Passus, den ich im Text zitiert habe: „Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtsein. Ich *habe* wohl Begriffe, d.h. bestimmte Begriffe; aber Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Dasein gekommen ist“ (Hegel 1981, 17). Zumindest in der *Logik* identifiziert Hegel das Selbstbewußtsein direkt mit *dem* Begriff (als dem System begrifflicher Artikulation). Und über Hegel hinausgehend nimmt Adorno mit hinreichender Plausibilität an, daß es für eine angemessene Entkräftung der semantischen These des Idealismus nicht einer intersubjektiven Korrektur hin zu individualistischen Vorstellungen von Subjektivität bedarf, sondern vielmehr der materialistisch/naturalistischen Revisionen hin zu begrifflicher Hegemonie, und somit einer erneuten Auseinandersetzung mit der Subjekt-Objekt-Beziehung.

Allerdings läßt die Metakritik am Idealismus die vernunftbedingte Autorität und somit die Kraft der semantischen These des Idealismus unerforscht und unerklärt. Nachdem Adorno behauptet hat, daß man über den „idealistischen Bannkreis“ nur dadurch hinausgelangen kann, daß man sein eigenes deduktives Verfahren gegen ihn nachvollzieht und so die Unwahrheit und den gespaltenen Charakter seiner mutmaßlichen Totalität demonstriert, bemerkt er: „Reine Identität ist das vom Subjekt Gesetzte, insofern von außen Herangebrachte“ (149). *Der idealistische Begriff des Begriffs* – die reine Identität –, der zur Reduktion des Objekts auf seinen Begriff führt, *verrät die Begrifflichkeit selbst*; daher muß jene Herleitung des idealistischen Begriffs letztendlich in etwas verankert werden, was selbst dem Begriff extern ist, etwas Äußeres. Kritik muß daher auch auf einem Wissen fußen, das ganz von außen kommt (183) (, wie auch auf einem Moment der Spontaneität). Über den gesamten Teil „Begriff und Kategorien“ finden sich verstreute genealogische Bemerkungen, die versuchen, die Kraft, die Autorität und den gesellschaftlichen Gehalt der semantischen These des Idealismus zu erklären. Genauer gesagt müssen Adornos genealogische Bemerkungen – in diesem Zusammenhang fungieren sie eher als Erinnerungshilfen denn als vollständige Erklärungen und Analysen<sup>4</sup> – zwei Dinge tun: Erstens müssen sie die semantische These des Idealismus entschlüsseln, um den sozio-historischen Gehalt der vermeintlich reinen philosophischen Begriffe zu enthüllen (und auf diese Weise mit dem Vorbild in Lukács’ „Antinomien“-Kapitel Schritt zu halten); zweitens müssen sie die scheinbare Notwendigkeit und Allgemeinheit der transzendentalen Einheit der Apperzeption erklären. Diese zwei Ebenen der Analyse sind gewöhnlich miteinander verwoben. Grob gesagt folgen Adornos genealogische Bemerkungen dem Vorgehen von Nietzsche und Marx.<sup>5</sup>

Ein Teil des relevanten, genealogischen Stoffs tritt in zwei aufeinander folgenden Abschnitten auf, nämlich in „Umwendung der subjektiven Reduktion“ und in „Zur Interpretation des Transzendentalen“ (178–182). Da die Überschrift des zweiten Abschnitts uns mitteilt, daß er das Trans-

4 In fast allen Fällen greift Adorno Thesen auf, die er und Max Horkheimer ausführlicher in der *Dialektik der Aufklärung* vorgestellt hatten, siehe Horkheimer und Adorno 1990.

5 Metakritik und Genealogie umfassen beide die Freilegung der notwendigen (sozialen, historischen und materialen) Bedingungen der Möglichkeit desjenigen, was als die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung geltend gemacht wird. Dies sorgt für die Kontinuität zwischen den philosophischen Praktiken von Hegel, Marx und Nietzsche. Ich setze voraus, daß die Genealogie, im Gegensatz zur Metakritik, den Ursprung von Einzeldingen (particular items) in scheinbar begrifflich unterschiedlichen Bereichen der Erfahrung ansiedelt (z.B. erkenntnistheoretische Begriffe in ökonomischen Praktiken).

zendentale entschlüsseln werde, wollen wir ihn uns zuerst vornehmen. Obwohl es verlockend ist, die transzendente Einheit der Apperzeption als eine Art Hybris zu betrachten, als einen wilden Akt narzißtischer Selbsterhöhung, liegt hinter ihm etwas Wirkliches, nämlich die Herrschaft, die sich vermittels des „Äquivalenzprinzips“ durchsetzt. Der Abstraktionsvorgang von empirischer Komplexität hin zu transzendentaler Identität, der Unterschied an sich zwischen dem transzendentalen und empirischen Subjekt gemäß Kant, oder zwischen empirischen Begriffen und transzendentalen Kategorien ist tatsächlich der Realität der vorhandenen Gesellschaft eingeschrieben. Adorno fährt fort: „Die Bestimmung des Transzendentalen als des Notwendigen, die zu Funktionalität und Allgemeinheit sich gesellt, spricht das Prinzip der Selbsterhaltung der Gattung aus. Abstraktion, ohne die es nicht abgeht; sie ist das Medium selbsterhaltender Vernunft“ (180).

In nur wenigen Sätzen bietet Adorno eine naturalisierte Genealogie der Vernunft sowie eine sozio-ökonomische Herleitung ihrer Allgemeinheit und Anwendung. Wir wollen all das der Reihe nach entfalten. Das Rätsel, welches Adorno zu entziffern sucht, betrifft die Frage, wie man, sogar prinzipiell, zu der Vorstellung gelangen kann, daß die Tätigkeiten eines nicht-empirischen Subjekts, eines Allgemeinen, das besondere Erfahrungen haben soll, wie man diesem Nichtseienden, das kaum mehr als eine Seifenblase ist (178), zusprechen kann, daß es für die Intelligibilität der Welt insgesamt zuständig sein kann. Welche Bedingungen bergen die Möglichkeit, daß etwas wie ein transzendentes Subjekt zum Fundament der Ordnung der Welt werden kann? In der Folge Alfred Sohn-Rethels lautet Adornos erste Hypothese, daß das transzendente Subjekt als Gesellschaft zu deuten sei, die sich ihrer selbst nicht bewußt ist, wobei das Faktum der Unbewußtheit durch die Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit zu erklären sei. Die für das Privileg der Freiheit notwendige Herrschaft wird zum Teil durch die vermeintliche Überlegenheit des Geistigen gegenüber dem Physischen gerechtfertigt (von der Philosophie der griechischen Antike und der christlichen Religion bis hin zum Kapitalisten, der gewillt ist, sein Geld aufs Spiel zu setzen, um einen Gewinn einzustreichen, der weit entfernt von dem Arbeiter liegt, der die Waren herstellt). Nur in einer Sklavenhaltergesellschaft (oder in einer Gesellschaft, die ähnlich hierarchisch strukturiert ist) kann die Trennung der Form vom Inhalt aufkommen, kann die Materie für formlos gehalten werden, kann es dahin kommen, daß die Gegenstände selbst als bloße Kopien von immateriellen Formen betrachtet werden und die Erkenntnis der Formen und Ideen für die höchste menschliche Leistung gehalten



wird. Hierarchie und Herrschaft helfen, das Privileg des Geistigen über das Materielle zu erklären. Sobald diese Privilegierung einmal als wahr gilt, können Ideen oder geistige Formen als die letzte Quelle für die Ordnung der Welt betrachtet werden, und die wirkliche produktive Tätigkeit menschlicher Arbeit, die wahrhaft für gesellschaftliche Reproduktion verantwortlich ist, kann aus dem Blickfeld geräumt werden. Dies ist die Weise, in der eine Gesellschaft sich ihrer selbst unbewußt werden kann.<sup>6</sup>

Nichtsdestoweniger muß man der idealistischen Vorstellung vom Geist als aktiv und gestaltend ebenso zugute halten, daß sie die Analogie zwischen geistiger Tätigkeit und gesellschaftlicher Arbeit gezogen hat, wie auch daß sie die Einsicht enthält, daß solche Arbeit gleichermaßen von Individuen wie von den Mitteln, die sie einsetzen, ausgeführt wird; dadurch hat der Idealismus das Muster enthüllt, wodurch die allgemeine Aktivität die einzelnen Handelnden absorbiert – in das transzendente Subjekt des Idealismus –, bis ihre konkreten, individuellen Ichs in jenen Prozessen aufgehen, deren Träger sie sind (199).

Die hypothetischen Bedingungen, unter denen sich die Trennung des Geistigen vom Handwerklichen, des Begrifflichen vom Materiellen erstmalig vollzieht, sind antik; ihre Verallgemeinerung ist modern. In zutiefst Lukácsscher Manier behauptet Adorno, daß das Wesen des transzendentalen Subjekts Funktionalität ist. Damit beabsichtigt Adorno den Gedanken zu entfalten, daß die transzendente Einheit der Apperzeption zugleich besonders ist, ein *Ich* denke, und allgemein, das heißt eine Synthesis der Mannigfaltigkeit in Übereinstimmung mit allgemeinen Regeln und Prinzipien. Wenn man es so ausdrückt, wird dadurch jedoch lediglich das Rätsel wiederholt gestellt, denn Descartes und Kant hielten das Postulat, daß im Zentrum der Subjektivität selbst etwas sei, was nicht subjektiv, sondern allgemein und objektiv ist, für eine Errungenschaft, eine philosophische Entdeckung. Allerdings möchte Adorno den Punkt betonen, daß dies nicht eine einzigartige Weise ist, das Besondere und das Allgemeine miteinander zu verbinden, denn gerade aufgrund seiner synthetisierenden

6 Dies ist eines der am wenigsten überzeugenden genealogischen Argumente bei Adorno. Aber es ist ein Argument, das auch nicht sehr überzeugend zu sein braucht, da es lediglich darum geht, daß wir philosophisch die Gültigkeit der Trennung des Geistigen vom Physischen in Zweifel ziehen, wobei das Geistige gegenüber dem Physischen als das Erste und Ursprüngliche wahrgenommen wird. Ich vermute, daß Adornos Genealogie Teil einer weitaus komplexeren Darstellung von geistigen Formen als den rationalisierten Abwandlungen früherer Götter und Gottheiten sein muß – was tatsächlich dem Gedankengang entspricht, der bruchstückhaft im ersten Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer und Adorno 1990) nachgezeichnet wird.

Aktivitäten *verschwindet* hier das Individuum hinter dem, was hervorgebracht wird, und läßt als Resultat nur das vollständig öffentliche, teilbare, objektive Urteil zurück. Von der Besonderheit des Subjekts, von seiner oder ihrer Handarbeit oder Persönlichkeit, schimmert am fertigen Produkt nichts hindurch. Deshalb fragt Adorno: Was für eine Lebensform ist es, die Subjektivität als etwas entwerfen konnte, das hinter der teilbaren Allgemeinheit seiner Tätigkeiten verschwindet? Seine Antwort lautet, daß eine Gesellschaft, in der die individuellen Tätigkeiten vollständig unter allgemeine Formen subsumiert werden, ein Gesellschaft ist, in der alle Arbeit *unmittelbar* gesellschaftliche Arbeit ist, und daher eine Gesellschaft, in der die gesamte Produktion dem Tausch dient. In dieser Hinsicht ist dann die transzendente Subjektivität eine Darstellung des Subjekts als einer Komponente eines funktionalen Ganzen, beziehungsweise die Idee der transzendentalen Subjektivität hat die ihr eigene Plausibilität nur in einer Welt, in der die Beziehung zwischen Individuum und Welt im Großen und Ganzen einen deutlich funktionalen Charakter erlangt hat. Die *Allgemeinheit* des transzendentalen Subjekts läßt sich am besten als funktionaler Zusammenhang einer Gesellschaft denken, als ein Ganzes, das aus individuellen Spontanitäten hervorgeht, sie entgrenzt und überschreitet.

Wann immer Adorno auf diese Weise über Allgemeinheit nachdenkt, hat er die Grundlagen der Warenproduktion im Sinn, bei der Teile zum Zweck des Tausches hergestellt werden, und das heißt eine Situation, in der der Tauschwert gegenüber dem Gebrauchswert dominiert. Was also Adorno mit der Allgemeinheit eines funktionalen Ganzen meint, ist eine Gesellschaft, die Waren herstellt. Was die transzendente Einheit der Apperzeption im Denken leistet, das erfordert das Tauschprinzip in der Praxis dadurch, daß es die Arbeit auf den abstrakten allgemeinen Begriff der durchschnittlichen Arbeitszeit reduziert. Tausch, sagt Adorno, ist das gesellschaftliche Modell vom Identifikationsprinzip, und ohne dieses Prinzip gäbe es keinen Tausch (149). Selbst bei den einfachsten Tauschhandlungen, sagen wir dem Tausch von wertlosen Schmuckstücken gegen ein Stück Land, werden vollkommen ungleiche Dinge miteinander gleichgesetzt, gleich gemacht, und als (im Preis oder Wert) das Gleiche dargestellt; die spezifischen Eigenschaften der getauschten Teile sowie der Personen, die den Tausch vollziehen, verschwinden allesamt hinter der Gleichmachung des Ungleichen, die den Tausch tatsächlich ermöglicht. Der Mechanismus der Gleichsetzung im Tausch dringt in die gesellschaftliche Arbeit ein, wenn alle Teile um des Tausches willen hergestellt werden und Arbeitskraft selbst zur Ware wird, nämlich der

Arbeitszeit, die ebenfalls den Bedingungen des Marktes unterliegt. Die Verbreitung des Tauschprinzips, erklärt Adorno, legt der ganzen Welt die Forderung nach Identität, nach Totalität auf. Also ist der gesellschaftliche Gehalt der transzendentalen Einheit der Apperzeption gesellschaftliche Arbeit, ihr Wesen ist der funktionale Zusammenhang einer Gesellschaft, die sich um unmittelbare gesellschaftliche Arbeit herum gruppiert, und ihre Allgemeinheit überlappt sich mit dem Tauschprinzip, welches die Warenproduktion reguliert. Es lohnt sich, an dieser Stelle daran zu erinnern, daß die Beherrschung der Menschheit durch das Tauschprinzip für Adorno wahrscheinlich die tiefste Quelle von unnötigem gesellschaftlichen Leid und Unfreiheit ist.

Weder Funktionalität noch Allgemeinheit reichen aus, um das Transzendente als das Notwendige zu erklären. Was ist es, das die Kategorien von Substanz und Kausalität, die Strukturen von meßbarem Raum und Zeit notwendig macht? In Anlehnung an Nietzsche führt Adorno aus, daß wenn man Gegenstände dahingehend betrachtet, daß sie über feste kausale Eigenschaften unabhängig von ihren wechselnden Erscheinungen verfügen, so daß wir fähig sind, um willen zugrunde liegender Kausalkräfte von den sinnlichen Erscheinungen zu abstrahieren, dies eine Weise ist, Gegenstände in Hinblick auf unsere Bedürfnisse zu betrachten. Einen Gegenstand „um willen von“ ... (Nahrungsaufnahme, Unterkunft, Töten, Anpflanzen, ein Boot bauen, ein Haus errichten, sich warm halten etc.) als gut zu betrachten, heißt ihn unter dem Blickwinkel dessen zu betrachten, welche Funktionen er erfüllt, anstatt zu fragen, was er ist. Da es für die Selbsterhaltung notwendig ist, Objekte in Hinblick auf ihren funktionalen Wert zu betrachten, basiert die Notwendigkeit der Kategorien in der funktionalen Betrachtung auf dem Drang nach Selbsterhaltung. Der versteckte Boden für das transendentale „notwendig für die Möglichkeit von Erfahrung“ liegt in dem „ist notwendig für die Möglichkeit der Selbsterhaltung“. In diesem Sinne betrachtet Adorno diese Kategorien als instrumentell: Es gibt sie, um die Natur beherrschen zu können, wobei die Vorherrschaft über die Natur eine ausgefeilte Weise ist, die Natur aus der Perspektive der Befriedigung unserer Überlebensbedürfnisse zu betrachten. Weil der Trieb zur Selbsterhaltung derjenige Impetus ist, der diesen Kategorien zugrunde liegt, betrachten diese Kategorien die Welt aus unserer subjektiven Perspektive, das heißt aus der Perspektive der Bedürfnisse und Wünsche unserer Gattung. Kants transzendente Kategorien sind ein vergeistigter Auswuchs des Selbsterhaltungstriebes; die Beherrschung der Natur um willen menschlicher Zwecke ist daher letztendlich eine bloß natürliche Beziehung: „In der geistigen Allmacht des [transzen-

dentalen – J. B.] Subjekts hat seine reale Ohnmacht [bevor es die Natur bedroht – J. B.] ihr Echo“ (181). Indem wir uns durch diese Kategorien definieren, schließen wir uns tatsächlich innerhalb des Mechanismus unseres Überlebens ein (so wie das Nashorn, anthropomorph gesehen, verzweifelt zu versuchen scheint, den schützenden Panzer loszuwerden, der es einschließt). Man könnte diese Einschließung als eine kategoriale Spielart von Hegels Lehre über Herr und Knecht halten: Die Ausübung transzendentaler Herrschaft macht das Subjekt zu einem Teil von dem, das es zu beherrschen glaubt.

Obwohl er nirgendwo erläutert, wie die beiden Hälften seiner Geschichte zusammenpassen, nehme ich an, daß Adorno glaubt, die naturalistische Erklärung der Herausbildung der instrumentellen Vernunft als einem Mittel der Selbsterhaltung bilde die tiefste Schicht ihres Fortbestehens, da die abstrahierenden Mechanismen der Zweckmäßigkeit gemäß ihren eigenen Maßstäben notwendig und daher rational sind. Die Irrationalität der instrumentellen Vernunft liegt in ihrer Exklusivität, ihrem Vertreiben anderer Formen von Rationalität und daher dem Vertreiben anderer Formen, durch die Subjekte epistemologisch auf Objekte bezogen sein können. Auf diese Weise wird die instrumentelle Vernunft für die Vernunft an sich konstitutiv, und deshalb erlangt sie den Status des „Transzendentalen“. Die Exklusivität und Vorherrschaft der instrumentellen Vernunft hängt von ihrer Allgemeinheit ab, die sie wiederum dadurch erhält, daß sie das Subjekt für die funktionale Totalität einer warenproduzierenden Gesellschaft aufbereitet. Instrumentelle Vernunft *wird* irrational, wenn sie auf gesellschaftlichem Sektor dominant wird und geistig die Vorherrschaft übernimmt. Das Scharnier zwischen den beiden Seiten der Geschichte, den Abstraktionen der instrumentellen Vernunft von sinnlicher Partikularität und der Herrschaft über den Gebrauchswert durch den Tauschwert, ist die Abstraktion selbst. Abstraktion ist das Wesen des Subjekts (182).

## 6.4 Dialektik

Die semantische These des Idealismus, die These, welche die Philosophien von Kant und Hegel miteinander verbindet, weist die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung – Materie, Leben und Geschichte – zurück; indem sie jene Bedingungen der Erfahrung aufdecken, die gleichermaßen die Bedingungen für das Aufkommen der semantischen These selbst umfassen, nähern sich Genealogie und Metakritik der

Transzendentalphilosophie an. Allerdings beschwört die Genealogie eine die Philosophie bedingende Exteriorität, und die Metakritik verlangt nach Anerkennung der Tatsache, daß der Begriff seine Abhängigkeit vom Objekt und der Erfahrung (das heißt, Erfahrung als Erfahrung *von* einem Objekt) unterdrückt, was beides ein Moment *konstitutiver Kontingenz* in der Begegnung des Subjekts mit der Welt zur Folge hat; aus diesem Grund ist Adornos Praxis keine Transzendentalphilosophie. Was an Adornos Denken zwingend oder systematisch ist, wird von der Totalität bestimmt, die es bekämpft. Eine elegante Formulierung für das anti-transzendente Ideal, welches Adornos Bestätigung von konstitutiver Kontingenz nach sich zieht, lautet: „Kein Ursprung außer im Leben des Ephemeren“ (158). Genealogie heißt diejenige philosophische Praxis, die eine scheinbare Notwendigkeit in geschichtliche Kontingenz umwandelt; eine Lebensform, die auf dem Leben des Ephemeren aufbaut, ist eine Idee von Utopie. Das ist eine Weise, in der eine mimetische Beziehung zwischen philosophischer Methode und gesellschaftlicher Form existiert.

Um es noch einmal zu sagen: Die Genealogie der semantischen These des Idealismus soll demonstrieren, daß deren scheinbar tadellose logische Kraft tatsächlich von woanders her geliehen ist, nämlich zum einen von der Naturgeschichte der Gattung, zum anderen von der Vormacht des Tauschwertes in kapitalistischen Wirtschaftssystemen. Während die unmittelbare Konsequenz dieser Entlehnung darin liegt, den täuschenden Charakter der logischen Kraft des Idealismus aufzuzeigen, so folgt aus ihr ebenfalls, daß der idealistische Begriff des Begriffs das Wesen des Begriffs verfälscht: das Begriffliche verfügt nicht intrinsisch über die bestimmenden Merkmale des Identitätsdenkens. Da Kant und Hegel Philosophen des Begriffs sind, nimmt Adorno folgendes an: Löst man ihre Philosophien des Begriffs von ihrer Verbindung zum Identitätsdenken, dann öffnen sie sich gegenüber der Möglichkeit, daß am Wesen des Begriffs mehr ist, als dessen ideologisches Selbstverständnis vorschreibt. In Hegels Philosophie ist das „Mehr“ die dialektische Erfahrung selbst; in Kants Philosophie ist das „Mehr“ die Abhängigkeit des Subjekts vom Gegenstand des Urteils, und deshalb die Vorrangstellung des Gegenstandes. Indem Adorno dieses „Mehr“ aufspürt, nimmt er an, daß sich hinter der idealistischen Fassade eine materialistische Wahrheit verbirgt. Dies ist der Grund, weshalb Adornos Lektüren von Kant und Hegel so zweideutig sind: Ihre Philosophien sind einerseits in der gemeinsamen Anhängerschaft an die semantische These des Idealismus die vollständigste Ausstellung des Identitätsdenkens, andererseits wird in ihrer Anhängerschaft an die Erfahrung von Widerspruch (bei Hegel) und der Abhängigkeit des urteilen-

den Subjekts vom Gegenstand des Urteils (bei Kant) eine Öffnung gegenüber einer spezifisch modernen, materialistischen Philosophie herstellt.

Wenn die Kraft der Identität von einem Außen kommt, dann ist die Dialektik selbst nicht an den Drang nach Identität gebunden.<sup>7</sup> Obwohl es einen gegenteiligen Anschein hat, der vor allem durch den Begriff der „Synthesis“ (wie in der Dialektik von These, Antithese und Synthese) nahegelegt wird, befolgt Hegels tatsächliche Praxis eher die Anforderung zu analysieren statt zu synthetisieren. In der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* skizzierte Hegel eine Methode, durch die der phänomenologische Ermittler passiv die Bewegung eines Begriffs beobachten würde. Hegels Vorgehen war von der allgemeinen Annahme geleitet, daß ein begründender, identitärer Begriff in seinem tatsächlichen Gebrauch mit seinen eigenen normativen Voraussetzungen in Konflikt geraten würde. So zum Beispiel wendet sich der Anspruch der „sinnlichen Gewißheit“, der besagt, daß die Erkenntnis von Objekten vermittels einer unmittelbaren, sinnlichen Wahrnehmung besteht, die idealerweise sowohl vollständig als auch unbedingt wäre, praktisch in sein Gegenteil: Ohne die Vermittlung des Begriffs wird die Behauptung, man habe unmittelbar von nur „diesem da“ Bewußtsein absolut leer, da sie sich auf jedes mögliche „Dieses da“ bezieht, was zu sagen heißt, auf das Allgemeine; denn es gibt keinen Weg, um tatsächlich ein „Dies da“ von einem anderen zu unterscheiden. Daher setzt die statische Seite des Begriffs (seine normativen Annahmen) seine dynamische Seite frei, das heißt jene Bewegung, die das Scheitern seiner zu verwirklichenden statischen Seite in Gang bringt. Also ist es gerade der Zwang, Identität zu erreichen, wie von der Idee der „sinnlichen Gewißheit“ als einer epistemologischen Orientierung festgesetzt – was der Deutung des Identitätsdenkens von der normativen Komponente eines Begriffs selbst entspricht –, der Identität auflöst: Der Versuch, sinnliche Gewißheit wahr zu machen, ist das, was sie als unwahr erweist. Hegel unterstreicht die Negativität, die diese Prozedur beinhaltet, wenn er sie als einen Weg des Zweifels, oder besser noch: einen „Weg der Verzweiflung“, bezeichnet (Hegel 1970, 72). Bis kurz vor ihrem Schluß bleibt Hegels Dialektik der Macht der Negativität treu.

Adorno hält diese Emphase aufrecht; er stellt die Standardauslegung auf den Kopf und behauptet, daß Dialektik objektiv bedeute, den Zwang zur Identifizierung, den Identitätszwang (159), zu brechen. Dieser Bruch

7 Zur systematischen Abkoppelung der Hegelschen Dialektik vom Identitätsdenken siehe Adorno 1970.

bewirkt die semantische These selbst: Wenn ein Begriff in Bewegung gerät, weil er darin scheitert, mit seinem Gegenstand eins zu sein – zum Beispiel scheitern die Normen der sinnlichen Gewißheit darin, die Erfahrung von sinnlicher Bewußtheit auszuschöpfen, oder meine soziale Rolle als Arbeiter scheitert darin, das auszuschöpfen, was ich wahrhaft als mein eigenes kenne (155) – dann verliert der Begriff seine gesetzgebende Autorität. Indem der Begriff in Bewegung gerät, ist er nicht bloß er selbst; er wird nun in Bezogenheit auf ein Anderes, welches er nicht absorbieren kann, anerkannt. Dialektik ist dann ein Modus, durch den die Anerkennung vollzogen wird, daß ein Begriff sich durch das bestimmt, was außer ihm ist. Aber wenn er sich von außen bestimmt, dann ist ein Begriff, wie er selbst ist, gar nicht nur er selbst.

Um diesen Punkt zu veranschaulichen, ruft uns Adorno die erste Trias in Hegels *Logik* in Erinnerung, wo ungeachtet der Tatsache, daß Sein und Nichts absolut gegensätzliche Bedeutungen tragen, sie für sich genommen nicht voneinander unterschieden werden können: gerade ihre Expansivität, ihr Mangel an einem Außen hat zur Folge, daß jedes die äußerste Abwesenheit von Bestimmtheit ist. Was ohne Bestimmtheit ist, kann nicht mit Sicherheit als ein von etwas anderem Unterschiedliches identifiziert werden; daher sind reines Sein und reines Nichts dasselbe. Wenn sogar das reine Sein an sich nicht auf bestimmbare Weise mit sich selbst identisch sein kann, weil es nicht von etwas anderem unterschieden werden kann, dann bedeutet dies doch, daß überhaupt die Idee von reiner Selbstidentität ( $A=A$ ) bloß ein formales Prinzip ist. Die sie identifizierende Synthesis ist es, durch die Sein und Nichts in die Lage versetzt werden, nichtidentisch zu werden beziehungsweise füreinander zu Gegensätzen zu werden; die Synthesis ist, um es noch einmal zu sagen, die treibende Kraft von Gegensätzlichkeit, statt einer Instanz, die Identität setzt. Adorno fährt fort: „Daraus wächst der Behauptung ihrer Identität jene Unruhe zu, die Hegel Werden nennt: sie erzittert in sich“ (160). Da das Sein und das Nichts für sich genommen statisch sind, setzt Hegels *Logik* in Wahrheit mit dem Werden ein, mit dem Erzittern des Begriffs in sich, was ein Zeugnis dessen ist, inwiefern das einem Begriff Äußerliche, zugleich in ihm liegt.

Auf etwas unbeholfene Art und Weise bezeichnet Adorno die Unvereinbarkeit zwischen der normativen Forderung eines Begriffs und dessen Scheitern, in seinem Gegenstand verwirklicht zu werden, als einen *Widerspruch*. Im allgemeinen herrscht die Auffassung vor, daß Widersprüche zwischen Sätzen auftreten (zum Beispiel, wenn man über einen Gegenstand zu ein und demselben Zeitpunkt sowohl „F ist G“ als auch „F ist

nicht-G“ sagt), und wir indessen denken, daß scheiternde Übereinstimmung zwischen einer Aussage und der Welt dasjenige ist, was eine Aussage falsch macht. Weil jedoch unser einziger Zugang zu den Dingen in den begrifflichen Erfahrungen liegt, die wir von ihnen in Urteilen machen, verleiht Adorno – auf zutiefst idealistische Weise – die Frage der empirischen Übereinstimmung ganz der logischen Beziehung zwischen den Aussagen untereinander ein. Widersprüchlichkeit ist eine Reflexionskategorie, die im Denken die Konfrontation von Begriff und Sache involviert. Das ist Hegel pur, insofern als es eine Trennung von logischer Form und materialem Gehalt von sich weist. Aus diesem Zusammenfallen von Methode (Logik) und Inhalt folgt, daß *der Widerspruch dasjenige enthüllt, was an der Sache selbst unversöhnt ist*. Die Sache sperrt sich gegen „ihre ... einstimmige ... Deutung“ (148), die das Identitätsdenken ihr aufzuerlegen sucht; daher ist es die Sache, ihre Widerspenstigkeit, und nicht der Antrieb des Denkens, die Regeln der formalen Logik, was uns zur Dialektik führt. Aber damit dies geschehen kann, muß das Denken sich gegen den Sirengesang der Identität sperren, und sich dagegen sperren, daß der Begriff sich der Sache auferlegt. Dialektische Erkenntnis beinhaltet daher die Abstimmung des Gedankens an die Sache; das heißt, sie geht der Inadäquanz von Gedanke und Sache nach, um „sie an der Sache zu erfahren“ (156).

Grob gesagt kommt die Erfahrung des Widerspruchs zwischen Begriff und Gegenstand am Gegenstand der Entdeckung gleich, daß es die Möglichkeit einer Differenz am Gegenstand gibt, die in seinem vergegenständlichten Begriff überdeckt wird; der Begriff ist es, der den Gegenstand jenes Potentials beraubt, welches in der Erfahrung von Widersprüchlichkeit festgehalten wird. Genauer gesagt ist die „Sache“, mit der Adorno sich befaßt, all jenes, womit er sich im Rest des Buches befaßt: Freiheit, kollektive Geschichte und Metaphysik (die Erfahrung desjenigen, was über die gegenwärtige Welt „hinausgeht“); in jedem einzelnen Fall wird Adorno demonstrieren, wie die Erfahrung dem Begriff, der sie erfaßt, widerspricht – zum Beispiel wie die Erfahrung von Freiheit unbedingt auf körperliche Erfahrung bezugnehmen muß, was im Widerspruch zum Postulat des Idealismus steht, demzufolge Freiheit rein ideell und noumenal ist. Indem wir den Überschuß der Sache über ihren jeweiligen Begriff aufspüren, entdecken wir ebenfalls, wie die idealistischen Begriffe zu der Welt, aus der sie stammen, passen, wodurch wir zeigen, wie verzerrt jene Welt ist; die Aporie des philosophischen Freiheitsbegriffs – wie etwas rein Geistiges in eine vollständig materielle Welt eindringen kann – enthüllt die verzerrte Gestalt der Freiheit in der Welt; wie der notwendige Glaube



an Freiheit nach innen getrieben und von der Feindseligkeit der verwalteten Gesellschaft zu etwas rein Subjektivem, Noumenalen, gemacht wird.

Adornos Auffassung von Dialektik schweißt philosophische und soziologische Elemente zusammen. Was die Dialektik ins Spiel bringt und sie zu der Reflexionsform macht, welche der gegenwärtigen Geschichte angemessenen ist, ist nichts anders das Verlangen nach Identität, das sowohl logisch (die semantische These des Idealismus) als auch praktisch (die Dominanz des die kapitalistische Produktion beherrschenden Tauschwertes) zum rationalen Horizont der Reflexion geworden ist. Ohne die Allgemeinheit des Verlangens nach Identität wäre das Vergleichen von Gedanke und Sache, von Begriff und Objekt, nicht der *systematische* Schlüssel zur Enthüllung eines philosophischen Denkens jenseits des Idealismus. Dialektisches Denken, das die reflektierende Erfahrung auf die *Kraft* des Widerspruchs zwischen Begriff und Objekt in einer verdinglichten sozialen Welt ist, ist geworden, und wird deshalb vergehen, wenn die antagonistische Gesellschaft vergeht (145). Umgekehrt ist Dialektik geschichtlich greifbar; als Impuls, über den gegebenen Verblendungszusammenhang hinauszugelangen, ist dialektische Vernunft an jenen Zusammenhang gebunden. Dies ist der Grund für Adornos Behauptung, daß Dialektik die kritische Reflexion auf den Zusammenhang ist, der sie hervorbringt. Aber weil sie sich ihrer selbst bewußt, kontextgebunden ist, weil sie sich selbst zu überwinden sucht, dadurch daß sie den Zusammenhang überwindet, der sie erzwingt – deshalb ist solche Dialektik negativ. Dies ist die logische Kraft des Titels des Buchs. So wie Adorno sie konzipiert, ist Dialektik eine Form des Denkens, die die zwingende Macht der Vernunft, die Kraft des Nicht-Widersprüchlichen, gegen die zwingende Macht des Denkens anwendet, um den Dingen eine Chance zu geben.

Dadurch, daß er Dialektik zu etwas Partikularem (gebunden an den Verblendungszusammenhang) und zu etwas Negativem macht (den Versuch, durch die Flucht vor jenem Zusammenhang, sich selbst zu überwinden), wendet sich Adornos Dialektikbegriff von Hegels Begriff ab. Negative Dialektik mißtraut jeglicher Identität. Identitätsdenken entspricht dem Wunschbild, dem Ideal oder auch der Wunscherfüllung der traditionellen Philosophie, nämlich der apriorischen Struktur der Transzendentalphilosophie und der archaischen Spätform von Heideggers Ontologie. Dialektik ist eine materialistische Logik der Auflösung, insofern als sie die objektivierte Gestalt der Begriffe, die diese Identitätssysteme leiten, aufzulösen, zu analysieren, zu brechen und zu sprengen sucht. Es handelt sich bei ihr um eine nicht zielgerichtete Leistung, weil die Dialektik über

keinen eigenen positiven Gehalt verfügt, den sie an Stelle dessen, was sie auflöst, setzen könnte. Während es der negativen Dialektik an einem affirmativen Gehalt, an einem versöhnenden Begriff, mangelt, besitzt sie durchaus eine Orientierung: Weil die dialektische Vernunft den Zusammenhang, der sie erforderlich macht, zu transzendieren sucht, muß sie „ohne Opfer und Rache“ vorgehen (145), das heißt, ohne das Subjekt einem idealisierten, begrifflich postulierten Zweck zu opfern, der auf immer jenseits des Subjekts liegt, und auch ohne auf rächende Weise das Objekt dem Subjekt einzuverleiben und dessen Anderssein zu leugnen. Diese Anforderungen enthüllen negativ den anthropologischen Gehalt des Identitätsdenkens: Das Subjekt wird fortdauernd dem einheitlichen Begriff geopfert, dadurch, daß das Objekt rächend auf das Subjekt reduziert wird; in der rächenden Reduzierung des Objekts opfert sich das Subjekt selbst – dies ist kurz gefaßt das, was Adorno mit dem Gedanken der *Dialektik der Aufklärung* im Sinn hatte.

Wenn wir uns diese Konzeption einer negativen Dialektik klar vor Augen halten, können wir nun Adornos Kritik an Hegel noch einmal zügig durchgehen. Hegels Begriff der Negation nähert sich einem materialistischen an, indem er anerkennt, daß Begriffe im Zusammenspiel mit dem gebildet werden, was in Bezug auf sie nichtidentisch ist (was negativ ist). Aber so wie Hegel diese Anerkennung handhabte, wurde jenes konstitutive Außen abermals zu einem Innen. Das ist der Gedanke, daß die Negation einer Negation selbst positiv ist. Adorno bezeichnete diesen Gedanken als „die Quintessenz des Identifizierens“ (161); da ansonsten im diskursiven Denken nichts Vergleichbares zu finden ist, ist die Annahme plausibel, daß Hegel ihn aus der Mathematik übernommen hat, wo die Multiplikation eines Minus mit einem anderen Minus ein Plus ergibt. Aber damit ist bloß gesagt, daß der Gedanke, daß die Negation einer Negation positiv ist, eher zum klassisch deduktiven Denken gehört als zur dialektischen Vernunft. Es ist vielleicht zu streng, wenn man die These auf diese Weise ausdrückt, denn was Hegel mit seiner Lehre beabsichtigte, war, daß die Ergebnisse von Negationen bestimmt und nicht leer seien. Aber zudem wollte er noch etwas mehr, nämlich, daß *endlich* das negative Außen, gerade weil es das begriffliche Innen prägte, mit jenem Innen eins sein sollte, das gleiche sein wie es: Identität in der Differenz. Dies ist es – eine Spielart der semantischen These des Idealismus selbst – wogegen sich Adorno vor allem wendet, weil es auf nichts weiter als das sich selbst denkende Denken hinausläuft und auf diese Weise einmal mehr den Gegenstand vergißt. Kurz, Hegel macht die äußeren erfahrbaren *Ereignisse*, die für das Innere der Begriffe prägend sind, zu einer *Wahrheit* über

Begriffe – nämlich, daß es zum Wesen der Begriffe gehört, daß Ereignisse für ihren Gehalt prägend sind –, indem er vom Beispiel zur Kategorie übergeht, vom besonderen Ereignis zur Kategorie der Besonderheit, und so die Tatsache in einen Begriff umwandelt (175). Der gleiche Mechanismus des begrifflichen Aufstiegs aus der sinnlichen Besonderheit zur begrifflichen Allgemeinheit, welcher dem Mechanismus der Naturwissenschaft entspricht, ist im Falle von Hegels eigener logischer Praxis wirksam. Das macht den Trick erkennbar, der hier am Werke ist: Die Notwendigkeit der *Kategorie* der Besonderheit bestätigt nicht von sich aus die prägende Rolle, die irgendeine besondere Sache oder Erfahrung bei irgendeinem tatsächlichen Begriff spielt. Auf diese Weise nickt die Philosophie der Geschichte zu, während sie vor ihr flieht.

### 6.5 Abhängigkeit: Von Subjekt und Objekt

Während die tatsächliche Praxis der negativen Dialektik meistens so vorgeht, daß ein verdinglichter philosophischer Begriff durch Widerspruchlichkeit in Bewegung gesetzt wird und dadurch Hegels idealistische Dialektik in eine materialistische transformiert wird, ist auf formaler Ebene die Kritik an der semantischen These des Idealismus lebendiger und zwingender, wenn sie sich mit der transzendentalen Subjektivität auseinandersetzt. Weil das Identitätsprinzip weder der Subjektivität noch dem Begrifflichen innewohnt, sondern etwas Äußeres ist, muß, wie wir oben gesehen haben, ein Teil der Kritik an konstitutiver Subjektivität selbst äußerlich sein: die Metakritik oder Genealogie der transzendentalen Subjektivität. Aber diese externe Kritik übergeht die wesentlichen Annahmen von Kants Vorstellung von Subjektivität, nämlich die Weise, in der sie die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt konzipiert.

Obgleich Adorno dies nirgendwo sagt, ist es natürlich anzunehmen, daß der übergreifende Gestus seiner Kritik an der transzendentalen Subjektivität dem Pfad folgt, den Kant in seiner eigenen „Widerlegung des Idealismus“ (Kant 1968b, 190 ff. [B 274 ff.]) eingeschlagen hatte.<sup>8</sup> Zur Abgrenzung seines transzendentalen Idealismus vom materialen Idealis-

<sup>8</sup> Auch ist anzunehmen, daß Hegels Dialektik von Herr und Knecht, das heißt sein Aufweis, wie die erwünschte Unabhängigkeit des Selbstbewußtseins (= der transzendentalen Subjektivität) zur absoluten Abhängigkeit von einem anderen Selbstbewußtsein wird, Fichte folgt, indem die Lehre von der Widerlegung des Idealismus auf die Beziehung der Subjekte untereinander angewendet wird.

mus von Descartes und Berkeley, die das Dasein der Gegenstände im äußeren Raum entweder für problematisch (Descartes) oder dogmatisch (Berkeley) halten, stellt Kant dort die Behauptung auf, daß wir wirkliche „Erfahrung“ und nicht bloß die „Einbildung“ von äußeren Dingen haben müssen. Kurz, Kant behauptet, daß ich mir meines Daseins in der Zeit bewußt bin. Aber zeitlicher Wechsel kann nur registriert und somit bestimmt werden, wenn er sich vor dem Hintergrund des Unveränderlichen, Beharrlichen vollzieht. Vorausgesetzt geistige Erfahrung ist immer zeitlich, dann kann das Beharrliche nicht etwas in mir sein. Um Bewußtsein vom Beharrlichen zu haben, benötige ich die Wahrnehmung eines Dings außer mir und nicht bloß die Vorstellung eines Dings. Um also überhaupt Selbstbewußtsein zu haben, muß ich wirkliche Dinge außer mir bewußt wahrnehmen; mein Innenleben, meine Subjektivität selbst, ist durch das vermittelt, was außer mir liegt. Die übergreifende Lehre aus Kants Widerlegung des Idealismus lautet nun, daß wenn das Subjekt vom Objekt *abhängt*, das Objekt dann nicht auf das Subjekt reduziert werden kann, ohne die Abhängigkeit auszulöschen, die das Subjekt braucht. Mit dem Beharren auf der These, daß es zwar wahr ist, daß es nichts außer uns gibt, dessen wir uns bewußt sind und das nicht begrifflich vermittelt ist, aber die Vermittlung sich nichtsdestoweniger auf irgendein Vermitteltes beziehen muß (173), sagt Adorno, daß begriffliche Vermittlung von genau der Sache abhängt, die sie vermittelt. Und während der Beweis der Abhängigkeit vom Objekt nicht an sich den Primat des Objekts gegenüber dem Subjekt beweist, setzt das die Gedankenkette in Gang, die dies tun wird.

Indem er versucht, die Abhängigkeit des Subjekts vom Objekt zu zeigen und dadurch die Unabhängigkeit des Objekts vom Subjekt, beabsichtigt Adorno nicht nur die Auflösung der konstitutiven Subjektivität, sondern eine Neuausrichtung der Philosophie im allgemeinen. Die Epistemologie, so wie sie sich mit Descartes herausbildete, wurde zur letzten Offenbarung der „Ersten Philosophie“, jener Form von Philosophie, in der ein einzelner Bereich gegenüber allen anderen Bereichen privilegiert ist. Klassischerweise war die Privilegierung ontologisch: Das Erste war das am meisten Wirkliche (Ideen, Substanz, Gott). Als die Epistemologie zur Ersten Philosophie wurde, war in ihr von Anfang an die Reduktion des Objekts auf das Subjekt angelegt, die eine Folge von Kants kopernikanischer Wende war: zu zeigen, daß „die Gegenstände ... sich nach unserem Erkenntnis richten [müssen]“ (Kant 1968b, 12 [B xvi]). In diesem Licht wird die semantische These des Idealismus durch die Gleichsetzung von Subjektivität, Einheit und Begriff zur Vollendung des Programms der Epistemologie als Erster Philosophie. Im Nachweis der Abhängigkeit des

Subjekts vom Objekt, und damit dem Nachweis ihrer „Gleichheit“, will Adorno der Ersten Philosophie im allgemeinen ein Ende setzen.

Dies ist der zentrale Gedankengang im dritten Absatz des zweiten Teils, „Guckkastenmetaphysik“. Adorno beginnt mit nur dieser kleinen Änderung des Blickwinkels, die seinem Schreiben ihre Schärfe verleiht, indem er uns in Erinnerung ruft, daß immer dort, wo es ein absolut Erstes gibt, auch notwendigerweise von etwas Sekundärem die Rede sein wird, von etwas Untergeordneten, etwas ihm Heterogenen. Erste Philosophie erzwingt Hierarchie, Beherrschung und Dualismus. Das Erste bei Kant ist die synthetische Einheit der Apperzeption; es beinhaltet die Investierung von Subjektivität in „qualitätslose Mannigfaltigkeit“ (142). Dies ist eine eigenartige Formulierung. Adornos Gedanke hier lautet: Wenn die notwendige Bedingung für kognitives Bewußtsein von einer Anschauung die ist, daß letztere unter einen Begriff subsumiert wird, dann kann eine Anschauung nur so viel epistemischen oder semantischen Gehalt haben, wie der Begriff ihr verleiht. Gegenstände sind bloß der Widerpart der Begriffe, die ihnen Sinn verleihen. Die Gegenstände sind der Schatten der Begriffe, unter die sie fallen. Daher ist die Synthesis der Begriffe die Weise, in der die Subjektivität ihr epistemisches Verlangen befriedigt. In diesem Sinne ist die sinnliche Mannigfaltigkeit für die Subjektivität nur der *Anlaß*, sich selbst zu verwirklichen. Daraus folgt, daß aus der Perspektive der synthetischen Einheit der Apperzeption die Mannigfaltigkeit eigentlich genauso gut qualitätslos sein könnte.

Allerdings entspricht das qualitätslose Sein der *Vorstellung* der konstitutiven Subjektivität über die Mannigfaltigkeit, aber es kann nicht deren Wirklichkeit sein. Adorno bekräftigt diesen Gedanken in zweifacher Hinsicht: Erstens, egal wie spontan die Akte der Synthesis sind, Urteile müssen sich einem Moment, das sie selbst nicht sind, *anpassen*, das heißt, sie müssen, auf irgendeiner Ebene, auf das Erscheinende, wenn es erscheint, *reagieren*; und zweitens können wir nur das synthetisieren, was uns dies *erlaubt* und von sich aus nach Synthesis verlangt. Dies sind beides Formen von Abhängigkeit: Im ersten Fall betont Adorno, inwiefern das Moment epistemischer Passivität nicht bloß eine Frage der Rezeptivität ist, sondern des Anpassens, des Einstimmens, der Aufmerksamkeit, des von der Umgebung Geführt- und Umworbenwerdens, andernfalls wäre das Wissen gegenüber dem Gegebenen indifferent. Im zweiten Fall plädiert Adorno gegen den ungezügelten Nominalismus: Man kann nicht zwei beliebige Merkmale der Erfahrung synthetisieren, zu ein- und demselben machen und vereinigen. Obwohl Fehlklassifikationen und fehlerhafte Konzeptualisierung um sich greifen, wenn nicht die Welt von alleine

über bedeutungstragende Einheiten, Muster und Regelmäßigkeiten verfügte, wären wir nicht in der Lage zu synthetisieren. Daß wir Begriffe haben, die auf unterschiedliche Fälle zutreffen, sowie Gesetze, die eine Reihe von Phänomenen regulieren, ist abhängig von der Welt, ein Zeugnis dessen, was die Natur erlaubt und duldet. Genau das verbirgt sich in Kants Reduzierung der Welt auf eine bloß sinnliche Mannigfaltigkeit, einer Degradierung der Sache zu „einem chaotisch Abstrakten“ (142), das der Synthesis bedarf.<sup>9</sup>

Die Idee der konstitutiven Subjektivität ist die Idee von einem Subjekt, das für die Synthetisierung von Mannigfaltigkeiten durch allgemeine Regeln verantwortlich ist. Wie wir bereits gesehen haben, kommt die Allgemeinheit im Zentrum der Subjektivität weniger der Erhebung des empirischen Subjekts als vielmehr seiner Verschiebung und Entleerung gleich: In seiner kategorialen Leistung „verausgabt es sich und verarmt“ (142). So wird die Subjektivität in ihren eigenen Überlebensmechanismus eingesperrt: Dadurch, daß sie sich zum absolut Ersten macht und sich bis auf den Punkt abstrakter Vernunft zusammenzieht, entleert die Subjektivität sich selbst als auch ihren Gegenstand. In ihrem Scheitern, das Verschwinden ihres eigenen Substrats beziehungsweise ihrer eigenen materialen Möglichkeitsbedingungen als einer Folge ihrer eigenen Aktivität zu erkennen, überläßt sie sich jener Leere. Aber wenn das Verschwinden von wirklicher, qualitativer Vielfalt und Materialität tatsächlich von der Subjektivität, die sie nicht erkennt, hervorgebracht wird, das heißt, falls der Mangel an Vielfalt zum Teil durch einen Mangel an Selbstreflexion verursacht wird, dann muß, andersherum, die „Umwendung der subjektiven Reduktion“ damit einsetzen, daß wir mittels einer zweiten Reflexion Selbstbewußtsein über das transzendente Selbstbewußtsein erlangen. In diesem Sinne ist „die Durchbrechung des Trugs konstitutiver Subjektivität mit der Kraft des Subjekts“ bereits die Kehrseite der Anstrengung, „über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen“ – wobei die Verbindung der zwei kritischen Strategien jetzt exakt die umgekehrte Form gegenüber derjenigen Verbindung hat, wie die These des semantischen Idealismus sie vorschreibt. Die Öffnung des Raums zwischen Begriff und Gegenstand durch den Widerspruch ist Bestandteil des Vorgangs, durch den das Subjekt seine Reflexionsmacht nutzt, um den Standpunkt subjek-

9 Damit soll nicht geleugnet werden, daß Kant die Idee einer sinnlichen Mannigfaltigkeit vom Empirismus geerbt hat; sondern nur, daß es jene Auffassung vom Gegebenen ist, die bei der Erkenntnis notwendigerweise die Rolle des Gegenstandes herunterspielt und dadurch die Souveränität des erkennenden Subjekts zuläßt.

tiver Konstitutivität zu überwinden. Eine zweite Reflexion, eine zweite kopernikanische Wende hin zum Gegenstand (die die Aufklärung über sich selbst aufklärt) schiebt das konstitutive Subjekt als ein absolut Erstes zur Seite, und indem sie dies tut, beginnt sie, die Einsetzung von Gleichheit zwischen Subjekt und Objekt als Möglichkeit zu erschließen. Wenn der Anspruch des Subjekts, das Erste zu sein, negiert wird, dann ist ebenfalls das, was die Philosophie traditionellerweise als sekundär bezeichnet – das „Begriffslose ..., Einzelne ..., und Besondere ...“ (20) – auch nicht länger sekundär.

Es gibt in Kants Denken zwei Momente, die die zweite Reflexion versinnbildlichen, welche Subjekt und Objekt gleichstellt. Der erste tritt in der Deduktion A auf, wo Kant behauptet, daß der Grund der Möglichkeit der empirischen Assoziation des Mannigfaltigen, also das, was der Synthesis gestattet stattzufinden, im Objekt liegen muß; er bezeichnet dies als „die *Affinität* des Mannigfaltigen“ (Kant 1968a, 85 [A 113]). Adorno deutet die Affinität umfassender: Wenn Affinität das ist, was einer Mannigfaltigkeit erlaubt, synthetisiert zu werden, dann muß es ebenfalls Elemente der Affinität, d.h. der Ähnlichkeit, des Gegenstandes zu seinem Gedanken geben (152). Als Adorno diesen Gedanken in „Reine Tätigkeit und Genesis“ aufgreift, ist er dabei zu argumentieren, daß geistige Tätigkeit so zu denken sei, daß sie die Tätigkeit eines lebendigen Wesens in einer lebendigen Umwelt ist. Er weitet eine frühere Behauptung, daß das reine oder transzendente Ich durch das Empirische vermittelt ist (178), aus, wenn er fortfährt: „Einzig sofern es seinerseits auch Nichtich ist, verhält das Ich sich zum Nichtich, ‚tut‘ etwas ...“ (201). Dann verbindet Adorno diese Einsicht sofort mit dem Versuch der zweiten Reflexion, die die Suprematie des Denkens über das Andere bricht. Was die zweite Reflexion möglich macht, was die Einsicht in die Gleichheit von Subjekt und Objekt ermöglicht, ist der Umstand, daß das Denken in sich immer schon Anderes ist: Denken ist niemals nur Denken, sondern immer das Denken eines Lebendigen. Die Affinität zwischen Subjekt und Objekt ist somit der Grund jener Reflexion, die den Anspruch des Geistes, das Erste zu sein, über den Haufen wirft.

Das zweite Moment bei Kant, an dem die Abhängigkeit des Subjekts vom Objekt durchschimmert, ist seine Vorstellung vom Ding an sich. In fast allen Darstellungen Kants bringt die Idee eines transzendenten Ding an sich das kritische System in unüberwindbare Verlegenheiten, da sein Postulat bereits durch die Formulierung selbst den Angelpunkt des transzendentalen Idealismus – das heißt die Behauptung, daß wir nur Erscheinungen erkennen und nicht die Dinge an sich – direkt zu unterlaufen

scheint. Adorno hält Kants Beharren auf der Vorstellung des Ding an sich für dessen Anerkennung des Vorrangs vom Objekt gegenüber dem Subjekt. Tatsächlich trägt Adorno diesen Gedanken zum ersten Mal in dem Absatz „Vorrang des Objekts“ vor. Adorno beginnt diesen Abschnitt mit der Bemerkung, daß die Kritik an der Identität, wenn sie einmal durchgeführt wird, „nach der Präponderanz des Objekts [tastet].“ Das etwas ungelenke Verb ist sorgfältig ausgewählt: Weil Identitätsdenken sich selbst als Überwindung des subjektiven Anteils entwirft – was besonders der Fall ist, wenn wie zur Zeit die dominierende Form des Identitätsdenkens nicht der Idealismus, sondern der reduktive Naturalismus ist (Adorno 1977, 750 f.) – dann rückt der Nachweis seines Subjektivismus ins Zentrum. Allerdings gleicht der Nachweis des täuschenden Charakters des Idealismus die Balance zwischen Subjekt und Objekt nicht auf angemessene Weise aus, was zum Teil daran liegt, daß er nichts unternimmt, um zu verhindern, daß Momente des Nichtidentischen weiterhin bedrohlich erscheinen (184). Um die Reduktion, die das Identitätsdenken beinhaltet, hinter sich zu lassen, bedarf es nicht der fortschreitenden Verfeinerung eines Begriffs vom Gegenstand, sondern einer Änderung der Betrachtungsweise. Subjekt und Objekt können nicht durch das gleiche begriffliche Okular gedacht werden, denn während ein Objekt durch ein Subjekt erfaßt werden kann, von dem es immer getrennt und unähnlich bleiben wird, ist es für das Subjekt kennzeichnend, daß es auch Objekt ist. Subjekte sind immer ebenfalls Objekte inmitten anderer Objekte. Wie wir in der „Widerlegung des Idealismus“ sahen, muß selbst das „Ich denke“ sich auf Objekte beziehen: Erfahrung ist immer „mein“ Weg der Erfahrung durch eine objektive Welt, die unabhängig von mir existiert.

Naturalistische Überreste dieser Art sollten nicht so gedeutet werden, als ermöglichten sie eine Rückkehr zum naiven Realismus: Zu wissen, daß das Objekt vor dem Subjekt kommt, ist nicht das gleiche wie unmittelbares Wissen von einem Objekt zu haben. Adorno zweifelt nicht eine Sekunde lang daran, daß die Erkenntnis von Gegenständen begrifflich vermittelt ist, und daß in der tatsächlichen kognitiven Betätigung das Zugeständnis vom Vorrang des Objekts die „fortschreitende qualitative Unterscheidung“ (185) von vermittelten Dingen beinhaltet, was ein Moment innerhalb der Dialektik ist, und nicht jenseits dieser liegt. Aber das bedeutet, daß es – obwohl der epistemische Zugang zu den Dingen immer begrifflich vermittelt ist – *begriffliche Mittel gibt, die nichtsdestoweniger als Anerkennung des Vorrangs vom Objekt gelten*. Kants Vorstellung vom Ding an sich ist genau solch eine begrifflich geladene Anerkennung im Rahmen philosophischer Begrifflichkeit. Die Behauptung, daß unsere Begegnung



mit den Dingen notwendigerweise durch den Begriff eines Gegenstandes vermittelt ist, steht nicht in unmittelbarem Widerspruch zur Idee des Seins an sich, weil sich die Forderung nach begrifflicher Vermittlung aus der Endlichkeit des Erkennenden herleitet, anstatt aus irgendeiner Insuffizienz am Objekt. Wie Kant zu betonen pflegte, ist der Umstand, daß für den Zugang zu den Gegenständen ein Urteilen notwendig ist, Kennzeichen unserer epistemischen Endlichkeit, nicht ein Mangel an den Gegenständen selbst. Es muß irgendein Ding an sich geben, das die letzte, wenn auch unbekannte Ursache der Erscheinungen ist, ansonsten gäbe es kein Anderes für das Wissen; ohne das Andere verkäme die Erkenntnis zur Tautologie. Aber, um es noch einmal zu sagen, all diese Erwägungen sind reflexiv, womit man einräumt, daß nur für die Reflexion des Subjekts (die zugleich Reflexion auf das Subjekt ist) der Vorrang des Objekts erreichbar ist.

Vielleicht spürte Adorno ein Ungenügen bei seinem ersten Anlauf auf das Ding an sich und griff deshalb seine Behauptung nochmals in einer langen Fußnote des Absatzes „Intelligibler Charakter bei Kant“ in dem Kapitel über „Freiheit“ auf. Dort gesteht er zu, daß die Konsequenzlogik es verlangte, daß Kant die Vorstellung des Dinges an sich fallen ließe; der Vorwurf der Inkonsistenz, den zuerst Maimon und später die Idealisten vorbrachten, ist nicht logisch falsch. Nichtsdestoweniger erkannte Kant im Gegensatz zu seinen Kritikern, daß Konsequenz die Kosten trüge, die Identität zu verabsolutieren und dadurch die Begriffe ihrer bezugnehmenden Bedeutung zu berauben. Hierbei respektiert Kant einen Impuls des dialektischen Denkens, nämlich den Gegenstand auch dann zu respektieren, wenn er nicht den Regeln der Logik entspricht (144): Philosophische Wahrheit läßt sich nicht auf die Forderung nach logischer Konsequenz eingrenzen. Die Idee des Dinges an sich ist beinahe der Ausdruck dieses positivistischen Impulses.

Für Kant wirkt die Vorstellung vom Ding an sich formal als Erinnerung an Nichtidentität. Wir können annehmen, daß dies eine Gegen-Erinnerung an das Vergessen ist, durch welches Identität triumphiert: „Gleichwie zur Strafe wird das Subjekt vom Vergessen ereilt“ (178). Aber eine Gegen-Erinnerung sagt zu wenig aus; Adorno schreibt dem Ding an sich eine quasi-transzendente Rolle zu: „Die Konstruktion von Ding an sich ... ist die eines Nichtidentischen als der Bedingung der Möglichkeit von Identifikation, aber auch die dessen, was der kategorialen Identifizierung entschlüpft“ (286). Das Ding an sich besitzt eine doppelte Funktion: In Übereinstimmung mit dem Gedanken, daß begriffliche Vermittlung die Vermittlung eines „Etwas“ sein muß, ist das Ding an sich dasjenige, was

das Identitätsdenken identifiziert. In diesem Sinne ist es die letzte Ursache oder der letzte Grund der Erscheinungen. Aber dadurch, daß Kant das Ding an sich zu etwas Unbekanntem machte, setzte er zweitens dem identifizierenden Bestreben eine Grenze: Der Gegenstand ist *auch* das, was als Bedingung der Identifikation notwendigerweise deren Zugriff entschlüpft. Er ist das nichtbegriffliche Etwas, worauf sich das Begriffliche bezieht, aber das es nie ausschöpfen kann.

## 6.6 Schluß

In einer langen Fußnote (145 f.) sagt Adorno, daß das Wort „Identität“ in der Geschichte der neueren Philosophie mindestens vier unterschiedliche Bedeutungen hat: (i) das „Ich denke“, das in allen Erfahrungen gleich bleibt; (ii) das, was in allen vernunftbegabten Wesen gesetzlich das Gleiche ist, also eine Vorstellung von logischer Allgemeinheit; (iii) die Sichselbstgleichheit eines jeden Gegenstandes:  $A=A$ ; (iv) in erkenntnistheoretischer Hinsicht die Weise, in der Subjekt und Objekt, wie auch immer vermittelt, zusammenfallen. Die erste Bedeutung der Identität bezieht einen Teil ihrer Kraft aus der Psychologie: Etwas wird nur dann als meine Erinnerung an ein früheres Ereignis gelten, wenn ich voraussetze, daß es das gleiche Ich ist, das jetzt die Erinnerung hat und das die Erfahrung machte, welche erinnert wird; so argumentiert Kant im „Dritten Paralogismus“ (Kant 1968a, 228 ff. [A 362 ff.]). Jedoch ist Kants „Ich denke“ in der transzendentalen Deduktion eine Funktion der Anwendung der Kategorien auf die Erfahrung; in dieser Gestalt ist das „Ich denke“ ein Medium von Allgemeinheit. Daher wird die logische Allgemeinheit des Denkens, auf die die Deduktion zielt, an individuelle Identität gebunden: das Zusammentreffen von Besonderem und Allgemeinem. Aufgrund dieses Moments der Indifferenz zwischen dem Psychologischen und dem Logischen gewinnt die semantische These des Idealismus einen Teil ihrer Plausibilität. Sobald dieses Moment der Indifferenz in Gang gesetzt und der Begriff als dasjenige eingeführt ist, was die Einheit ermöglicht, nach der Identität verlangt, kann die rasche Verbindung der ersten Bedeutung der Identität mit der vierten Bedeutung, dem Zusammentreffen von Subjekt und Objekt, stattfinden. So als ob Kant und Hegel es so aussehen ließen, daß alle unterschiedlichen Bedeutungen von Identität identisch werden.

Ein Großteil der Argumentation von „Begriff und Kategorien“ verfährt analytisch: Die unterschiedlichen Bedeutungen von Identität werden auseinander genommen, und es werden die Mechanismen nachgezeich-

net, mit Hilfe derer das Gleiten von einer zur anderen sich vollzieht – in fast jedem Fall handelt es sich um eine Bewegung, durch die der Begriff (Kategorie oder Allgemeinbegriff) den Gegenstand, *von dem* der Begriff handelt, ersetzt. Weil in Wahrheit jede Erkenntnis begrifflich vermittelt ist, und weil die Einheit der Erfahrung tatsächlich mit der – verdinglichten – Einheit des Subjekts korreliert, wird die semantische These des Idealismus zu einer machtvollen philosophischen Versuchung. Die Überwindung dieser Versuchung verlangt nach der Entzauberung des Begriffs, womit gezeigt wird, daß sogar in epistemologischer Hinsicht Begriffe nichts logisch Grundlegendes sind: Der Gehalt der Begriffe hängt von den Erfahrungen sowie den Gegenständen ab, von denen sie handeln. Sobald wir uns in Erinnerung rufen, daß Begriffe nur von dem abhängen können, was von ihnen unabhängig ist – ein Moment, auf das Kant in der Widerlegung des Idealismus anspielt, und Hegel in der Dialektik von Herr und Knecht – steht die Tür zu Adornos materialistischer Transformation des Idealismus offen. Adorno formuliert die These in „Zu Subjekt und Objekt“ dahingehend, daß die zentrale Rolle des Subjekts nicht in der Form liegt, wie Kant annahm, sondern der Erfahrung: Was für Kant Formgebung ist, ist notwendigerweise Deformation. Erfahrung ist, wie Hegel eindringlich gegen Kant vorbringen sollte, nicht Koordinierung, sondern Transformierung, und was das Subjekt verwandelt, ist seine Begegnung mit dem, was es nicht ist, was über seine Vorwegnahmen und seine mutmaßliche gesetzliche Autorität hinausgeht. Aber solch eine Erfahrung gehört nicht dem Leben des Begriffs an, einer hoffnungslosen Abstraktion, sondern den einzelnen Subjekten, ohne deren Fähigkeiten der Spontaneität und Passivität es keine Erfahrung gäbe. Ein Subjekt mit diesen Fähigkeiten ist nicht mehr das Subjekt des Idealismus: Es ist ein lebendiges Subjekt, das in seinem Sein als Subjekt ebenfalls ein Objekt inmitten von Objekten ist. Weil dieses naturalisierte, lebendige Subjekt tätig ist, und Tätigkeit eine Art des Werdens ist, kann das lebendige Subjekt nicht außerhalb der Geschichte stehen. Der einfache Begriff von geistiger Tätigkeit macht den Geist, wie Adorno behauptet, „innerzeitlich, geschichtlich; Werden sowohl wie Gewordenes, in dem Werden sich akkumulierte“ (201). Dies reicht, um geltend zu machen, daß – wenn erst einmal der imponierende Begriff von Identität, welcher aus der Naturgeschichte und aus Tauschbeziehungen hergeleitet wurde, vom Idealismus Kants und Hegels abgezogen wird – dieser anfängt, die Physiognomie einer zukünftigen materialistischen Philosophie anzunehmen.

*Aus dem Amerikanischen von Antje Korsmeier*

## Literatur

- Adorno, Th. W. 1970: Drei Studien zu Hegel, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt/M., Bd. 5
- Adorno, Th. W. 1973: Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt/M., Bd. 6
- Adorno, Th. W. 1977: Stichworte: Kritische Modelle 2, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt/M., Bd. 10.2
- Brandom, R. 2002: Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality, Cambridge, Massachusetts
- Hegel, G. W. F. 1970: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/M.
- Hegel, G. W. F. 1981: Wissenschaft der Logik, in: Gesammelte Werke, hrsg. v. Hogemann, F. und Jaeschke, W., Hamburg, Bd. 12
- Horkheimer, M./Adorno, Th. W. 1990: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M.
- Kant, I. 1968a: Kritik der reinen Vernunft, 1. Auflage [1781], in: Werke, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe), Berlin 1902 ff., Photo-mechanischer Abdruck 1968, Berlin, Bd. IV
- Kant, I. 1968b: Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage [1787], in: Werke, Berlin, Bd. III
- Lukács, G. 1968: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik, Neuwied

## 7. Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft I

Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit

### 7.1 Einleitung: Freiheit als Gehorsam

Gehorsam gegenüber dem Gesetz, das wir uns selbst gegeben – das ist die Formel der Freiheit, mit der seit dem Beginn der Neuzeit der Herrschaftsanspruch bürgerlicher Rechts- und Moralgesetze gegen den Vorwurf verteidigt wird, er nehme dem Einzelnen in der Praxis die Freiheit, die ihm in der Idee versprochen worden sei.

Die Idee der Freiheit als Selbstgesetzgebung, deren Merkmale Rousseau zuerst im Zusammenhang präsentiert hat, gilt als das moderne Prinzip der Begründung von Recht, Politik und Moral, wie es von der Aufklärung gegen die ständegesellschaftlichen, an den Geboten der Kirche und Gottes ewiger Weltordnung orientierten Bindungen des Mittelalters durchgesetzt worden ist. Als – von Hegel so bezeichnete – *subjektive* Freiheit setzte sie die Unabhängigkeit der sich selbst die Zwecke gebenden Vernunft von jeder nicht rational legitimierbaren Autorität voraus. In ihr gründeten die Ideen des liberalen Rechtsstaats und der Menschenwürde. Mit ihrer Hilfe ließen sich die Eingriffe anderer abwehren und Ansprüche an andere begründen. Die solcherart bestimmte Freiheit war ausschließlich *formal*: sie kannte weder konkrete Verbote und Gebote noch Privilegien und *lettres de cachet*. Sie war weiterhin *universal*, d.h. von Raum-, Zeit- und Adressatenbedingungen unabhängig: die Regel, nur sich selbst zu gehorchen, galt für jedermann und für jeden nur denkbaren Fall.

Gleichwohl ist der eingangs erwähnte Vorwurf, die Idee der Freiheit als Selbstgesetzgebung setze in der Praxis nur die alte Unterdrückung fort, nie verstummt. Er läßt sich in der Behauptung zusammenfassen, eine ausschließlich auf die Herrschaft der Vernunft gegründete Freiheit sei *zu*

*abstrakt* und führe deshalb entweder zur Zerstörung tradierter Lebensformen und zur Ausgrenzung und Unterdrückung alles Nicht-Vernünftigen, oder sie sei ein besonders gut geeignetes Instrument, um partikuläre Interessen im Namen der Freiheit als allgemeine auszugeben.

An diesen Vorwurf knüpfen auch Horkheimer und Adorno an. Wie den anderen Ideen der Aufklärung, Wahrheit und Gerechtigkeit, so ergehe es ihnen zufolge auch der Freiheit, daß sie einer eigentümlichen Dialektik ausgesetzt ist. Die Reduktion der Freiheit auf absolute Vernunft zerstöre ihren utopisch-emanzipatorischen Gehalt und verrate sie an ihren Gegensatz: die objektive und subjektive *Unfreiheit*. Das Regelwerk, dem diese Dialektik folgt, fassen die Autoren gleich zu Beginn ihres Buches, das diesen Prozeß zum Thema hat, zusammen: „Seit je hat Aufklärung im umfassenden Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“ (Horkheimer und Adorno 1973, 7). Hat also die Aufklärung – so ließe der Vorwurf sich aufnehmen – mit der Idee einer auf Vernunft gegründeten Freiheit den Menschen zum *Herrn* über sich selbst eingesetzt und damit den Grund für eine neue *Knechtschaft* gelegt? Es scheint nicht einmal erforderlich zu sein, auf die unermessliche Anzahl von Untaten hinzuweisen, die im Namen der Freiheit täglich begangen werden, um diese Annahme plausibel zu finden. Der von Horkheimer und Adorno vermutete Zusammenhang zwischen Freiheit und Unterdrückung in der modernen Rationalität drängt sich unabweisbar auf, wenn man sich der Parole vom Gehorsam gegenüber dem Gesetz, das wir uns selbst gegeben, unbefangen zuwendet. Sie mutet uns die jeder sinnvollen Redeweise widerstrebende Forderung zu, Freiheit als Gehorsam, also als Unterwerfung zu denken – und klingt deshalb verräterisch im Sinne einer Dialektik der Aufklärung.

Die Behauptung, daß Freiheit als *Selbstgesetzgebung* Gehorsam impliziere – und sei es auch gegenüber niemand anderem als gegenüber *sich selbst* – ist bereits bei Rousseau zu finden, und zwar anlässlich der Formulierung der Ausgangsfrage, die durch die Konstruktion des die Freiheit aller Einzelwesen vereinigenden Gesellschaftsvertrags beantwortet werden soll: „Finde eine Form des Zusammenschlusses ..., durch die ... jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht [n'obéisse pourtant qu'à lui-même] und genauso frei bleibt wie zuvor“ (Rousseau 1983, 17). Daß die Identität von Freiheit und Gehorsam bei den Zeitgenossen kaum auf Widerspruch stieß, sondern vielmehr über Kant und Hegel in die Gesellschaftstheorie und Ethik der Moderne tradiert wurde, läßt vermuten, daß sie für selbstverständlich gehalten wurde.

Was bei unbefangener Betrachtung paradox erscheint, löst sich auf, wenn man die Prämissen hinzunimmt, die für die auf Rousseau folgende idealistische Freiheitsphilosophie kennzeichnend sind. *Selbstgesetzgebung* behauptet die Identität zwischen Gesetzgeber und Adressat. *Gehorsam* setzt eine Achtung gebietende Verschiedenheit voraus. Diese in der Formulierung als gegeben unterstellte Einheit von Identität und Differenz eines zugleich Gesetze gebenden und ihnen sich unterwerfenden Selbst gehört zu den substantiellen Bestandteilen der idealistischen Freiheitslehre. Dieter Henrich hat die Gemeinsamkeiten in allen unterschiedlichen Varianten dieser Lehre rekonstruiert (Henrich 1982, 6 ff.): Das Problem der Einheit und Differenz stellt sich von dem Augenblick an, da Freiheit als Beziehung der Vernunft auf sich selbst und das Kriterium der Autonomie dementsprechend als Verallgemeinerbarkeit des der Handlung zugrunde liegenden Zwecks gedacht wird. Dann ist es zwar möglich anzugeben, wie im Einzelfall die Autonomie einer Handlung *erkannt*, nicht jedoch, wie eine solche Handlung auch *bewirkt* werden kann. Zur Autonomie gehört aber „ebenso sehr, daß die Vernunft die Kraft hat, Handlungen zu bewirken, die allein deshalb geschehen, weil sie vernünftig sind“ (Henrich 1982, 7). Die Motivation, sittlich zu handeln, gehört jedoch – trotz aller Bezogenheit auf reine Vernunft – zu den empirischen Impulsen, die außerhalb der selbstbezüglichen Vernunft liegen. Für eine Theorie der Freiheit entsteht unter dieser Voraussetzung das Dilemma, entweder bei der Rationalität des freien Willens zu bleiben, ohne seine Triebfeder begreifen zu können, oder die Verwirklichung der Autonomie von den empirischen Kontextbedingungen abhängig zu machen, was jedoch zur Preisgabe der Rationalität und damit der Freiheitsidee überhaupt zwänge. Kant hat versucht, dieses Dilemma mit Hilfe des Begriffs der Achtung aufzulösen, es dadurch aber nur auf eine andere Ebene verlagert. Auch hier wiederholt sich das Problem, wie die Einheit Differenter über das bloße Postulat hinaus zu begreifen und zu realisieren sei. Zwar achte ich das Sittengesetz, weil es in meiner Vernunft seinen Grund hat, „[z]ugleich aber unterscheidet der, der aus Achtung anerkennt, sich selbst von der anerkannten Macht“ (Henrich 1982, 34).

An Henrichs Rekonstruktionsvorschlag ist zu sehen, daß die Wahl der Gehorsamsmetaphorik ein strukturelles Defizit der idealistischen Freiheitslehre verschleierte, das darin besteht, das Verhältnis zwischen reiner, sich selbst bestimmender Vernunft und den jeweiligen inneren und äußeren empirischen Bedingungen, unter denen sie soll praktisch werden können, nicht in einen kohärenten Zusammenhang bringen zu können. Offenbar waren auch die von Kant selbst und seinen Nachfolgern unter-

nommenen Versuche, dieses Verhältnis in die Vernunft selbst zu verlegen und dieser eine Motivationskraft zuzusprechen, nicht in der Lage, den Umstand zu übergehen, daß es sich dabei immer auch um Empirisches handelt. Wäre es tatsächlich so, daß reine Vernunft allein aus sich selbst auch praktisch werden könnte, wäre die Rede vom Gehorsam entbehrlich. Daß sie gleichwohl in Anspruch genommen wird, legt den Verdacht nahe, daß dieses Verhältnis als ein *autoritäres* gedacht wurde, in dem die gesetzgebende Vernunft sich zu den inneren und äußeren Kontexten repressiv verhält. Das Gebot der Gehorsamkeit gilt dann für den Teil, der sich in Differenz zu dem gesetzgebenden Teil des Selbst befindet. Die verschiedenen Interpretationen dieser Differenz wiederholen die bekannten Dualismen zwischen Vernunft und Neigung, Pflicht und Liebe, Freiheit und Natur, intelligiblem und phänomenalem Ich – schließlich: Seele und Leib. Die Reduktion der Freiheit auf Vernunft läßt scheinbar keine andere Wahl als die Unterdrückung alles Nicht-Vernünftigen im Namen der Freiheit.

Horkheimers und Adornos These von der Dialektik der Aufklärung in der Idee der Autonomie scheint sich also beim Blick auf das strukturelle Defizit idealistischer Ethiken zu bestätigen. Freilich enthält diese Diagnose nicht nur historischen Wert. Sie trifft auf jede moderne Ethik zu, die die moralische Qualität einer Handlung – und damit ihre Freiheit – davon abhängig macht, ob es für sie gute Gründe gibt, die sich vor einem Prinzip der Vernunft rechtfertigen lassen. Ethiken dieser Art sind ähnlich wie die idealistischen dazu gezwungen, die Autonomie des Moralischen unabhängig von den Kontexten der Anwendung und Verwirklichung zu behaupten. Ob man die Merkmale der Subjektivität, Formalität und Universalität aus einer mentalistisch interpretierten Vernunft oder aus der Struktur kommunikativen Handelns ableitet, macht insofern keinen Unterschied, als sich gegen beide Versionen der Vorwurf erheben läßt, Freiheit im moralischen Handeln nur um den Preis der Abstraktion von historischen und gesellschaftlichen Anwendungsbedingungen sowie von sittlichen Motivationen denken zu können. Die Nichtberücksichtigung der Kontexte erscheint dann als Unterdrückung der inneren und äußeren Natur durch die Macht der in sich selbst ruhenden Vernunft.

Im Folgenden will ich zeigen, daß eine die Intentionen Adornos aufnehmende Kritik der autoritären Momente einer rationalen Ethik weder zu einer totalisierenden Vernunftkritik im Sinne Foucaults führen muß noch zu einem Übergang in den Kontextualismus zwingt<sup>1</sup>. Anhand einer

---

1 Eine kontextualistische Interpretation der Philosophie Adornos hat R. Geuss vorgeschlagen. Siehe Geuss 1973, 75 f.



eingehenden Interpretation des Freiheitskapitels im dritten Teil der „Negativen Dialektik“ (7.2) wird sich herausstellen, daß Adorno zwar unbittlich den Aporien nachspürt, in die sich ein Autonomiebegriff verstrickt, der der absoluten Subjektivität den Vorrang einräumt. Gleichwohl ist er nicht bereit, die subjektphilosophischen Grundlagen seiner Argumentation preiszugeben. Dadurch vermeidet er sowohl die nahe liegende Möglichkeit einer Radikalisierung der Vernunftkritik als auch den Ausweg in empiristische<sup>2</sup> oder kontextualistische Positionen. Die unter dem Titel einer „Moral der Fehlbarkeit“ gegebenen Hinweise auf einen anderen Ausweg bleiben aporiebehaftet. Will man gleichwohl – gerade aus den von Adorno selbst genannten Gründen – den von der Subjektphilosophie gezogenen Rahmen verlassen, ohne hinter den von Adorno erreichten Stand der Kritik zurückzufallen, bleibt zu fragen (7.3), ob und wie sich jene Hinweise auf eine Moral der Fehlbarkeit rekonstruieren lassen. Dazu möchte ich vorschlagen, sie im Sinne einer *Utopie des autoritätsfreien Sollens* zu verstehen, zu deren Definition es gehört, solche Formen von Zwang, wie sie dem idealistischen Autonomiebegriff anhaften, auszuschließen. Vor diesem Verständnis erweisen sich neostrukturalistische oder kontextualistische Rekonstruktionsversuche als unangemessen. Als aussichtsreicher, diese Utopie zu reformulieren, werden sich die verschiedenen Ansätze zu einer Diskursethik erweisen, die jedoch eine ihrer wesentlichen Intentionen bisher systematisch ausgeblendet haben.

## 7.2 Die unreflektierte Herrschaft der Vernunft im Begriff der Freiheit

Folgt man der – sit venia verbo – „Methode“<sup>3</sup> negativer Dialektik, so lassen sich mindestens drei aufeinander verweisende Bedeutungen des Freiheitsbegriffs unterscheiden, die Adorno im Verfahren einer Metakritik der praktischen Vernunft thematisiert.

Autonomie kann *Identität* von Freiheit und Unterdrückung bedeuten (I), wenn sie mit absoluter Vernunft gleichgesetzt wird. Der in der Verabsolutierung enthaltene Herrschaftsanspruch der Vernunft bleibt dann auch im Begriff der Freiheit undurchschaut und verwirklicht sich in der

2 Eine Interpretation der Metakritik Adornos vor dem Hintergrund der modernen Kontroverse um das Problem der Willensfreiheit unternimmt U. Pothast. Siehe Pothast 1980, 299 ff.

3 Zu den Problemen eines interpretierenden Umgangs mit Texten Adornos hat U. Pothast alles Nötige gesagt. Siehe Pothast 1980, 300 f. (siehe auch Anm. 2).

abstrakten Negation innerer und äußerer Natur. Andererseits ist es gerade diese mit der Gründung der Freiheit auf Vernunft verbundene Abstraktion, die die begrifflichen Mittel für eine gelingende Emanzipation aus den konkreten Zwängen von Natur und Gesellschaft bereitstellt. Autonomie bedeutet daher auch *Differenz* von Freiheit und Herrschaft (II). Ein *tertium*, ein Identität und Differenz versöhnender Begriff von Freiheit auf höherer Stufe, ist für Adorno nicht formulierbar. Doch gibt es Hinweise auf eine „Moral der Fehlbarkeit“ (III), an denen sich erlauben läßt, wie Freiheit jenseits des blinden Zwangs der Natur und des unreflektierten Zwangs der Vernunft auszusehen hätte.

## I. Die Identitätsthese

Die These von der Identitätsbeziehung zwischen Freiheit und Unterdrückung möchte ich anhand von drei Argumenten nachzeichnen.

1. Ein *genetisches* Argument: Freiheit im Sinne von Autonomie könne nur um den Preis einer Verleugnung der kausalen Abhängigkeit des allgemeinen Subjekts von der Natur begründet werden. 2. Ein *strukturelles* Argument: die Identität sei auf das für die gesamte Subjektphilosophie konstitutive Prinzip der Subjekt-Objekt-Identität zurückzuführen. 3. Ein *systemkritisches* Argument: die Einheitsthese sei aus den vornehmlich bei Kant sichtbar werdenden konstruktiven Zwängen idealistischen Systemdenkens zu erklären. Alle drei Argumente stehen freilich im Zusammenhang: die unreflektierte natürliche *Genesis* wirkt sich *strukturell* in Form des Identitätszwangs aus und bildet sich in den Systemkonstruktionen des Idealismus noch einmal ab. Damit ist die Richtung, in welche die Metakritik der praktischen Vernunft zielt, bereits angedeutet: erst die Befreiung der Vernunft zu ihrer eigenen Genesis läßt das im Identitätszwang nur verborgene repressive Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem zum Ausdruck kommen und eröffnet so die Perspektive auf einen nicht-repressiven Freiheitsbegriff.

ad 1) Die *genetische* Argumentation dient Adorno dem Nachweis, daß die Idee von der freiheitskonstitutiven Funktion der Trennung zwischen reiner Subjektivität und determinierter Natur selbst nur Ausdruck eines Naturzwanges sei und daß deshalb eine Freiheitslehre, die Freiheit nicht mit Rücksicht auf Empirisches definiere, unweigerlich als *Repression* dieser unberücksichtigten Natur auftreten müsse. Denn in der aus der absoluten Trennung zwischen dem (freien) reinen und dem (determinierten) empirischen Ich resultierenden, vermittlungslosen Differenz zwischen Vernunft und Natur erfahren wir das Handeln aus Vernunft in der glei-

chen Weise wie das unter dem Diktat der Natur: als Zwang. Dieser Zwang ist für Adorno der sich über das Gewissen und die repressiven Institutionen der bürgerlichen Marktgesellschaft in der Vernunft verkörpernde Zwang der blinden Natur. Er äußert sich gerade dort, wo er sich am wenigsten vermuten läßt – in der absoluten Trennung von Natur und Vernunft: „Je hemmungsloser jedoch die Vernunft in jener Dialektik [von Identität und Nichtidentität mit der Natur – K. G.] sich zum absoluten Gegensatz der Natur macht und diese an sich selbst vergißt, desto mehr regrediert sie, verwilderte Selbstbehauptung, auf Natur“ (285). Dieses Motiv ist schon für die *Dialektik der Aufklärung* leitend gewesen: „Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, gerät nur um so tiefer in den Naturzwang hinein“ (Horkheimer und Adorno 1973, 15).

Diese These setzt freilich dreierlei voraus: daß überhaupt ein genetischer Zusammenhang zwischen reiner Subjektivität und Natur *nachweisbar* ist (a), daß dieser Nachweis ein Argument gegen die Begründung der Freiheit aus der Autonomie sei, das über die Trivialität hinausgeht, Geist könne ohne Materie nicht gedacht werden (b) sowie, daß die Verleugnung dieses Zusammenhangs zur Fortsetzung des blinden Naturzwangs im Begriff der Freiheit nötige (c). Zumindest die beiden letzten Voraussetzungen legen skeptische Einwände nahe: moraltheoretisch den Verdacht, diese Argumentation nur im Namen eines Naturalismus oder Empirismus begründen zu können; methodologisch den Vorwurf einer unzulänglichen Unterscheidung zwischen Genesis und Geltung.

ad a) Die These vom genetischen Zusammenhang zwischen Vernunft und Natur diskutiert Adorno am Kantischen Begriff des reinen Willens. Für Kant ist der Wille nur als reiner, von empirischen Inhalten abgesonderter Wille frei. Das bedeutet nicht, daß der Wille nichts Empirisches zum Gegenstand habe, doch ist es nicht der jeweilige konkrete Inhalt, der den Willen als einen freien bestimmt. Im Unterschied zur Willkür, die dem auf empirische Gegenstände ausgerichteten Begehrungsvermögen entspringt, hat der reine Wille, weil auf die Zwecke der Vernunft bezogen, in jedem Einzelfall nur sich selbst zum Gegenstand und Grund. Der Wille ist *rein*, weil er *formal*, d.h. von einzelnen Inhalten unabhängig ist. Allein dieser formalen, selbstbezüglichen Struktur verdankt er seine Autonomie.

Kant stilisiert diese kriteriologische Unterscheidung innerhalb eines jeden einzelnen Willensaktes zwischen den Gründen, aus denen ich eine Handlung will, und den empirischen Sachverhalten, auf die sich die Gründe als (innere) Motive und (äußere) Gegebenheiten beziehen, zu einer zwischen *zwei Welten*. Nur in der reinen, intelligiblen, nicht aber in der empirischen Welt sei Freiheit möglich. Hier herrsche allein der Zwang

der Naturkausalität, der auch ein vernünftiges Wesen, soweit es der körperlichen Welt angehört, unterworfen sei. Die radikale Formalisierung, die allein ein für jede Person und jeden Fall gültiges Kriterium schafft, führt in der Kantischen Konstruktion zu einer *deontologischen Verabsolutierung* dieses formalen Kriteriums zu einer Welt der reinen Geltung. Die kriteriologisch notwendige Abstraktion guter Gründe von ihren jeweiligen Kontexten zum Zwecke der Prüfung ihrer Verallgemeinerbarkeit verführt Kant dazu, den Geltungsbedingungen dieser Gründe (der reinen Vernunft) eine deontologische Quasi-Existenz zuzusprechen und so der Welt der zufälligen Triebe, Motive (im Sinne von „Begehrungsvermögen“, Kant 1968d, 34 [A 60]), Gegenstände, kurz: allem, was in Kantischer Redeweise zur bloßen „Materie“ (Kant 1968d, 29 [A 52]) des Willens gehört, vermittlungslos gegenüberzustellen.

Gegen diese deontologische Verabsolutierung des freien Willens will Adorno den Nachweis der unvermeidlichen und unreflektierten genetischen Abhängigkeit führen. Sollte sich erweisen, daß der reine Wille nicht ohne inhaltlichen Bezug auf die abgespaltene Welt der Materie gedacht werden könne, wäre die Trennung als Voraussetzung von Freiheit nicht länger sinnvoll.

Adorno wählt für diesen Nachweis eine Strategie, von der bereits in der *Dialektik der Aufklärung* Gebrauch gemacht worden ist. Sie besteht in der Annahme, daß Vernunft zwar in einer wie auch immer zu bestimmenden Weise von Natur verschieden, zugleich aber auch stets deren Bestandteil sei. Das ist keineswegs im Sinne eines Monismus gemeint, sondern vielmehr im Sinne eines historisch-genetischen Vermittlungsprozesses, von dem die Zwei-Welten-Lehre selbst nur ein Stadium ist, in dem dieser Prozeß stillgestellt wird. Die genetische Argumentation soll dazu dienen, diesen Vermittlungsprozeß wieder in Gang zu setzen. Die von der sich selbst verabsolutierenden Vernunft unter Verschluß gehaltenen Verbindungsstücke zwischen der Sphäre des reinen Willens und der des Empirischen sucht Adorno in zwei Bereichen: *systematisch* im Begriff des Willens selbst; *historisch* in einer nach dem Modell der Psychoanalyse gebildeten Theorie der onto- und phylogenetischen Evolution des vernünftigen Willens als Spaltprodukt der Naturgeschichte.

Der *systematische* Aspekt zeigt sich Adorno zufolge daran, daß eine formale Konzeption des Willens nicht ohne die Annahme einer materialen Spontaneität auskommt. Ohne einen körperlichen Reflex, der als Impuls zu jeder Willensbestimmung hinzutritt und durch den hindurch sie sich empirisch realisieren läßt, lasse sich ein Wille nicht vorstellen: „Mag immer das Hinzutretende mit ansteigendem Bewußtsein mehr stets

sublimiert werden, ja mag der Begriff des Willens als eines Substantiellen und Einstimmigen damit erst sich bilden – wäre die motorische Reaktionsform ganz liquidiert, zuckte nicht mehr die Hand, so wäre kein Wille“ (229). Das hier noch unbestimmt bleibende Hinzutretende nimmt die Leerstelle in der idealistischen Freiheitslehre ein, die wir bereits unter 7.1 als das *strukturelle Defizit* gekennzeichnet haben. Für Adorno ist diese notwendig vorauszusetzende Spontaneität der empirische Faktor, der den vernünftigen Willen systematisch als Teil der Natur kennzeichnet. Zugleich ist damit auch die Schicht sichtbar geworden, die der Idee des Willens *historisch* vorausliegt. Denn Vernunft habe, nach dem Modell der Psychoanalyse, „genetisch aus der Triebenergie sich entwickelt“ (229 u. 262; vgl. auch Adorno 1980a, 52 u. 84, sowie Adorno 1980b, 22 f.). Als ein solches Entwicklungsprodukt ist sie ebenfalls Teil der Natur. Aus beiden Perspektiven gewinnt Adorno zufolge das Hinzutretende seinen Inhalt, der jenseits des Zwei-Welten-Dualismus liegt, unter dessen Geltung er in eine von beiden Welten abstrahiert wurde. „Dem Hinzutretenden eignet ein nach rationalistischen Spielregeln irrationaler Aspekt. Er dementiert den Cartesianischen Dualismus von *res extensa* und *res cogitans*, der das Hinzutretende, als Mentales, der *res cogitans* zuschlägt, bar der Rücksicht auf seine Differenz vom Gedanken. Das Hinzutretende ist Impuls, Rudiment einer Phase, in der der Dualismus des Extra- und Intramentalen noch nicht durchaus verfestigt war, weder willentlich zu überbrücken noch ein ontologisch Letztes“ (227 f.).

ad b) Der Aufweis der Genesis der Freiheit aus ihren materiellen Grundlagen wäre trivial, wenn er nicht auf mehr aufmerksam machte als auf die empirische Tatsache, daß Geist und Materie voneinander abhängig seien. Dieser Hinweis schadete noch nicht einmal der Zwei-Welten-Lehre, die sich ja selbst nicht als eine empirische, sondern als eine ontologische Theorie versteht.

Ein empiristisches oder monistisches Mißverständnis läßt sich nur vermeiden, wenn behauptet wird, Freiheit und Natur seien *begrifflich* nicht voneinander zu trennen. Nun ist es dieser Zusammenhang, auf den es Adorno ankommt, und nicht derjenige, der sich vom Standpunkt eines empirischen Beobachters aus erschließt. Ohne ihn könne Freiheit nicht *gedacht* werden: „Ohne Anamnese an den ungebändigten, vor-ichlichen Impuls, der später in die Zone unfreier Naturhörigkeit verdammt ist, wäre die Idee der Freiheit nicht zu schöpfen“ (221). Um zu ergründen, wie Adorno sich diese Vermittlung zwischen Freiheitsbegriff und Natur vorgestellt hat, bedarf es einer Interpretation des die Vermittlung herstellenden Akts der Anamnese. Adorno hat diesen Terminus offenbar nicht

zufällig gewählt. In ihm lassen sich beide Perspektiven – die systematische und die historische – zusammenziehen, ohne daß man gezwungen wäre, den Standpunkt eines empirischen Beobachters zu übernehmen.

Nach platonischer Tradition ist erst durch die Wiedererinnerung (Anamnesis) an die vor der Geburt von der Seele erschaute ewigen Ideen wahre Erkenntnis möglich (Platon, Phaidros, 246 ff.; ders. Menon, 80 ff.). Der Terminus bedeutet also zweierlei: systematisch die Evidenz einer ansonsten verborgen bleibenden Ordnung sowie die erinnernde Wiederherstellung eines vergessenen Zusammenhangs durch historische Rekonstruktion einer Teilhabe (Methexis). Adorno macht von dieser Bedeutung bei seiner Verwendung des Terminus freilich nicht ohne Ironie Gebrauch. Nicht die Erinnerung an ein jenseitiges Reich der Ideen, sondern ihre Umwendung in eine Erinnerung an die materiale Naturgeschichte der Subjektivität eröffnet die Perspektive, die den vollständigen Sinn des Begriffs der Freiheit evident werden läßt. Damit gewinnt „Anamnesis“ eine weitere Bedeutung, die seiner Verwendung in der Psychoanalyse entspricht, und der Erinnerung an die verdrängten Kindheitstraumata als Voraussetzung für die Selbstheilung gleicht.

Bis jetzt ist die Möglichkeit eines begrifflichen Zusammenhangs zwischen Freiheit und Natur aber nur postuliert worden. Folgt man dieser Intention Adornos, stellt sich dem Versuch, sie auch zu begründen, freilich sofort der Einwand einer fehlenden Unterscheidung zwischen Genesis und Geltung entgegen. Die Geltung eines Begriffs kann nicht von den Umständen abhängen, unter denen er aktuell und historisch entstanden ist. Sollte Adornos Argumentation diesem Einwand nicht entgehen, wäre seine These vom genetischen Zusammenhang bereits aus logischen Gründen hinfällig. Ich möchte mich daher nicht direkt mit Adornos Begründung dieses Zusammenhangs beschäftigen, sondern dies nur indirekt tun, indem ich auf seine Auseinandersetzung mit dem methodenkritischen Einwand eingehe.

Was verloren gehe, wenn die Unterscheidung zwischen Genesis und Geltung verabsolutiert werde, hat Adorno in seinen „Vorlesungen zur Einleitung in die Erkenntnistheorie“ so charakterisiert: „[D]as, worauf ich hinausmöchte, ist, ihnen zu zeigen, daß im Sinn der sogenannten geistigen Phänomene der *res cogitans* ... bereits notwendig der Verweis auf faktisches Sein und damit auf tatsächliche reale Menschen liegt“ (Adorno o.J., 91 u. 102). Für Adorno ist auch hier die Vollständigkeit des „Sinnes“ davon abhängig, daß die Genesis eines Begriffs nicht ausgeblendet wird. Ebenso wie bei der „Anamnesis“ liegt die Verschränkung von Genesis und Geltung nicht offen zutage, sie erschließt sich erst durch den

„Sinn“, den wir mit einem intelligiblen Anspruch („geistige Phänomene“) notwendigerweise verbinden. Damit ist keine *semantische* Kategorie gemeint, sondern offenbar eine *hermeneutische*. Der Sinn erschließt sich erst einem Verstehen, das dem *Verweis* auf faktisches Sein nachspürt. Begriffe stehen in einem Verweisungszusammenhang, der wie ein Text verstehend auszulegen ist<sup>4</sup>. Das Verstehen mißt jedoch nicht den geisteswissenschaftlichen Horizont eines überlieferten Traditionszusammenhangs aus, sondern bewegt sich im Horizont der *Naturgeschichte*. Sie ist der Text, um dessen Auslegung es geht<sup>5</sup>. Im Blick dieser gleichsam „materialistischen Hermeneutik“ erscheint der Sinn eines Begriffs als die „sedimentierte Geschichte“ (165). „... daß die ganze Sphäre des Gedankens, in der überhaupt die Frage nach Wahr und Falsch zuständig ist, diese ganze Sphäre des Denkens überhaupt, als eine entsprungene gedacht werden muß, der das Moment der Zeit nicht äußerlich ist, sondern wesentlich inhärent“ (Adorno o.J., 102). Erst einem Verstehen, das die zeitliche Grundstruktur des Intelligiblen erfaßt, werden die Beschränkungen deutlich, die ein Begriff dann erfährt, wenn sein Sinn ontologisch und unhistorisch fixiert wird. Allerdings führt Adorno die Temporalisierung des Sinnes (vgl. Gamm 1985, 229 ff.) nicht dazu, die Geschichte selbst für die unhintergehbare Gesetzmäßigkeit zu nehmen, der die Begriffe unterliegen und der das Verstehen sich widerspruchsslos anpassen müßte. „Der Konstellation gewahr werden, in der die Sache steht, heißt soviel wie diejenige entziffern, die es als Gewordenes in sich trägt“ (165). Der Umgang mit Begriffen im Horizont der Naturgeschichte schließt nur verabsolutierte Fixierungen, wie sie die Unterscheidung zwischen Genesis und Geltung nahelegt, aus.

Dieses Ergebnis läßt freilich noch ungeklärt, wie die Tendenz zur Verabsolutierung der Begriffe erklärt werden kann. Adornos Kritik daran reicht zurück in die Auseinandersetzung mit Husserl, dessen Versuch einer selbständigen Begründung reiner Geltungsbedingungen jenseits von Psychologie von Adorno schon früh einer Metakritik unterzogen worden ist.<sup>6</sup> Er wiederholt jedoch nicht den alten Psychologismusvorwurf,

4 Dieser Verweisungszusammenhang ist zuerst in Benjamin 1978, 214 als „Konstellation“ der Idee bezeichnet worden. Vgl. auch 164 ff.

5 Adornos Verwendung des Terminus „Sinn“ bietet auch den Anknüpfungspunkt für eine Theorie, die den Verweisungszusammenhang sprachphilosophisch faßt. Eine Interpretation der Negativen Dialektik als „Konstitution von Rationalität am Leitfaden der Darstellungsfunktion der Sprache“ findet sich in Schnädelbach 1983, 66 ff. (86).

6 Siehe Adorno 1971 sowie Adorno 1980a, 80; dort auch Ausführungen zum Verhältnis von Genesis und Geltung bei Husserl.

sondern will der Phänomenologie den Rückfall in die entgegengesetzte Einseitigkeit nachweisen: „Reines Bewußtsein – ‚Logik‘ – selber ist ein Gewordenes und ein Geltendes, in dem seine Genese unterging“ (229). Die von Adorno für diesen Vorgang angeführte Erklärung greift wiederum auf empirische Sachverhalte zurück. Die Verabsolutierung entspringe einem unreflektierten Bedürfnis nach Angleichung der Begriffe an die Dinghaftigkeit der kapitalistischen Warenwelt – sie werden *verdinglicht* und nehmen dadurch den Fetischcharakter an, der sie ihrer ursprünglichen Konstellation entfremdet.<sup>7</sup> Bereits in seiner Husserl-Kritik führt Adorno die Unterscheidung von Genesis und Geltung explizit darauf zurück: sie sei „das Schema von Verdinglichung“<sup>8</sup>. Unter diesem Titel lassen sich Adornos Argumente gegen die Berechtigung einer verabsolutierten Unterscheidung zwischen Genesis und Geltung zusammenfassen. Zugleich ist damit auf den empirischen Prozeß hingewiesen, aus dem auch die deontologische Verdinglichung des freien Willens zu erklären ist.

ad c) Der Versuch einer Rekonstruktion der Erwiderung Adornos auf den Einwand einer unzureichenden Unterscheidung zwischen Genesis und Geltung hat das methodologische Grundgerüst freigelegt, auf das Adorno seine genetische Argumentation stützt und das das *empirische* Argument einer Abhängigkeit der Vernunft von ihrer Genesis erst zu einem *philosophischen* gegen die deontologische Verabsolutierung einer Welt unbedingt guter Gründe werden läßt. Erst jetzt wird der zweite Teil der genetischen Argumentation verständlich: daß die Verleugnung der Genesis zu einer Wiederholung des Naturzwangs führe. Auch in diesem Teil operiert Adorno mit der Theorie der Verdinglichung, indem er nach den *Funktionen* fragt, welche der Begriff des freien Willens für die gesellschaftliche (Zwangs-)praxis erfüllt. Seine Verdinglichung läßt sich an seiner Fungibilität ermes sen, die im Begriff selbst unreflektiert bleibt. Adornos These ist, daß der freie Wille das Instrument der auf Beherrschung der inneren und äußeren Natur gerichteten gesellschaftlichen Praxis ist. Dementsprechend analysiert er die ökonomische und psychische Funktion der Verdinglichung des freien Willens. Beiden Analysen ist gemeinsam, daß sie deutlich machen, wie sich die Verleugnung der Genesis im einzelnen auswirkt: Sie läßt Zusammenhänge undurchschaut, ent-

7 Zur Entstehung des Verdinglichungsbegriffs bei Lukács und seiner Rezeption durch Adorno vgl. Habermas 1981, Bd. 1, 455 ff.

8 Adorno 1971, 82; vgl. auch Adorno 1980a: „Das spätere Bürgertum ist unfähig, Geltung und Genese in ihrer Einheit und Differenz zugleich zu denken.“



zieht sie der Erkenntnis, so daß sie sich nicht rational, sondern ausschließlich in einer funktional rekonstruierbaren Weise geltend machen – als „unreflektierte Herrschaft der Vernunft“ (269). So erfüllt der wie eine Monade isolierte reine Wille in der kapitalistischen Gesellschaft die Funktion, der Verdinglichung der Spontaneität zur konkurrenzfähigen Ware Arbeitskraft Gestalt zu geben (259 u. 261); psychisch die Funktion einer repressiven Instanz, die sich als schlechtes Gewissen oder Über-Ich kristallisiert und für die autoritäre Verinnerlichung der allgemeinen gesellschaftlichen Zwänge sorgt, gegen die allein der Neurotiker die Erinnerung an den spontanen Impuls bewahrt (269 u. 221).<sup>9</sup> Indem die verdinglichende Abspaltung des freien Willens von der Natur in den Dienst der unreflektierten – und daher ebenso blinden – Funktion genommen wird, wiederholt sich in ihr der Zwangscharakter der blinden Natur. Deshalb erscheint Freiheit als Unterdrückung in Form gesellschaftlich und psychisch ausgeübten Zwangs, und solange sie fortbesteht, ist die Idee der Freiheit Adorno zufolge noch nicht einmal vollständig begriffen. Gegen die Übermacht dieses Zwangszusammenhangs bleibt nur der Hinweis auf den Impuls, „intramental und somatisch in eins ... Mit ihm reicht Freiheit in die Erfahrung hinein; das beseelt ihren Begriff als den eines Standes, der so wenig blinde Natur wäre wie unterdrückte“ (228).

ad 2) Negative Dialektik wird von Adorno als Kritik des identifizierenden Denkens eingeführt. Mit ihm setze die Subjektivität sich absolut, indem sie das, was nicht sie selbst ist, mit sich identifiziert. Freiheit, die im Gehorsam gegenüber dem allgemeinen Gesetz bestehen soll, sei gerade deshalb ein Fall identifizierenden Denkens, das sich auch den nichtidentischen Impuls noch unterwerfen will. Die deontologische Verdinglichung des allgemeinen Gesetzes zum ausschließlichen Ursprung von Freiheit diene insofern nur dazu, Spontaneität, das „am Subjekt um keinen Preis zu Vergegenständlichende“ (233), zu einem Gegenstand zu machen, der unter das allgemeine Gesetz subsumierbar sei.

Um den von Adorno behaupteten Zusammenhang zwischen Identitätsprinzip, Freiheit und Subjektivität zu explizieren, ist eine Rückbewegung auf die Grundkategorien negativer Dialektik erforderlich. Adornos wesentliche Innovation innerhalb der dialektischen Theorie ist nach seiner eigenen Auskunft die gegen Hegel gewendete Kategorie der *Nichtidenti-*

<sup>9</sup> Adorno verfolgt die Wiederholung des Naturzwangs bis in die Kantische Methode. In bewußter Wendung gegen Kant interpretiert er das Faktum des Sittengesetzes nicht metaphysisch, sondern empirisch – mit der Schlußfolgerung: „Gegebenheit indessen ist, worauf das Wort anspielt, das Gegenteil von Freiheit, nackter Zwang, ausgeübt in Raum und Zeit“ (252 f.).

tät des Identischen. Dieser Widerspruch sei nicht im Sinne eines wesenhaften Bewegungsgesetzes zu verstehen, das zu neuer Identität führe, sondern nur als „Index der Unwahrheit von Identität, des Aufgehens des Begriffenen im Begriff“ (17). Der Aufweis von Nichtidentität bleibt also auf Identität bezogen und löst den Widerspruch nicht in der Formierung einer neuen Identität auf höherer Stufe wieder auf. „Der Widerspruch ist das Nichtidentische unter dem Aspekt der Identität“ (17). Freilich läßt diese relative Verselbständigung des Nichtidentischen unklar, wie es unter dem unentrinnbaren Zwang der Identität überhaupt hervortreten könne. Diese Schwierigkeit wird noch dadurch gesteigert, daß Adorno die idealistische Lehre von der Lokalisierung des Identitätsprinzips für seine eigene Argumentation übernimmt. Die Identifizierung von Identität und Nichtidentität wird nach dem Modell der Subjekt-Objekt-Dialektik konstruiert, demzufolge das Subjekt, weil es selbst immer schon mit sich identisch und von sich unterschieden ist, dem Objekt nur die Funktion einer auf die Identität des Subjekts bezogenen Nichtidentität zuweist. Adorno transportiert dieses Prinzip aus der spekulativen Vernunft in den Verstand und sieht im identifizierenden Denken das Identitätsprinzip der Subjektivität. Diese Gleichsetzung ist der Nerv von Adornos Freiheitskritik. Sie schafft erst die Voraussetzung dafür, daß Adorno die einfache Identitätsrelation als absolutes Prinzip einer sich selbst verabsolutierenden Subjektivität kritisieren kann. Begriffliches Denken, das in der Relation von Subjekt und Prädikat einen Gegenstand als Fall von etwas identifiziert, wird zum Identitätszwang schlechthin. „Der Schein von Identität wohnt jedoch dem Denken seiner puren Form nach inne“ (17). In dieser Gleichsetzung fallen logische und personale Identität zusammen<sup>10</sup>. Die dem Naturzwang abgerungene Identität des Ichs wird der logischen Identität assimiliert. Damit wird logische Identität totalisiert zur *Herrschaft* über Objekte; das Identitätsprinzip „zur Normalform der Herrschaft“ (260).

Freiheit als Modell negativer Dialektik muß daher im Zusammenhang jener drei Elemente rekonstruiert werden. Adorno sieht ihn in der *Assimilation* der Idee des freien Willens an das identitätsphilosophisch gedeutete Modell der Subjekt-Objekt-Relation. „Bewußtsein, vernünftige Einsicht ist nicht einfach dasselbe wie freies Handeln, nicht blank dem Willen gleichzusetzen. Eben das geschieht bei Kant“ (226). Diese Gleichsetzung ist für Adorno der entscheidende Grund, den reinen Willen als Fall identifizierenden Denkens zu analysieren. So wie sich im identifizierenden Denken des Bewußtseins Herrschaft über Objekte reproduziere, so

10 Zu dieser Vermischung verschiedener Identitätsbegriffe vgl. Schnädelbach 1983, 71.

im freien Willen die Beherrschung der inneren Natur, des Impulses. Das macht die empirischen Subjekte, folgt man Adornos sozialphilosophischer Interpretation des Identitätsprinzips, verfügbar für den ungerechten Tausch ihrer Arbeitskraft. In der Assimilation stellt sich Freiheit als praktische Unterdrückung des Nicht-Identischen dar, wie der Begriff als theoretische. Eine solche Freiheitslehre ist repressiv, weil das Ich „die Idee der Freiheit vom Modell der eigenen Herrschaft herleitet, erst der über Menschen und Dinge, dann, verinnerlicht, der über seinen gesamten konkreten Inhalt, über den es verfügt, indem es ihn denkt“ (222).

Vor allem an drei Beispielen versucht Adorno die konstitutive Funktion des Identitätsprinzips für den Freiheitsbegriff deutlich zu machen: an der Kritik der Antinomienlehre Kants (a) und am Verallgemeinerungsgrundsatz, wie er im Kategorischen Imperativ formuliert worden ist (b) sowie an dem Selbstwiderspruch, in den der Begriff eines „Faktums der Vernunft“ führt (c). Im Ergebnis gerät Adornos Kritik der Aporien Kantischer Ethik am Leitfaden einer Kritik der Identitätsphilosophie freilich in eine Paradoxie, weil Adorno – aus für ihn plausiblen Gründen (vgl. II) – nicht bereit ist, den Argumentationszusammenhang der Identitätsphilosophie zu verlassen (d).

ad a) Die Auseinandersetzung mit der dritten Antinomie in Kants Kritik der theoretischen Vernunft durchzieht Adornos gesamte Metakritik. Für Kant ist die Auflösung der Antinomie, in welche sich der Gedanke einer unendlichen Kausalreihe verstrickt, der Weg, auf dem allein die Möglichkeit von Freiheit als transzendentaler Idee dargetan werden kann (Kant 1968c, 376 f. [A 558, B 585]). Sie gelingt ihm jedoch nur, indem er die Idee eines ersten, unbedingten Anfangs als Inbegriff der Freiheit zu einer Idee der intelligiblen Welt stilisiert, während Kausalität ausschließlich als Gesetz der phänomenalen Welt Geltung hat. Durch diese Dichotomisierung wird, so Adorno, Freiheit, „im abstrakten Allgemeinbegriff eines Jenseits der Natur, zur Freiheit vom Reich der Kausalität vergeistigt“ (219) – eben nur zur transzendentalen Idee, die von der Welt empirischer Erscheinungen der Art nach verschieden ist. Als solche suggeriert Kants Freiheitsbegriff Unabhängigkeit von der Wirklichkeit. Das hat Adorno zufolge zwei Konsequenzen: das faktische „Ineinander“ (219) von Freiheit und Unfreiheit wird geleugnet und die Möglichkeit einer Verwirklichung der Freiheit – gegen den Zwang der Kausalität – bleibt unbegriffen (251)<sup>11</sup>. Anstatt den Widerspruch zwischen Freiheit und Gesetzmäßigkeit (Kausalität) nicht nur als einen von Vernunft- und Verstan-

11 Daß Kant sich diese Intention auch gar nicht zueigen machen wollte, geht aus Kant 1968c, 376 f. [A 557 f., B 585 f.] hervor.

desgebrauch, sondern auch als einen realen zu begreifen, bediene sich Kant, so Adorno, des Tricks der Trennung in zwei Welten.

Wie das genetische Argument jedoch gezeigt hat, wiederholt die Trennung nur den Zwang, von dem sie befreien sollte. Adorno verfolgt dies an Kants Begriff der Kausalität. Sie ist nur eine Form des Zwangs, die Wirklichkeit der Gesetzmäßigkeit unterwerfen zu müssen und sie dadurch im Subjekt zu fundieren. Kausalität in diesem Sinne ist für Adorno identifizierendes Denken schlechthin (232). Der Anspruch auf Totalität, den die Kausalität als für alle Erscheinungen gültige Gesetzmäßigkeit erhebt, ist nichts anderes als das naturbeherrschende Prinzip der Subjektivität und insofern nur unreflektierte Herrschaft der Vernunft, die den Naturzwang wiederholt. Dieser Totalität wird Adorno zufolge auch die Freiheit unterworfen, wenn Kant sie als unbedingte causa interpretiert. Er bestimmt sie auf der Grundlage des Kausalprinzips selbst.<sup>12</sup> Das nicht anders als kausal denken könnende Subjekt müsse seinerseits causa dieses Denkens sein – und dieses „Müssen“ soll zugleich der Ursprung intelligibler Freiheit und phänomenaler Gesetzmäßigkeit sein. „Daß Freiheit sein müsse, ist die höchste iniuria des rechtsetzenden autonomen Subjekts. Der Inhalt seiner eigenen Freiheit – der Identität, die alles Nicht-Identische annektiert hat – ist eins mit dem Muß, dem Gesetz, der absoluten Herrschaft“ (248). Freiheit besteht im Praktischen lediglich darin, daß das Subjekt sich das Gesetz, nach welchem es eine Kausalreihe in der Welt voraussetzungslos in Gang setzt, selbst gegeben hat. Weil es aber *nicht anders kann* (Kant 1968a, 447 [BA 100]) als so zu handeln, ist seine Freiheit ebenso der Regelmäßigkeit unterworfen wie das Dasein der Erscheinungen nach Gesetzen der Natur. So wiederholt sich der Zwang der Natur: „Kausalität aus Freiheit korrumpiert diese in Gehorsam“ (231).

ad b) In der Auseinandersetzung mit dem Verallgemeinerungsgrundsatz als Kriterium moralisch richtiger Handlungsnormen greift Adorno auf den aus der nach-Kantischen Tradition bekannten Formalismusvorwurf zurück.

Verallgemeinerung ist die Tätigkeit der logischen Form; durch sie wird eine Sache aus ihrem Kontext herausoperiert und als Fall oder Exemplar einer allgemeineren Gattung vorgestellt. Als Moralprinzip läßt der Ver-

12 „Unterliegt bereits die Konstitution von Kausalität durch die reine Vernunft, die doch ihrerseits die Freiheit sein soll, der Kausalität, so ist Freiheit vorweg so kompromittiert, daß sie keinen anderen Ort hat als die Gefügigkeit des Bewußtseins dem Gesetz gegenüber“ (246). Für Kant stellt sich dieses Problem freilich nur aus der Unhintergebarkeit des inneren Sinnes, vgl. Kant 1968c, 373 f. [A 551 f., B 579 f.]

allgemeinerungsgrundsatz nur solche Handlungsmaximen als moralisch gerechtfertigt gelten, welche in *allen* Fällen von *allen* Betroffenen akzeptiert werden können. Das Moralprinzip ist also identisch mit der logischen Form des allgemeinen Gesetzes (Kant 1968d, 30 [A 54]). Adorno nimmt den Formalismusvorwurf auf, weil er mit seiner Hilfe den Verallgemeinerungsgrundsatz als Produkt identifizierenden Denkens erweisen kann. Die Abstraktion, der eine einzelne Handlungsmaxime unterworfen wird, sei in Wahrheit eine aus ihrem naturgeschichtlichen und gesellschaftlichen Entstehungszusammenhang herausgeschnittene Tätigkeit des naturbeherrschenden Verstandes. Deshalb reproduziere sich in der formalistischen Ethik die Beherrschung der nichtidentischen inneren Natur. Der logische Vorgang der Formalisierung und Universalisierung wird mit einem besonderen moralischen Wert versehen: „Die formale Leistung der Integration, a priori keineswegs formal, sondern inhaltlich, usurpiert den Rang des Guten“ (289).

ad c) Weil Kant nicht ohne die im empirischen Menschen verankerte, im Denken allein unidentifizierbare Spontaneität auskommt, wenn praktische Vernunft keine Fiktion bleiben soll, ist er gezwungen, sich mit Hilfskonstruktionen zu behelfen, die unter den Prämissen seines Systems anfechtbar sind. Das Faktum des Sittengesetzes (Kant 1968d, 31 [A 55 f.]) soll das strukturelle Defizit idealistischer Freiheitslehren überwinden, das darin besteht, wie eine intelligibel begründete Freiheit in einer subjektiv und objektiv kausal determinierten Welt möglich sein könne. Daß aber gerade die *Faktizität* das Sittengesetz – trotz aller Warnungen Kants vor der Gleichsetzung von metaphysischem und empirischem Faktum – zu einem nur nach den Formen der Anschauung und den Regeln des Verstandes erfahrbaren, kausal determinierten Gegenstand werden läßt, hebt Adorno zufolge die freiheitsverbürgende Funktion des Sittengesetzes wieder auf. Der Versuch einer Kompatibilisierung des allgemeingültigen Sittengesetzes mit den kontingenten Bedingungen empirischer Subjekte schlage zwangsläufig fehl, weil die dem identifizierenden Denken abgewonnene Idee der Verallgemeinerung als Bedingung der Freiheit gerade von den empirischen Umständen *absehen muß*, unter denen sie doch möglich sein soll. Der Versuch, unter Voraussetzung der Zwei-Welten-Lehre Freiheit als mit der empirischen Welt kompatibel zu erweisen, müsse daher in einer Paradoxie enden. Weil Kant nur die absolute Disjunktion zwischen intelligibler und phänomenaler Welt kennt, muß die intelligibel begründete Freiheit gleichsam ihr Geschlecht wechseln, wenn sie empirisch werden soll. Dann hat sie jedoch den Preis zu zahlen, der in der Welt der Gesetzmäßigkeit verlangt wird: „Wird Freiheit posi-

tiv, als Gegebenes oder Unvermeidliches inmitten von Gegebenem gesetzt, so wird sie unmittelbar zum Unfreien“ (231 u. 252 f.).

ad d) Die Gleichsetzung von Identitätsprinzip und Subjektivität, die Adorno mit der Kombination von identifizierendem Denken und der Idee einer allgemeinen, selbstbezüglichen Subjektivität vornimmt, zwingt ihn angesichts der Freiheitsthematik zu paradoxen Wendungen. Das Subjekt, das als allgemeines einmal die Quelle der Freiheit sein sollte, gerät, weil es sich vom Herrschaftsanspruch des identifizierenden Denkens nicht lösen kann, zur nackten Repression. Vor diesem paradoxen Blick enthüllt sich das einheimische Reich der Freiheit als leblose Eiswüste der Abstraktion, in welcher das Schiff der Hoffnung scheinbar auf immer rettungslos festgefroren ist.

Nur im Sturz der Subjektphilosophie scheint sich ein Ausweg zu zeigen. Er hat allerdings zur Voraussetzung, daß die das Erkennen und Handeln unter eine allgemeine Einheit bringenden Prinzipien – Identität und reiner Wille – in ihrer *subjektkonstitutiven Funktion* preisgegeben werden: „Voraussetzung seiner [des Subjekts – K. G.] Identität ist das Ende des Identitätszwangs“ (277). „Vielleicht wären freie Menschen auch vom Willen befreit“ (261). Offen bleibt, wie das möglich sein soll. Freiheit, so scheint es, ist für Adorno allein von einer paradoxen und gleichsam theologisch inspirierten *Selbstrücknahme* der Subjektivität zu erwarten: nur diejenige Waffe, welche die Wunde schlug, vermag sie auch zu heilen. „Gebot einmal seine [des Subjekts – K. G.] Freiheit dem Mythos Einhalt, so befreite es sich, als vom letzten Mythos, von sich selbst“ (277).

Daß Adorno dem Subjekt diese befreiende Kraft zutraut, zeigt die Metapher vom „Knoten des Subjekts“ (218, 273, 276). Damit ist der Ort einer Verschlingung von zugleich freiheitskonstitutiven und freiheitsverhindernden Strukturen im Subjekt selbst gemeint, die den widerspruchsvollen Zeitcharakter der Freiheit ausmachen. Freiheit ist „nicht isolierbar, sondern verflochten, und einstweilen stets nur im Augenblick von Spontaneität, geschichtlicher Knotenpunkt, verstellt unter den gegenwärtigen Bedingungen“ (218). Das impulsive, ursprüngliche Potential, die Spontaneität, die am Subjekt um keinen Preis zu vergegenständlichen sei, ist im Subjekt mit den verinnerlichten Herrschaftsstrukturen in einem zeitlichen Entwicklungshorizont verflochten. Dessen Öffnung gibt die Perspektive frei auf einen entfernten Ort, an dem der Knoten sich lösen könnte: „Utopie wäre die opferlose Nichtidentität des Subjekts“ (277).<sup>13</sup>

13 Vgl. auch die ähnlich paradoxe, auf Rationalität bezogene Formulierung in Adorno 1980a, 101.

Die Kennzeichnung dieser Utopie durch einen Rückgriff auf das mythische Opferprinzip stellt die Gegenwart noch einmal in den Schatten der gewaltsamen Naturgeschichte, die sich im Identitätsprinzip bloß äußere. Erst das Subjekt, das um seiner Freiheit willen kein Opfer mehr bringen muß, sei es an innerer oder äußerer Natur, wäre frei, weil es keiner auch noch so tief verinnerlichten Ordnung mehr unterworfen wäre, die sich nur über Aufopfergaben zufriedenstellen läßt. Diese Utopie impliziert freilich auch, daß das Subjekt selbst in der Nichtidentität nicht zum Opfer würde und wieder der blinden Natur verfiel. Schließlich meint die Opferlosigkeit eine Absage wenn nicht an jedes eschatologische, so doch an ein christliches Theologumenon: die Selbstrücknahme des Subjekts bedeutet für Adorno nicht die Selbstopferung eines Gottes um der Erlösung der Menschheit willen.<sup>14</sup> Die Verwendung mythischer Motive läßt freilich auch das Dilemma offenkundig werden, in das sich ein Freiheitsbegriff verstrickt, der an den Grundlagen der Subjektphilosophie festhält. Adorno kann Freiheit unter dieser Voraussetzung nur noch als Paradox formulieren, von dem nicht zu erwarten ist, daß es sich mit subjektphilosophischen Mitteln auflösen läßt. Die Idee der Selbstrücknahme ist dem Programm der Subjektphilosophie von Anfang an konträr – deshalb Adornos Hoffnung auf ein jähes, gleichsam hinter dem Rücken der Subjekte selbst sich ereignendes Aufsprengen der repressiven Formen, in die das subjektphilosophische Identitätsprinzip die Freiheit gebannt hat. Aber die Paradoxien im Begriff der Freiheit zwingen weder zu einem Verharren in fast aussichtsloser Hoffnung noch zur Preisgabe der Freiheitsidee überhaupt. Einen zukunftssträchtigen Ausweg – das wird hier bereits deutlich – scheint nur ein Verlassen der Subjektphilosophie zu eröffnen. Diese Konsequenz zu ziehen, weigert sich Adorno jedoch.

ad 3) An der Darstellung von Adornos exemplarischer, gegen die gesamte Identitätsphilosophie gerichteten Kritik der Kantischen Antinomienelehre, des Verallgemeinerungsgrundsatzes und des Faktums der Vernunft ist bereits deutlich geworden, daß die Identität von Freiheit und Unterdrückung eng mit den *konstruktiven Zwängen idealistischen Systemdenkens* zusammenhängt. Treffen das genetische und das strukturelle Argument die Konzeption der Subjektivität als Ursprungsort der Freiheit, so das systemkritische die Methodologie, nach der die Idee reiner Subjektivität mit derjenigen der Herrschaft verknüpft wird. Die Identitätsthese

14 Was Adorno indirekt dazu äußert, klingt nach einem säkularisierten theosoter: „Ist Rettung der innerste Impuls jeglichen Geistes, so ist keine Hoffnung als die vorbehaltlose Preisgabe: des zu Rettenden wie des Geistes, der hofft“ (384). Vgl. dazu auch: Theunissen 1983, 41 ff. (53 ff.).

wird aus dieser Perspektive zu einer mit der Methode bereits gegebenen Vorannahme, die den repressiv sich auswirkenden Vorrang des Subjekts als unabänderlich und denknotwendig erscheinen läßt.

Es ist die Orientierung der kritischen Philosophie am Ideal der notwendigen und allgemeinen Erkenntnis, vorgegeben durch das Paradigma der Naturwissenschaften, die zur Stilisierung des entsprechenden Erkenntnisvermögens treibt und dessen Träger, die allgemeine Subjektivität, als das einzige Fundament gültiger Erkenntnis erscheinen läßt. „Solange die subjektive Rückfrage die Probe auf Erkenntnis sein soll, solange sind nicht-wissenschaftlich sanktionierte, nämlich nicht-notwendige und nicht-allgemeine Erkenntnisse minderwertig“ (380). Kants philosophischer Ansatz unterscheidet sich im Lichte dieser Interpretation von denen seiner Nachfolger nur dadurch, daß er an einer grundsätzlichen Differenz zwischen erkenntnistheoretischer Vernunft und kontingenter Wirklichkeit noch festzuhalten versucht – obgleich er für die Erkenntnis der phänomenalen Welt bereits die Identität von Begriff und Erscheinung statuiert. Durch das Insistieren auf der Differenz rückt Kant aus der Sicht der negativen Dialektik in eine im Vergleich zu Hegel ambivalente Position. Sein System verstrickt sich zwar in Aporien, doch sind sie es gerade, die sein Philosophieren authentischer sein lassen als das seiner Nachfolger.

Getreu dieser Ambivalenz interpretiert Adorno die Kantische Freiheitslehre aus dem „aporetischen Wesen der Konstruktion“ (250). In dem Maße, wie die Differenz von Vernunft und Wirklichkeit aufrechterhalten werden muß, um falschen Identifizierungen zu entgehen, zwingt ihre ontologische Verabsolutierung in zwei Welten zu jenem rigiden Regelsystem, das sich die differente innere und äußere Natur unterwirft. Im Kern deutet Adorno die Kantische Philosophie aus der Perspektive der alten cartesianischen Teilung in *res extensa* und *res cogitans* (vgl. 227 f.). Deshalb besteht für ihn Kants Innovation weniger darin, Vernunft und Wirklichkeit miteinander verknüpft zu haben, als vielmehr in ihrer Trennung – wenn auch nur zu dem Zweck, die Bedingungen ihrer Identität aufzusuchen. War die Trennung zunächst auch nur analytisch gemeint, um erklären zu können, wie synthetische Urteile a priori möglich seien, so wurde sie jedoch zumindest in der Theorie der praktischen Vernunft substantialisiert (vgl. 383). Trotz aller Warnungen Kants vor dem substantialistischen Paralogismus, in dem „Ich denke“ statt einer bloßen Funktion eine Substanz zu sehen, scheint er selbst diesem Fehlschluß zu verfallen, wenn er von den zwei Reichen spricht, in welche die Welt zerfalle. Daß Kant unter Verstoß gegen seine eigenen Prämissen von der intelligiblen Welt als von einem Dasein spricht, dem ein wie auch immer zu bestimmender



Existenzmodus zukomme, ist die Aporie, die Kant „der Schule verhaftet“ sein läßt, „welche die Kritik der theoretischen Vernunft stürzte“ (226).

Adorno bleibt jedoch bei der Feststellung dieser Aporie nicht stehen. Sie sind ihm zufolge zu erklären aus einem unthematisierten, nur metaphysisch begründbaren Wunsch, Vernunft möge wirklich sein. Dieser Wunsch äußert sich *methodisch* als „Begierde des Rettens“ (250 u. 377 ff.). Daß die intelligible Sphäre, das Seinsollende, dabei allein durch das „Verfahren den Charakter eines zweiten Daseins“ (384) annimmt, gleichsam als Fehlleistung der Methode, interpretiert Adorno als eine Funktion dieser Begierde. Sie ist in ihren Folgen ambivalent: wie sie einerseits als Versuch einer Rettung der Unsterblichkeitsidee „die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung“ (378) bekämpft, so trägt sie andererseits zur Befestigung des repressiven Charakters der Vernunft bei: „Die Begierde der Rettung macht das Noumenale ebensowohl zu einem Dasein, – weil sonst schlechterdings nichts davon prädiert werden könnte –, wie es nicht der Zeit nach bestimmbar sein soll“ (250 f.). Das Faktum der Vernunft, als Bewußtsein der Freiheit die einzige Gegebenheit der intelligiblen Welt (Kant 1968d, 31 [A 56]), verfällt so den Merkmalen des innerzeitlichen Daseins und damit dem Zwang der Gesetzmäßigkeit.

Dieser Begierde des Rettens entgegengesetzt und komplementär zugleich ist die Begrenzung möglicher Erkenntnis auf das durch invariante Formen der Erkenntnis Bestimmbare. Weil er am Ideal allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnis festhält, reduziert Kant Adorno zufolge die Bedingungen der Möglichkeit wahrer Erkenntnis auf bloße Formen. Durch diese Selbsteinschränkung nehme Vernunft ihren Anspruch, wirklich zu sein, wieder in einen unveränderlichen, verdinglichten Rahmen zurück.<sup>15</sup> Dieser von Adorno so bezeichnete „Block“ (378 ff.) ist nichts anderes als die Fortsetzung des verdinglichenden Form-Inhalt-Dualismus. Die Vernunft trennt sich selbst von Inhalten ab, die sie dann als Material ihren Formen bloß unterwirft. Der Block ist „geschaffen von eben dem Subjekt, das er hemmt“ (379).

## II. Die Differenzthese

Anders als Foucault führen die mit der Methode negativer Dialektik aufgewiesenen Aporien einer universalistischen Ethik Kantischer Art Adorno keineswegs zu deren Verurteilung. Was Foucault als buntes und

15 „Freiheit ins Dasein zu zitieren, verhindert Kants Erkenntniskritik“ (251)

umfangreiches Bulletin vom „Schlachtfeld der Humanität“ (Foucault 1977, 396) überliefert, gehört für Adorno nicht nur in ein Geschichtsbuch der Macht, sondern auch in die Charta der Emanzipation. Bei aller Kritik an den Paradoxien, in die sich eine allgemeine, von der empirischen Welt absolut getrennte Subjektivität verstrickt, gibt er den intelligiblen Charakter als notwendige Bedingung der Freiheit nicht preis. Schon in der *Dialektik der Aufklärung* wird gerade das aufgeklärte Bewußtsein auch als Bedingung der Emanzipation aus den Naturzwängen und den repressiven Strukturen gesellschaftlicher Organisation begriffen. „Wir hegen keinen Zweifel – und darin liegt unsere *petitio principii* – daß Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist“ (Horkheimer und Adorno 1973, 3). Daß es ein und derselbe Prozeß sei, der die Bedingungen der Freiheit und ihrer Abschaffung zugleich hervorbringt, gibt ihm überhaupt erst den Titel einer *Dialektik* der Aufklärung.

Die Annahme einer emanzipativen Kraft läßt vermuten, daß Adorno der Rationalität nicht nur *historisch* eine potentiell befreiende Funktion zuspricht, sondern auch *systematisch* ein Potential unterstellt, das zur Befreiung aus den selbst hervorgebrachten Zwangszusammenhängen führen soll. „Vernunft als das transzendente überindividuelle Ich enthält die Idee eines freien Zusammenlebens der Menschen, in dem sie zum allgemeinen Subjekt sich organisieren und den Widerstreit zwischen der reinen und empirischen Vernunft in der bewußten Solidarität des Ganzen aufheben. Es stellt die Idee der wahren Allgemeinheit dar, die Utopie“ (Horkheimer und Adorno 1973, 76). Dieses Potential der Vernunft läßt sich an den drei Momenten, die der vorhergehenden Darstellung zufolge die Identität von Freiheit und Unterdrückung erweisen sollten, zeigen.

Das *genetische* Argument hat nicht die Funktion, eine lineare Abhängigkeit der Vernunft von der Natur bewußt zu machen, sondern dient lediglich dem Nachweis einer stillgelegten Vermittlung. Vernunft, so Adorno, sei „mit Natur identisch und nichtidentisch, dialektisch ihrem eigenen Begriff nach“ (238). Dieser relativen und historisch variierenden Selbständigkeit sich bewußt, ist Vernunft das Organon der Emanzipation vom blinden Zwang der Natur ebenso wie der Ort der Idee einer Einrichtung der Gesellschaft, in welcher auch der Impuls zu seinem Recht käme. Die Erinnerung an ihn bringt zwar die Abhängigkeit der Subjektivität zu Bewußtsein, doch gehört andererseits das Festhalten an der Abstraktion von Natur und Gesellschaft zu den Bedingungen der Befreiung aus den Zwängen der Naturgeschichte. Nur die dichotomische Schlichtung der widersprüchlichen Vermittlung verfehlt dieses Ziel, indem sie zu neuer Unterdrückung führt. So geht das Interesse der bürgerlichen Gesellschaft

„gegen die alte Unterdrückung und befördert die neue, welche im rationalen Prinzip selbst steckt“ (213 f.). Weil sie die neue Unterdrückung infolge der Abspaltung der Freiheit von der Natur als solche gar nicht wahrzunehmen vermag, wird die repressive Wirkung der verabsolutierten Rationalität fälschlicherweise mit Freiheit gleichgesetzt. Für den Begriff der Freiheit bedeutet das, daß seine vollständige Bedeutung sich nicht in der deontologischen Verdinglichung erschöpft, als vielmehr erst in der Konfrontation mit der kontingenten Natur- und Gesellschaftsgeschichte. Entscheidend ist die Austragung des Konflikts.

Auch der Aufweis des *identitätsphilosophischen* Zwangscharakters eines nach dem Subjekt-Objekt-Modell konzipierten Freiheitsbegriffs führt Adorno nicht dazu, über die Suche nach der ambivalenten Stellung der Identität hinaus diese zum alten Eisen der Philosophiegeschichte zu schlagen. Eine Philosophie der Differenz läßt sich aus seinem Denken nicht schlagen. „Bedingung von Freiheit, ist Identität unmittelbar zugleich das Prinzip des Determinismus“ (216). Und weiter: „[N]ur soweit weiß das Subjekt sich frei, wie ihm seine Handlung als identisch mit ihm erscheint, und das ist lediglich bei bewußten der Fall. In ihnen allein erhebt Subjektivität mühsam, ephemere das Haupt“ (266). Daß es gerade die Handlung, in der das Subjekt sich auf sich selbst bezieht und dadurch mit sich identisch bleibt, sein soll, welche die ephemere Imago des vom Zwangscharakter befreiten Subjekts sein soll, steht in scheinbar merkwürdigem Widerspruch zur Rede von der opferlosen Nichtidentität. Doch bedeutet Selbstrücknahme der Subjektivität für Adorno nicht die völlige Preisgabe an das differente Bestehende. Vielmehr geht es ihm gerade um die Befreiung durch die Zurücknahme des für das Subjekt freilich konstitutiven Anspruchs auf Totalität. Das schließt die Möglichkeit einer vom Zwang befreiten Identität nicht aus. Deshalb ist für Adorno das in seinen Handlungen mit sich identisch bleibende Subjekt ebenso wohl eine Antizipation der Freiheit wie das dissoziierte, das im herkömmlichen Sinne gar kein zurechnungsfähiges Subjekt mehr ist. *Ephemer* und nicht, wie in den idealistischen Konstruktionen, *unendlich* erscheint sowohl in der bewußten Handlung als auch im schizoiden Subjekt die Utopie der Freiheit. „Stürzt es unter dem unmäßigen Druck, der auf ihm lastet, als schizophrenes zurück in den Zustand der Dissoziation und Vieldeutigkeit, dem geschichtlich das Subjekt sich entrang, so ist die Auflösung des Subjekts zugleich das ephemere und verurteilte Bild eines möglichen Subjekts“ (277).<sup>16</sup>

16 Für Adorno gehören auch die beiden Fälle, an denen er die Aporie des Identitätsprinzips im Freiheitsbegriff nachzuweisen versucht, noch zu dem, was er bewahren will. Der Verallgemei-

### III. Moral der Fehlbarkeit

Die Rekonstruktion der ambivalenten Stellung der Vernunft im Begriff der Freiheit aus der Perspektive einer negativen Dialektik drängt geradezu nach einer Auflösung im Sinne eines tertiums, das zugleich Maßstab für eine Ethik wäre, in der Vernunft und Empirie konfliktlos miteinander vereinbare Merkmale des Freiheitsbegriffs wären. Einer solchen, unter dem Titel einer Harmonie von Vernunft und Herz philosophisch stets nahe liegenden Möglichkeit entzieht sich Adorno jedoch. Sie verfiere sogleich wieder der Dialektik der Aufklärung. Denn welches tertium auch immer jene Vermittlung auf sich lüde – es wäre nach den Begriffen negativer Dialektik wiederum nur ein Versuch, etwas, das sich in Widersprüchen bewegt, unter eine Einheit zu bringen. Allein dieser Anspruch wäre schon repressiv.

Gleichwohl läßt Adorno die Metakritik am repressiven Gehalt des rationalen Freiheitsbegriffs nicht in einer absoluten Kritik an der Idee des Sollens überhaupt leer laufen. Wenn auch *jedes* Sollen gegenüber dem Sein etwas stipuliert, das dieses Sein nicht ist und dem es sich deshalb fügen soll, schließt das nicht notwendigerweise ein, daß jedes Sollen per se autoritär sein muß. Dies wäre, so ließe sich Adornos Metakritik zusammenfassen, nur dann der Fall, wenn zwischen Sein und Sollen eine vermittlungslose Differenz herrschte. Eine Ethik der Freiheit, welche diesem Widerstreit zwischen Anspruch und Wirklichkeit entgeht, wäre denkbar, wenn der *Vermittlungsprozeß* zwischen Sein und Sollen selbst zum Kriterium normativer Richtigkeit werden könnte. Obgleich Adorno keine explizite Ethik in diesem Sinne formuliert hat, lassen sich die Umrisslinien einer solchen Ethik des nicht-autoritären Sollens nachzeichnen (1). Sie gründet sich zwar auf den Vermittlungsprozeß, ist deshalb jedoch noch nicht mit Hegels Auflösung von abstrakter Moralität in historisch gewachsene Sittlichkeit identisch. Der Prozeßcharakter der Freiheit bleibt angesichts der Kritik negativer Dialektik im Unterschied zu Hegels Entwurf offen (2).

ad 1) Was mit der Stellung der Freiheit zwischen Kognitivem und Empirischem – „weder blinde Natur noch unterdrückte“ – gemeint ist, wird

nerungsgrundsatz verbürgt historisch die Idee allgemeiner Solidarität (235 u. 237) – und ohne das der Vernunft mit diesem Grundsatz inhärente Zwangsmoment „wäre nie ein der Freiheit Ähnliches auch nur gedacht worden“ (262). Ebenso soll Kausalität, als „reflektierte“, gerade wegen ihrer Totalität einen Rest von Bewußtsein der Nichtidentität enthalten (vgl. 262 u. 266). Daß auch das idealistische Systemdenken für Adorno zumindest in seiner Kantischen Version auf die Differenz von Freiheit und Unterdrückung aufmerksam macht, ist bereits bei der Darstellung der „Begierde des Rettens“ gesagt worden (vgl. oben, 7.2.1.3.).

deutlich, wenn man sich Adornos Hinweise zum Verhältnis von Norm, Subjekt und Geschichte unter dem Aspekt eines prozessualen Freiheitsbegriffs ansieht. Faßt man die Ergebnisse der Metakritik zusammen, so ergeben sich Andeutungen einer Ethik, deren Imperative nicht „konsequenzlogisch“ begründet werden, d.h. die dem Handelnden keine unbedingten, lediglich ihres *formalen* Charakters wegen richtigen Normen gibt (253, 281, 286 ff.). Der Geltungsanspruch solcher Normen ist korrigierbar in Auseinandersetzung mit dem „Material“ (241), auf das sich jede Norm sowohl im Prozeß ihrer Begründung als auch ihrer Anwendung und Verwirklichung unvermeidlicherweise beziehen muß. Eine nicht konsequenzlogisch begründete Norm ist offen für historische Erfahrung, die in der Applikationsgeschichte universaler Prinzipien enthalten ist, und empfänglich für den spontanen Impuls, der ihre unbedingte Geltung angesichts der Empirie des Einzelfalls einzuschränken vermag. Damit ist freilich die universalistische Moral nicht verabschiedet. Vielmehr eröffnet erst die Sensibilität für den kontingenten und gewaltsamen Ablauf der Geschichte die Perspektive, in welcher die Utopie „einer die divergenten Einzelinteressen übersteigenden Solidarität“ (278) verwirklicht werden kann, ohne daß die Einzelinteressen wiederum vom normgebenden historischen Sieger, sei es im Namen der Vernunft oder der Geschichte, vereinnahmt werden.

Dieses „irrationale Moment“ verurteilt „alles Moralische prinzipiell zur Fehlbarkeit“ (241). Damit ist nicht nur eine Ethik gemeint, deren einzelne Normen durch Erfahrung und Geschichte korrigierbar sind – diese Forderung wäre auch noch mit der Kantischen Ethik vereinbar. Vielmehr wäre dieses Wissen um die eigene Korrigibilität in die *Vernunft* selbst, in das Begründungsfundament inkorporiert, und zwar derart, daß ein Kantisches *fiat iustitia et pereat mundus* seinerseits unmoralisch würde. Die empirische und historische Korrigibilität müßte sich Adorno zufolge nicht nur auf den jeweiligen Gehalt einer Norm, sondern auch auf ihren universalen Anspruch auf Richtigkeit, den sie als vernünftig gerechtfertigte erhebt, beziehen. Dabei wird der abstrakte Vernunftsanspruch nicht einfach preisgegeben, sondern im Hinblick auf die Erfahrung des Einzelfalls im Zustand der permanenten Revidierbarkeit gehalten, das heißt temporalisiert.<sup>17</sup> Eine verzeitlichte, ans Material gebundene, aber zugleich auch unabhängige Idee der praktischen Rechtfertigung impli-

17 Welche historischen Ereignisse zu einer solchen aporienbewußten Ethik nötigen, hat Adorno selbst in der Auseinandersetzung mit den Auschwitzprozessen und dem dabei in aller Schärfe virulent werdenden Dilemma des Strafens deutlich gemacht (282 f.)

ziert die Fehlbarkeit einer jeden moralischen Entscheidung im Lichte der Zeit. Weil Adorno den Vermittlungsprozeß zwischen Sein und Sollen als prinzipiell unabgeschlossen denkt, ist die Fehlbarkeit auch nicht *in the long run* auszuschließen.

Der Widerstand, den die Idee einer fehlbaren Moral der deontologischen Verabsolutierung entgegensetzt, gründet sich auf die *Utopie eines autoritätsfreien Sollens*. Welche moralische Instanz auch immer etwas gebietet, darf dies nicht mehr mit dem Anspruch auf unbedingten Gehorsam tun, weil das Prinzip, nach dem das Gebot begründet wird, sich als korrekturbedürftig erweisen könnte. Die Gewißheit und damit auch die Autorität einer allen vernünftigen Wesen gleichermaßen zukommenden Teilhabe an der intelligiblen Welt ist verloren. Kant zufolge ist ein autoritätsfreies Sollen nur Heiligen, nicht aber empirischen Menschen zumutbar, weil nur der Heilige ohne den Widerstand der Sinnlichkeit für den Appell der praktischen Vernunft empfänglich ist. Für den empirischen Menschen jedoch ist Moralität geradezu durch die Achtung gebietende Pflicht, die das Sittengesetz der sinnlichen Willkür entgegensetzt, definiert. Gerade mit dieser Sinnlichkeit rechnet Adorno als einem Element des Sollens selbst. Statt sie von der Freiheit auszuschließen, wird sie zu einer ihrer Bedingungen, wodurch erst die Möglichkeit eröffnet ist, die realen Einschränkungen der Freiheit als solche bewußt zu machen. Für den Freiheitsbegriff hat die Idee einer fehlbaren Moral daher zur Folge, daß sich das Dilemma zwischen Determinismus und Indeterminismus, zwischen Freiheit und Unterdrückung nicht zugunsten einer Alternative auflösen läßt, sondern stets die Präsenz beider Momente zugleich bewußt gehalten wird. Nur im Bewußtsein der Fehlbarkeit ist das Wissen um die repressiven Züge enthalten und im Lichte der Utopie autoritätsfreien Sollens der fortwährenden Kritik ausgesetzt. Einer vermittlungslosen Abtrennung der Freiheitsidee zu einer Welt jenseits der empirischen Geschichte bedarf es nicht mehr.

ad 2) Die Bestimmung der Freiheit als Vermittlung von Besonderem und Allgemeinem im historischen Prozeß legt freilich die Frage nach ihrer Nähe zu Hegels Entwurf nahe. Analogien drängen sich auf. Die autoritären Züge der Kantischen Freiheitslehre sind zuerst von Schiller moniert worden, später wurde dieser Einwand von Hölderlin und Schelling aufgenommen und schließlich zum archimedischen Punkt von Hegels gesamten philosophischen Denken.

Im Kontext der kritischen Auseinandersetzung um die Möglichkeit einer rationalen Religion<sup>18</sup> thematisiert der junge Hegel den Konflikt

18 Vgl. dazu Taylor 1983, 25 sowie Frank 1982, 153 ff.

zwischen der Positivität des freiheitsverbürgenden moralischen Gesetzes und der ihr gegenüber notwendigerweise fremd bleibenden Besonderheit des Sinnlichen. Die Verabsolutierung der Positivität verhindert nach Hegel die umfassende Selbstverwirklichung des Subjekts innerhalb einer in Seele und Herz zusammenstimmenden Gemeinschaft. Das unter dem Druck des allgemeinen Gesetzes zerreißende Subjekt ist dadurch sowohl seiner eigenen Natur als auch von der Gemeinschaft mit den anderen entfremdet. In diesem Zustand besteht zwischen dem Untertan einer asiatischen Despotie und dem seinem Pflichtgebot gehorchenden Puritaner lediglich der Unterschied, „daß jener den Herrn außer sich, dieser aber den Herrn in sich trägt, zugleich aber sein eigener Knecht ist“ (Hegel 1971, 323). Auf der Grundlage dieser Kritik wird im Freundeskreis des jungen Hegel zum ersten Mal die – in der Auseinandersetzung mit der antiken Polis gewonnene – Idee der Freiheit als gelingender Vermittlung von Sinnlichkeit und Vernunft, Freiheit und Geschichte formuliert, die jener autoritären Züge der dualistischen Ethik Kants entbehrt (Taylor 1983, 41 u. 61).

Konfrontiert man diese frühromantische Idee mit dem Ergebnis der Metakritik Adornos, so wird eine Parallele deutlich, die ihn mit ihrer aufklärungskritischen Stoßrichtung verbindet, jedoch zugleich von radikal vernunftkritischen Positionen wie derjenigen Foucaults unterscheidet. Beiden geht es im Unterschied zu Foucault um eine Rehabilitierung der „Sinnlichkeit“ *im Namen* und nicht *im Gegensatz* zur Vernunft. Ihre zerrissene Einheit ist nicht zugunsten allein des einen von beiden Teilen zu überwinden, weshalb ihre Reorganisation einer Dialektik der Aufklärung und nicht einer Machtgeschichte der Vernunft im Begriff der Freiheit bedarf.<sup>19</sup>

Hegel führt den Gedanken des Prozeßcharakters der Freiheit in seinen späteren Schriften, insbesondere in der Rechtsphilosophie zwar fort, gibt ihm jedoch eine entscheidende Wendung, mit der er die Fundamente seiner früheren Kritik des autoritären Sollens wieder verläßt. Im § 21 der Rechtsphilosophie heißt es, „daß der Wille nur als *denkende* Intelligenz wahrhafter, freier Wille ist“ (Hegel 1986, 72). Und er attackiert im Anschluß daran die romantischen Freiheitsideen, die dem Herrschaftsanspruch der Vernunft im Namen der Freiheit des Herzens entgentreten. Damit kehrt Hegel wieder zum Paradigma der Freiheit als Selbstbezüglichkeit der denkenden Substanz zurück. Die gegen Kant gewonnene Einsicht in den Prozeßcharakter der Freiheit wird in dieses Paradigma

19 Siehe auch Frank 1982, 181 f. sowie Habermas 1983a, 752 ff.

reintegriert durch eine geschichtsphilosophische Konstruktion, die die reine Selbstbezüglichkeit und damit die absolute Freiheit zum Zielpunkt dieses historischen Prozesses werden läßt. Zwar bleibt Hegel weiterhin bei seinem gegen Kant gerichteten Formalismusvorwurf und sucht nach einem substantiellen Begriff der Freiheit, der über die leere Idee der formalen Selbstgesetzgebung hinausgeht. Aber der Gegensatz zwischen kontingenter, in Gedanken nicht auflösbarer Empirie und autoritär gebietender allgemeiner Vernunft, auf den sich der Formalismusvorwurf bezog, wird neutralisiert. Die besonderen historischen Bedingungen der Anwendung und Verwirklichung des Sittengesetzes, die Hegel im Terminus der „Sittlichkeit“ zusammenfaßt, fallen ihrerseits noch einmal unter ein abstrakteres Prinzip: das historisch sich entfaltende absolute Subjekt. So erfährt der Mensch auf der Stufe der abstrakten Moralität die empirische Situation seines eigenen Herzens und seiner jeweiligen gesellschaftlichen Umwelt zwar als Gegensatz zu der auf Universalisierung gerichteten Forderung des Sittengesetzes – dies jedoch nur, weil er noch nicht erkannt hat, daß das einander Entgegengesetzte in Wahrheit zur substantiellen Sittlichkeit gehört. Deshalb ist der Wille erst dann wahrhaft frei, wenn er mit der substantiell gewordenen Vernunft identisch ist. Es geht nicht mehr um die Freiheit einzelner Menschen, sondern um die Freiheit des Geistes (Taylor 1983, 489).

Vor dieser Wendung hält Adorno inne. Statt den historischen Prozeß der Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit auf ein seiner selbst bewußt werdendes absolutes Subjekt hin zu orientieren und dadurch abzuschließen, läßt er ihn um den Preis der Paradoxie offen. Hegel rettet die Idee der Freiheit nicht durch Selbstrücknahme der Subjektivität in den offenen Vermittlungsprozeß zwischen Vernunft und Empirie, Freiheit und Geschichte, sondern durch deren Radikalisierung, so daß das absolute Subjekt auch noch diesen Vermittlungsprozeß mitumfaßt, ja dieser Prozeß selber ist. Die Rettung der Freiheit ist für Hegel nur noch möglich durch ihre erneute Unterwerfung unter ein zwar historisches, aber immer noch allein durch die Selbstgesetzgebung konstituiertes Subjekt. Gerade gegen diesen Vorrang des Subjekts gegenüber der Geschichte wendet sich jedoch die *Negative Dialektik*.

### 7.3 Freiheit ohne Subjekt?

Hegels Lösung ist für Adornos Versuch, einen Ausweg aus dem moralisch-praktischen Dilemma zu finden, in das die Metakritik der praktischen Vernunft geführt hat, keine Alternative gewesen. Sie ist es heutzuta-



ge erst recht nicht mehr. Will man zwar der Diagnose Adornos, nicht aber seinem Stillhalten in der Paradoxie folgen, bleibt zu klären, wie die Moral der Fehlbarkeit ohne subjektphilosophische Grundlage reformuliert werden kann. Dazu bieten sich mehrere Auswege an.

Denkbar ist eine Totalisierung der von Adorno inaugurierten Subjektkritik im Sinne der Disziplinierungsthese Foucaults. Dabei werden Motive aus Nietzsches genealogischer Moralkritik aufgenommen<sup>20</sup>, die alles Normative überhaupt auf ein Bedürfnis nach Unterwerfung zurückführen (Foucault 1974, 83 ff.). Die notwendige Folge dieser *Kontamination von Normativität und Repressivität* ist freilich die Preisgabe einer Ethik der Freiheit. Die absichtliche Verwechslung der Idee des Sollens mit dem Willen zur Macht unterscheidet sich strukturell nicht von der empiristischen Reduktion, mit der die Meta-Ethik die Eigenständigkeit moralischer Urteile gegenüber empirischen Aussagen bestreitet.

Diesen Programmen entgeht, daß die Moral der Fehlbarkeit auf einer Utopie des autoritätsfreien *Sollens* gründet. Ihrem Anspruch, Freiheit auf einem material reflektierten Forum der Vernunft zu verwirklichen, scheinen kommunikative Ethiken eher gewachsen zu sein. Sie vermeiden die subjektphilosophischen Aporien und entrinnen dem Angriff der totalisierenden Vernunftkritik dadurch, daß sie die Idee eines unbedingten, vernunftinternen Sollens relativieren zu einem in kommunikativem Handeln unter empirischen Subjekten erhobenen Geltungsanspruch, der in praktischen Diskursen virtualisierbar ist. (Vgl. Habermas 1983b, 53 ff.) Gleichwohl bleibt die Einlösung des Geltungsanspruchs durch diskursive Begründung im Lichte universalistischer Prinzipien nach wie vor an eine *Abstraktion* von den konkreten Anwendungsbedingungen sowie den sittlichen Motiven zu ihrer Verwirklichung gebunden. (Siehe Habermas 1983b, 114 f. u. 187 ff. sowie Habermas 1984, 218 ff.) Diesem Makel entgeht auch nicht der Vorschlag von Rawls, durch die Methode des Überlegungsgleichgewichts eine Vermittlung zwischen allgemeingültigen Prinzipien und moralischen Alltagsintuitionen herzustellen (Rawls 1979, 37, 68), da der Maßstab, an dem das Ergebnis zu messen ist, letztlich nur der Moral Point of View ist, der darin besteht, hinter einem Schleier des Nichtwissens von den empirischen Kontexten *abzusehen*.<sup>21</sup> Insbesondere die kommunikationsethische Version einer rationalen Ethik braucht zwar den Vorwurf der deontologischen Abstraktion nicht zu fürchten, doch setzt sie sich immer noch der Gefahr aus, durch Umgehung des Anwendungs- und

20 Vgl. dazu Günther 1985

21 Siehe Rawls 1979, 37 f.

Verwirklichungsproblems den Kontexten gegenüber in einer rigiden Abstraktheit zu verharren. Auf sie träfe immer noch zu, was Adorno unter diesem Aspekt an Kant moniert hat: „Durch den Willen verschaffe Vernunft sich Realität, ungebunden durchs wie immer geartete Material“ (226).

Das ungelöste Applikationsproblem ist der Einwand, den Ethiken hermeneutischer Tradition erheben, die die Entscheidung über das moralisch Gebotene von vornherein innerhalb eines jeweils gegebenen sittlichen Lebenswelthorizonts belassen.<sup>22</sup> Der Anschluß an sittliche, historisch gewachsene Kontexte wird jedoch erkaufte durch deren Normativierung. Damit büßt das Sollen wiederum seine eigenständige normative Kraft ein; Begründungsfragen werden auf Auslegungsfragen reduziert. Dagegen hat Adorno darauf insistiert, daß mit der Einsicht in die materiale Bedingtheit der Vernunft nicht die Heteronomie postuliert werden dürfe (241).

Um diesen Einwänden zu entgehen, ist es jedoch nicht erforderlich, den verborgenen Transzendentalismus der kommunikativen Ethik gegen einen Kontextualismus auszuspielen<sup>23</sup>, wenn auch Adornos Versuch, die Korrigibilität durchs Material in praktische Vernunft selbst zu inkorporieren, dies nahe legt. Adorno blieb letztlich konsequenter, wenn er die Reflexion der unverstümmelten Natur innerhalb der Vernunft nicht anders denn als paradoxe Selbststrücknahme des Subjekts zu formulieren vermochte. Dem Vorwurf der Wiederholung des Transzendentalismus und der damit verbundenen Abstraktion setzt sich die kommunikative Ethik nur deshalb aus, weil sie die nicht-subjektphilosophische Rekonstruktion praktischer Vernunft ausschließlich auf das Begründungsproblem konzentriert. Adorno meinte mit der Idee einer fehlbaren Moral auf der Grundlage einer Utopie des autoritätsfreien Sollens jedoch einen umfassenden Begriff von Rationalität, der Kontextprobleme nicht aus dem Bereich praktischer Vernunft ausklammert. Fehlbar kann Moral immer nur in Konfrontation mit dem „Material“, mit Natur und Geschichte sein; aber daß sie fehlbar sein kann, setzt eine Analyse und Kritik der Regeln voraus, die wir befolgen, wenn wir praktische Normen in der Erfahrung anwenden und verwirklichen. Hier wird praktische Vernunft empirisch. Daß ein solcher Begriff der Fehlbarkeit nicht einem demutsvollen Arrangement mit dem Bestehenden gleichzusetzen ist, verhindert der interne Bezug jener Anwendungs- und Verwirklichungsregeln auf den historisch sich realisierenden praktischen Diskurs – die Utopie autoritätsfreien Sollens.

22 Siehe Gadamer 1976, 179 ff. Zu den Einwänden gegen eine kommunikative Ethik aus dieser Perspektive siehe Bubner 1984, 198 ff.

23 Einen derartigen Versuch unternimmt Geuss 1973.

## Literatur

- Adorno, Th. W. o.J. [Raubdruck]: Vorlesungen zur Einleitung in die Erkenntnistheorie WS 1957/58, Frankfurt/M.
- Adorno Th. W. 1971: Metakritik der Erkenntnistheorie, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt/M., Bd. 5
- Adorno Th. W. 1980a: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt/M., Bd. 8
- Adorno, Th. W. 1980b: Die revidierte Psychoanalyse, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt/M., Bd. 8
- Benjamin, W. 1978: Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt/M., Bd. I/1
- Bubner, R. 1984: „Rationalität, Lebensform und Geschichte“, in: Schnädelbach, H. (Hrsg.), Rationalität, Frankfurt/M.
- Foucault, M. 1974: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders., Von der Subversion des Wissens, München
- Foucault, M. 1977: Überwachen und Strafen, Frankfurt/M.
- Frank, M. 1982: Der kommende Gott, Vorlesungen über die Neue Mythologie, Bd. 1, Frankfurt/M.
- v. Friedeburg, L./Habermas, J. (Hrsg.) 1983: Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt/M.
- Gadamer, H.-G. 1976: „Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik“, in: ders., Kleine philosophische Schriften, Tübingen, Bd. I
- Gamm, G. 1985: „Vom Zeitkern der Wahrheit“, in: ders. (Hrsg.), Angesichts objektiver Verblendung, Tübingen
- Geuss, R. 1973: Die Idee einer kritischen Theorie, Königstein/Taunus
- Günther, K. 1985: „Das Bedürfnis nach Normativität“, in: Rippel, Ph. (Hrsg.), Der Sturz der Idole, Frankfurt/M.
- Habermas, J. 1981: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M.
- Habermas, J. 1983a: „Der Eintritt in die Postmoderne“, in: Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 37/7
- Habermas, J. 1983b: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/M.
- Habermas, J. 1984: „Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform rational?“, in: Schnädelbach, H. (Hrsg.), Rationalität, Frankfurt/M.
- Hegel, G. W. F. 1986: Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Werke (ed. Moldenhauer), Frankfurt/M., Bd. 7
- Hegel, G. W. F. 1971: Der Geist des Christentums und sein Schicksal, in: Werke (ed. Moldenhauer), Frankfurt/M., Bd. 1
- Henrich, D. 1982: „Ethik der Autonomie“, in: ders., Selbstverhältnisse, Stuttgart
- Horkheimer, M./Adorno, Th. W. 1973: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M.
- Kant, I. 1968a: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Werke, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe), Berlin 1902 ff., Photo-mechanischer Abdruck 1968, Berlin, Bd. IV
- Kant, I. 1968b: Kritik der Reinen Vernunft [1. Auflage 1781], in: Werke, Berlin, Bd. IV
- Kant, I. 1968c: Kritik der Reinen Vernunft [2. Auflage 1787], in: Werke, Berlin, Bd. III
- Kant, I. 1968d: Kritik der Praktischen Vernunft, in: Werke, Berlin, Bd. V
- Platon 1990: Phaidros, in: Werke in acht Bänden, Darmstadt, Bd. 5
- Platon 1991: Menon, in: Werke in acht Bänden, Darmstadt, Bd. 2
- Pothast, U. 1980: Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise, Frankfurt/M.

Rawls, J. 1979: Eine Theorie der Gerechtigkeit, dt. Ausg., Frankfurt/M.

Rousseau, J.-J. 1983: Gesellschaftsvertrag, übers. u. hrsg. v. Borchard, H., Stuttgart; frz. Ausg. Paris 1966

Schnädelbach, H. 1983: „Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno“, in v. Friedeburg, L./Habermas, J. (Hrsg.), Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt/M.

Taylor, Ch. 1983: Hegel, dt. Ausg. Frankfurt/M.

Theunissen, M. 1983: „Negativität bei Adorno“, in: v. Friedeburg, L./Habermas, J. (Hrsg.), Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt/M.

Christoph Menke

## 8. Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II

Kritik der „abstrakten Moralität“

### 8.1 Zwei Thesen

Das erste der drei „Modelle“, die nach Adornos Hinweis in der Vorrede zur *Negativen Dialektik* „verdeutlichen sollen, was negative Dialektik sei, und diese, ihrem eigenen Begriff gemäß, ins reale Bereich hineintreiben“, entfaltet im Medium einer kritischen Kantlektüre die Grundfigur einer „Dialektik der Freiheit“ (10; dazu ausführlich oben, Kapitel 7). Diese Dialektik der Freiheit faßt Adorno am Ende dieses Modells in der folgenden „Aporie“ zusammen: „Frei sind die Subjekte, nach Kantischem Modell, soweit, wie sie ihrer selbst bewußt, mit sich identisch sind; und in solcher Identität auch wieder unfrei, soweit sie deren Zwang unterstehen und ihn perpetuieren. Unfrei sind sie als nichtidentische, als diffuse Natur, und doch als solche frei, weil sie in den Regungen, die sie überwältigen – nichts anderes ist die Nichtidentität des Subjekts mit sich –, auch des Zwangscharakters der Identität ledig werden“ (294). Im Anschluß daran erinnert Adorno noch einmal an die zwei moraltheoretischen Konsequenzen, die er zuvor aus der Exposition der grundlegenden Dialektik der Freiheit gezogen hat.

Die erste moraltheoretische Konsequenz lautet: „Alle Einzelnen sind in der vergesellschafteten Gesellschaft des Moralischen unfähig, das gesellschaftlich gefordert ist, wirklich jedoch nur in der befreiten Gesellschaft wäre. Gesellschaftliche Moral wäre einzig noch, einmal der schlechten Unendlichkeit, dem verruchten Tausch der Vergeltung sein Ende zu bereiten“ (294). Der Aporie der Freiheit entspricht demnach die Diagnose einer aporetischen Lage der Moral: Moralisches Handeln ist ebenso dringend, wie „alle Einzelnen“ seiner „unfähig“ sind, und dies ist weder notwendig noch zufällig, sondern durch die Verfassung der bestehenden

Gesellschaft hervorgebracht. – Die zweite moraltheoretische Konsequenz aus der Aporie der Freiheit, zugleich der Schlußsatz des ganzen Modells, besagt: „Dem Einzelnen indessen bleibt an Moralischem nicht mehr übrig, als wofür die Kantische Moraltheorie, welche den Tieren Neigung, keine Achtung konzidiert [eine Anmerkung Adornos verweist hierfür auf Kant 1968b, 76 [A 135]], nur Verachtung hat: versuchen, so zu leben, daß man glauben darf, ein gutes Tier gewesen zu sein“ (294). Aus der Aporie der Freiheit folgert Adorno damit eine alternative, wenn auch paradox anmutende Bestimmung des Subjekts moralischen Erkennens und Handelns: seine Bestimmung nicht als Instanz unparteilicher, reiner Vernunft, sondern als „Lebendiges“ (255, vgl. 227), als ein „gutes Tier“ (das es nach Kant aus begrifflichen Gründen nicht geben kann).

Damit sind die beiden zentralen Absichten von Adornos Moralphilosophie bezeichnet: Adornos Moralphilosophie unternimmt erstens eine Kritik derjenigen Gestalt von Moralität, die er mit Hegel „abstrakte Moralität“ nennt (235). Damit meint Adorno, wie Hegel, die exemplarisch durch Kant artikulierte, aber nach Adornos Überzeugung in der Moderne, seit der Aufklärung und mit dem Kapitalismus, herrschend gewordene Moralkonzeption, die inhaltlich durch die Idee der Gleichheit und formal durch die Struktur von Gesetz und Gewissen bestimmt ist. Kritik der abstrakten Moralität heißt daher für Adorno zum einen: kritischer Aufweis der internen Spannungen und Widersprüche der Kantischen Moralphilosophie. Zugleich und darüber hinaus aber knüpft Adorno mit deren kritischer Untersuchung unmittelbar an eine Tradition der gesellschafts- und kulturtheoretischen Reflexion auf die Moral an, deren wichtigste (wenn auch hier nur an wenigen Stellen genannte) Exponenten Schiller, Hegel, Nietzsche und Weber sind. Kritik der abstrakten Moralität bedeutet daher für Adorno auch: gesellschafts- und kulturtheoretische Reflexion auf die Folgen und Bedingungen der von Kant artikulierten „abstrakten“ Moralität. Wie die erste der beiden genannten moraltheoretischen Konsequenzen anzeigt, teilt Adorno mit der Tradition der gesellschafts- und kulturtheoretischen Moralkritik aber auch noch ein weiteres wichtiges Motiv. Kritik der abstrakten Moralität bedeutet den Nachweis, daß sie nicht nur gesellschaftliche Ursachen und zerstörerische Folgen hat, sondern daß sie sich in der Konsequenz selbst widerspricht: Die in unserer Gesellschaft herrschende Gestalt der Moralität zerstört die Praxis der Moralität, sie bringt Unmoralität hervor, denn sie macht „unfähig“ zu moralischer Einsicht und moralischem Handeln.<sup>1</sup>

1 Darin folgt Adornos Kritik der (abstrakten) Moral der Logik seiner Kritik an einer Kultur, die den Geist zur „Herrschaft“ bringen will und eben dadurch das „Mißlingen“ der Kultur

Die zweite genannte moraltheoretische Konsequenz artikuliert zugleich eine zweite Absicht von Adornos Moralphilosophie. Adorno untersucht nicht nur kritisch die Inkonsistenzen, Verzerrungen und gesellschaftlichen Voraussetzungen einer falschen, „abstrakten“ Moralität, sondern entwirft ein alternatives Verständnis moralischer Praxis. Das Stichwort des „guten Tiers“ bildet dessen vorläufigen Titel. Das zeigt an, welches Theoriefeld für Adornos Alternativkonzeption entscheidend ist. Es ist dasselbe, das auch im Zentrum seiner Kritik der falschen, abstrakten Moralität steht: die Bestimmung des Subjekts der Moral. Adornos Kritik der herrschenden Theorie und Praxis der Moral zielt auf den Nachweis, daß sie einen Begriff des (Moral-) Subjekts voraussetzen, dessen Verwirklichung zerstörerisch wäre. Und zwar zerstörerisch nicht nur für den Einzelnen, der ein solches Subjekt zu werden versucht, sondern ebenso für die Moral, der damit ein sicheres Fundament geschaffen werden soll (8.2 und 8.3). Dieser selbst zerstörerischen Theorie und Praxis der Moral setzt Adornos Moralphilosophie ein alternatives Verständnis moralischen Erkennens und Handelns entgegen, das zugleich ein alternatives Konzept moralischer Subjektivität – eben: als die eines „guten Tiers“ – zum Ausdruck bringt (8.4). Wenn Adornos Kritik der abstrakten Moralität jedoch, wie in der ersten Konsequenz angedeutet, so verstanden werden muß, daß ihr eine Kritik der Gesellschaft zugrunde liegt, die diese falsche Gestalt der Moral hervorbringt, dann kann auch die moralische Praxis, die Adornos alternatives Moralkonzept beschreibt, solange nicht verwirklicht werden, wie diese gesellschaftlichen Verhältnisse herrschen (8.5).

## 8.2 Repression

„Freiheitslehre repressiv“ lautet der Titel des Abschnitts (257–258), der die erste und am direktesten zugängliche These von Adornos Kritik an der „abstrakten Moralität“ formuliert. Dabei enthält jener Titel ein ebenso offensichtliches wie scheinbares Paradox. Der entscheidende Zug von Kants Moralphilosophie besteht darin, wie auch Adorno zitiert und hervorhebt (217), den Begriff der Pflicht auf den der Freiheit gegründet zu haben: Der Mensch ist „durch seine Pflicht an Gesetze gebunden“, aber

bewirkt: „Sie perhorresziert den Gestank, weil sie stinkt; weil ihr Palast, wie es an einer großartigen Stelle von Brecht heißt, gebaut ist aus Hundsscheiße. Jahre später als jene Stelle geschrieben ward, hat Auschwitz das Mißlingen der Kultur unwiderleglich bewiesen“ (359). Siehe dazu Menke 2004b.

darin doch „nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen“ (Kant 1968a, 432 [BA 73]). Der Grund der Pflicht ist Freiheit, die als Selbstgesetzgebung oder eben Autonomie verstanden wird. Genau auf diese für Kants Moralphilosophie entscheidende Operation, alle scheinbar äußerlich auferlegte Pflicht aus nichts als dem „eigenen Willen“ des Moralsubjekts zu gewinnen, richtet sich jedoch Adornos These, „[s]ämtliche Konkretisierungen der Moral“ trügen „bei Kant repressive Züge“ (253); sie zielt auf „die der inneren Zusammensetzung von Autonomie beigemischte Heteronomie“ (258). Freiheit, die als Autonomie oder Selbstgesetzgebung verstanden wird, ist selbst Medium der Unfreiheit, der Unterwerfung.

Es sind zwei Richtungen, in die Adorno diese These entfaltet. Die eine Richtung wendet sich den Folgen, den Konsequenzen zu, die die als Autonomie verstandene Freiheit für das Subjekt hat, das sie praktiziert. Denn wird Freiheit als Selbstgesetzgebung verstanden – so nimmt Adorno einen von Schiller und Hegel erhobenen Einwand gegen Kant auf –, dann bedeutet dies notwendigerweise eine Spaltung im Subjekt: zwischen dem Subjekt als Autor des Gesetzes, als gesetzgebendem „Oberhaupt“ und als dessen Gesetzen „unterworfenen“ Untertan (vgl. Kant 1968a, 433 [BA 75]). Indem das Subjekt sich in Freiheit Gesetze gibt, *macht* es sich zugleich zu einem – wenn auch nur: sich selbst – Unterworfenen, zu einem – wenn auch nur: durch sich selbst – Unterdrückten. Bei Kant kommt das nach Adorno darin zum Ausdruck, wie er die Spaltung des Subjekts in Oberhaupt und Untertan mit dem hierarchisch strukturierten Dualismus von Vernunft und Natur verbindet: „Die [...] absolute Autonomie des Willens wäre soviel wie absolute Herrschaft über die innere Natur“ (253). Oder: „[...] die Ehre, welche Kant der Freiheit angedeihen läßt, indem er sie von allen Beeinträchtigten reinigen möchte, verurteilt zugleich prinzipiell die Person zur Unfreiheit. Anders denn als Einschränkung ihrer eigenen Regungen kann sie solche zum äußersten gespannte Freiheit nicht erfahren“ (253). Das Unterdrückungsverhältnis, das mit der als Autonomie verstandenen Freiheit strukturell verbunden ist, besteht im Moralsubjekt zwischen einer als gesetzgebend verstandenen Vernunft und seinen als natürlich verstandenen „Regungen“, seinen Trieben und Impulsen. Moralisch zu handeln (und damit: autonom zu sein), heißt demnach zwar nicht notwendigerweise – obwohl sich Kants „Rigorismus“ gelegentlich auch so verstehen läßt (253) –, sich seiner natürlichen Triebe und Regungen zu entledigen; es heißt jedoch, die Eigenmacht und -dynamik seiner natürlichen Triebe und Regungen durch selbst gegebene vernünftige Gesetze zu brechen. Und zwar gilt das ausdrücklich auch für



diejenigen Regungen, die selbst moralischen Gehalts sind wie die des Mitleids: „In der Verachtung fürs Mitleid stimmt die reine praktische Vernunft mit dem Werdet hart des Antipoden Nietzsche zusammen“ (257 f.).

Dieses Grundargument zum repressiven Charakter der Autonomie-, das heißt: der Vernunft- als Gesetzesmoral entfaltet Adorno in einem zentralen Abschnitt des Modells (267–283) weiter in Anspielung auf Nietzsches Analyse des Gewissens in der zweiten Abhandlung in *Zur Genealogie der Moral* und im Anschluß an psychoanalytische Reflexionen zum Überich (267–272) sowie in einer Kritik am Personenbegriff, den personalistische, existenzialistische und existenzialontologische Konzeptionen des Moralsubjekts voraussetzen (272–278). Mit Hilfe dieser Positionen und Materialien unternimmt Adorno eine sozialpsychologisch-kulturkritische Analyse genuin bürgerlicher Moralkonzeptionen, die sich jedoch mit den gesellschaftlichen Transformationen des Kapitalismus seit der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts weitgehend aufgelöst haben. Damit stellt sich die Frage nach den *begrifflichen* Zusammenhängen zwischen den Grundbestandteilen der kantischen Moralkonzeption – Autonomie, Vernunft, Gesetz – und ihrem behaupteten repressiven Charakter neu. Schon Kant hatte in Antwort auf Christian Garves gleich lautenden Vorwurf, er habe die Tugend als notwendig gegen das Streben nach Glück gerichtet, als dessen Unterdrückung, verstanden, in Anspruch genommen, nicht „Entsagung“, sondern lediglich „Abstraktion“ von der Rücksicht aufs eigene Glück im moralischen Urteilsakt gefordert zu haben (Kant 1968c, 280 f. [A 214 f.]). Folgt man diesem Selbstverständnis, so muß zwischen einer repressiven, im „Strafbedürfnis“ (257) gründenden moralischen Kultur und den repressiven Folgen, die allein dem Begriff einer auf Autonomie gegründeten Gesetzesmoral zuzurechnen sind, unterschieden werden. Adornos Kritik kann Kant nur entscheidend treffen, wenn sie sich im zweiten Sinn verstehen läßt. Adornos Kritik muß mithin so verstanden werden, daß sie bereits in der moralkonstitutiven Abstraktion von den („natürlichen“) Regungen und Impulsen des Subjekts – auf der Kant insistiert – deren ebenso moralkonstitutive Repression sieht. In der Tat war dies bereits Nietzsches Argument gegen den „Asketismus“ der Autonomiemoral gewesen: Allein schon indem sie die „lebendigen“ Regungen und Impulse des Subjekts aussetzt, nimmt sie einen dem Leben äußerlichen, ihm entgegengesetzten und feindlichen Standpunkt ein (vgl. Nietzsche 1988, 3. Abhandlung). In der Perspektive Adornos, der dem Lebensbegriff skeptisch gegenübersteht (vgl. 259 f.), müßte das entsprechende Argument besagen, daß allein schon der Schritt der moralischen Vernunft von den Impulsen des Subjekts zu dessen selbst gegebenen

Gesetzen, also: die Beurteilung und Befolgung der Impulse des Subjekts nach Maßgabe ihnen äußerlicher, wenn auch dem Subjekt eigener Gesetze, diese Impulse und Regungen abschneidet und austrocknet.

Schaut man nach einem entsprechenden Argument bei Adorno, so ist auffällig, daß es sich *nicht* dort findet, wo man es zunächst erwarten würde. Um die These vom repressiven Charakter der Autonomiemoral zu belegen, hätte es nahe gelegen, eine Konzeption des gelingenden Lebens zu entwickeln, für die das „expressivistische“ Ideal sich frei entfaltender Impulse und Regungen bestimmend wäre. Von hier aus ließe sich die als Autonomie verstandene moralische Freiheit mit einem anderen Freiheitsverständnis konfrontieren: Der moralischen Freiheit der Unterwerfung unter selbst gegebene Gesetze träte die Freiheit als Selbstentfaltung individueller Kräfte und Potentiale gegenüber, die ausmacht, was sich als das Glück oder Gelingen eines Lebens verstehen läßt. Auch Adorno versteht den repressiven Charakter der Autonomiemoral so, daß er in der Unterdrückung einer solchen „expressiven“ oder „impulsiven“ Freiheit besteht; Adorno nennt die Annahme, „daß Freiheit ohne Gesetz keine sei“, die „unerträgliche Hypothek der nach-Kantischen Philosophie“ (246). Aber Adorno verortet den repressiven Charakter der Autonomiemoral nicht im Verhältnis von Moral und Glück (dessen Kantische Bestimmung er in „Ontische und ideale Momente“ [252–257] diskutiert), sondern innerhalb der Moral selbst. Adorno entwickelt seine Kritik am repressiven Verhältnis von Impuls und Gesetz nicht im Blick auf die Regungen und Impulse, an die Nietzsche vor allem dachte und in deren freier Entfaltung er die Bedingung eines gelingenden Lebens sah, sondern auf diejenigen Regungen und Impulse, die nach Adornos These dem Moralischen selbst zugrunde liegen. Das moralische Gesetz – so lautet dieses Argument –, das nach Kant von allen, damit auch den moralischen Impulsen abstrahiert, sieht damit eben davon ab, worauf es sich gründet und zerstört sich damit selbst. Am repressiven Charakter des Moralgesetzes kritisiert Adorno weniger seine zerstörerischen Folgen für das Glück, als für die Moral.

### 8.3 Formalismus

„Formalismus“ (234–236) – allerdings: in Anführungszeichen<sup>2</sup> – ist der Titel, unter dem Adorno die selbsterstörerischen Konsequenzen einer

<sup>2</sup> Der Grund für diese – distanzierenden – Anführungszeichen liegt darin, daß Adorno dem einfachen Gegensatz von „formal“ und „material“, „abstrakt“ und „konkret“ mißtraut, mit dem

auf Autonomie gegründeten und als Gesetz formulierten Moralkonzeption diskutiert. Dabei sind es zwei Vorwürfe an die „abstrakte Moralität“, die Adorno (in ungewohnt papierner Sprache) unter diesem Titel zusammenfaßt: der Vorwurf der „Entpraktizierung“ und der der „Entgegenständlichung“. „Die Entpraktizierung von Kants praktischer Vernunft, ihr Rationalismus also, und ihre Entgegenständlichung sind gekoppelt; erst als entgegenständlichte wird sie zu jenem absolut Souveränen, das in der Empirie ohne Rücksicht auf diese, und auf den Sprung zwischen Handeln und Tun, soll wirken können“ (235). Adornos Einwand gegen Formalismus und Abstraktheit der Gesetzesmoral zielt mithin auf ihren Vernunftbegriff: So wie die Gesetzesmoral Vernunft versteht – als Vermögen der Autonomie oder Selbstgesetzgebung –, kann sie nicht mehr „gegenständlich“ und damit nicht mehr „praktisch“ sein.

Um diesen Einwand richtig zu verstehen, muß er von einem Vorwurf gegen die Vernunftmoral unterschieden werden, den etwa Horkheimer (im Anschluß an Schopenhauer) in der *Dialektik der Aufklärung* erhoben hat: der Einwand, daß es unmöglich sei, „aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen“ (Horkheimer/Adorno 1971, 107). Die Qualität der Gründe, die für oder gegen eine Handlungsweise gegeben werden, ihre Rationalität also, besagt demnach nichts über die Qualität dieser Handlungsweise, ihre Moralität. Adorno teilt diesen Einwand, wenn er schreibt, daß all denen, „die der Begriff moral insanity deckt, ... keineswegs die Vernunft abgeht“ (224): Vernunft gewährleistet nicht Moral, und daher löst der Versuch, Moral allein auf Vernunft zu begründen, sie auf. Adornos Doppelvorwurf der „Entpraktizierung“ und der „Entgegenständlichung“ zielt jedoch auf ein anderes Problem der „abstrakten Moralität“: nicht darauf, wie sie den normativen Gehalt, sondern wie sie die Form oder Gestalt der moralischen Erkenntnis versteht.

nach seiner Meinung Kant kritisiert worden ist: „Wohl ist der Formalismus der Kantischen Ethik nicht nur das Verdammenswerte, als welches, seit Scheler, die reaktionäre deutsche Schulphilosophie ihn brandmarkte. Während er keine positive Kasuistik des zu Tuenden an die Hand gibt, verhindert er human den Mißbrauch inhaltlich-qualitativer Differenzen zugunsten des Privilegs und der Ideologie. Er stipuliert die allgemeine Rechtsnorm; insofern lebt trotz und wegen seiner Abstraktheit selbst ein Inhaltliches, die Idee der Egalität in ihm fort. Die deutsche Kritik, der der Kantische Formalismus zu rationalistisch war, hat ihre blutige Farbe bekannt in der faschistischen Praxis, die vom blinden Schein, der Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einer designierten Rasse, abhängig machte, wer umgebracht werden sollte. Der Scheincharakter solcher Konkretheit: daß in vollendeter Abstraktion Menschen unter willkürliche Begriffe subsumiert und danach behandelt wurden, wischt nicht den Makel weg, der das Wort konkret seitdem befleckt. Dadurch wird aber nicht die Kritik an der abstrakten Moralität rückgängig gemacht“ (234 f.).

So wie die Kantische Moral sie versteht, richtet sich die moralische Erkenntnis unmittelbar nicht auf einzelne Handlungen, sondern auf allgemeine Gesetze, unter die die konkreten Handlungen dann erst subsumiert werden müssen. Für die moralische Entscheidung, zum Handeln, besteht damit, so Adorno, „ein Problem ..., das ganz einfach so sich ausdrücken läßt, daß der Weg von der obersten Allgemeinheit des Sittengesetzes zu dem spezifischen Fall nicht so unproblematisch ist, wie es in der Kantischen Moralphilosophie erscheint“ (Adorno 1996, 233). Tatsächlich lautet Adornos Argument (das er ausführlicher als in der *Negativen Dialektik* in seinen *Problemen der Moralphilosophie* dargestellt hat<sup>3</sup>), daß der Weg vom Gesetz zur konkreten, situierten Handlung *gar nicht* gegangen werden kann; er bleibt ein Sprung. Eben das besagt der Einwand der „Entgegenständlichung“: Eine allein als Vermögen der Gesetzgebung verstandene Vernunft gelangt niemals zu einer Bestimmung des in einer konkreten Situation Zutruenden. Moralisches Wissen kann es unter den Prämissen der Gesetzesmoral nur von diesen, den moralischen Gesetzen geben. Die konkrete, auf die Situation bezogene Handlung dagegen entzieht sich dem als gesetzesförmig verstandenen moralischen Wissen und erscheint als bloß „Irrationales“ (235); umgekehrt reicht eine Vernunft, die als Gesetzgebung verstanden wird, nicht mehr ans Handeln heran und wird zu bloßer „Kontemplation“ (235).

Das bedeutet aber nichts anderes, als daß Vernunft und Praxis einander fremd gegenübertreten. Auf diese Konsequenz richtet sich Adornos zweiter Einwand der „Entpraktizierung“. Wird die Vernunft allein als Vermögen der Gesetzgebung verstanden, dann kann sie – aufgrund der Kluft zwischen Gesetz und Situation bzw. Handlung, auf die Adornos Einwand der „Entgegenständlichung“ zielt – nicht das Vermögen zur moralischen Entscheidung und Handlung umfassen. „Der formale Charakter der reinen praktischen Vernunft konstituierte deren Versagen vor der Praxis“ (Adorno 1977, 762); die Rekonstruktion der moralischen Erkenntnis als vernünftige Selbstgesetzgebung endet in einem „Auseinanderreißen von Bewußtsein und Handeln“ (Adorno 1996, 167). Im Vernunftbegriff der Gesetzesmoral tut sich nach Adorno mithin ein unlösbarer Widerspruch

3 Zur Darstellung von Adornos Argumentation in 8.3 und 8.4 siehe ausführlicher Menke 2004a; zum Skeptizismusvorwurf an die Kantische Moral siehe Bernstein 2001, Kap. 3. – Der zentrale Komplex von Adornos Kritik der Moral der Selbstgesetzgebung wird bei Pippin (Pippin 2005, Abs. VI) (der Adornos Moralkritik als bloße Anwendung von dessen genereller Kritik des Identitätsdenkens verstehen will) nur gestreift – obwohl er doch mit der von Pippin selbst (z.B. Pippin 2000) rekonstruierten Kritik Hegels an der Kantischen Autonomiemoral in engstem Zusammenhang steht.

auf: zwischen der Bestimmung der Vernunft als Vermögen der Gesetzgebung und der Bestimmung der Vernunft als praktisches, Entscheidungen und damit Handlung hervorbringendes Vermögen. Dieser Widerspruch zwischen Gesetzgebung und Praxis ist jedoch gerade die paradoxe Konsequenz des Versuchs, sie zu identifizieren. Indem Kant die praktische Vernunft durch die Form des Gesetzes bestimmt, hat er sie unter der Hand nach dem Modell der theoretischen bestimmt: „Die waltende Einheit aber ist der Begriff der Vernunft selbst, schließlich die logische der reinen Widerspruchslosigkeit. Zu ihr tritt in der Kantischen Lehre von der Praxis nichts hinzu“ (233). Die Probleme dieses Theoretizismus werden nach Adorno gerade dort drastisch sichtbar, wo Kant den Versuch unternimmt, „seine Freiheitslehre zu konkretisieren, Freiheit lebendigen Subjekten zuzuschreiben“ (252). Denn dieser Versuch „verfängt sich in paradoxalen Behauptungen“, zu denen Adorno Kants Versuch rechnet, der gesetzgebenden Vernunft durch zusätzliche „Triebfedern“ zur Praxiswirksamkeit zu verhelfen. Dem (auf dem Boden der Gesetzesmoral unlösbaren) Anwendungsproblem, auf das Adornos „Entgegenständlichungs“-Einwand zielte, entspricht ein (auf dem Boden der Gesetzesmoral ebenso unlösbares) Motivations- und, genereller, Realisierungsproblem. Die Verbindung der Gesetzesmoral mit einer autoritären Staatstheorie, die den deutschen Idealismus nach Kant bestimmt, ist ihr daher nicht äußerlich, sondern folgt aus ihr: „Solcher Konstruktion der Freiheit bleibt schon gar nichts mehr übrig, als, unter Preisgabe der Vernunft, auf welcher sie beruhen soll, autoritär den einzuschüchtern, der sie vergebens zu denken trachtet“ (252). Um zur Praxis zu kommen, muß sich die als Gesetzgebungsvermögen bestimmte Vernunft des Nichtvernünftigen bedienen: vernunftferner Motive oder ebenso vernunftferner Autoritäten.

## 8.4 Impuls

Der zentrale Passus, in dem Adorno sein Gegenmodell einer praxisfähigen Vernunft entwickelt, trägt den Titel „Das Hinzutretende“ (226–230). Dort heißt es noch einmal gegen Kant gerichtet: „Bewußtsein, vernünftige Einsicht ist nicht einfach dasselbe wie freies Handeln, nicht blank dem Willen gleichzusetzen“ (226). Damit es zu einer Entscheidung kommen kann, bedarf es eines zum (vernunftmoralisch verstandenen) Bewußtsein des Richtigen „Hinzutretenden“. Ihm „eignet ein nach rationalistischen Spielregeln irrationaler Aspekt. ... Das Hinzutretende ist Impuls, Rudiment einer Phase, in der der Dualismus des Extra- und Intramentalen

noch nicht durchaus verfestigt war. ... Der Impuls, intramental und somatisch in eins, treibt über die Bewußtseinssphäre hinaus, der er doch auch angehört. Mit ihm reicht Freiheit in die Erfahrung hinein“ (227 f.). Diese Erläuterung legt, vor allem durch die Rede vom „Hinzutretenden“, das Mißverständnis nahe, Adornos moralischer Impuls sei selbst so wie ein Motiv zu verstehen: als ein zusätzlicher Anschub, um das bereits für moralisch als richtig erkannte, insofern selbst gegebene allgemeine Gesetz – trotz aller widerstrebenden Neigungen, die sich machtvoll geltend machen, sobald es um die Befolgung des Gesetzes in konkreten Handlungen geht – nun auch tatsächlich zu tun. Wie gesehen (8.3), ist es jedoch gerade dieses rationalistische Bild einer durch „hinzutretende“ Motive zu bekräftigenden (oder durch Autoritäten erst noch umzusetzenden) moralischen Erkenntnis, gegen das sich Adornos Kritik richtet. Und zwar besagt Adornos Argument, daß dieses rationalistische Bild dem Einwand der Kraftlosigkeit der Vernunft hilflos ausgeliefert ist.

Im Lichte dieser Kritik muß nun auch Adornos eigener Begriff eines „hinzutretenden“ Impulses anders verstanden werden (vgl. Bernstein 2001, Düttmann 2004, Menke 2004a). In dieser Lesart ist der Impulsbegriff der zentrale Zug in einer Strategie, die man (in Analogie zu Bernard Williams' Nietzsche-Deutung; vgl. Williams 1995) so verstehen kann, daß Adorno das (Erkenntnis-) Verhältnis von Moral- und Handlungs- oder Freiheitstheorie herumdreht. Er bestimmt nicht, was Handeln, Wollen oder Freiheit ist vom Paradigma des als Selbstgesetzgebung verstandenen moralischen Handelns oder Wollens her, sondern umgekehrt: Adorno versucht zunächst ein anderes, angemessenes Verständnis von Handeln, Wollen oder Freiheit zu gewinnen, um sodann von hier aus auch den (speziellen) Fall des moralischen Handelns und Wollens anders zu verstehen. In dieser Strategie steht Adornos allgemeiner, handlungs- oder willentheoretischer Impulsbegriff für eine Position, die den Rationalismus des Selbstgesetzgebungsmodells in Frage stellt, ohne in die empiristische Annahme aller vernünftigen Willensbildung voraus liegender und insofern „natürlicher“ Motive zu verfallen (vgl. Habermas 2005). Deshalb schreibt Adorno in der bereits auszugsweise zitierten Passage, der Impuls sei „intramental und somatisch in eins“, er „treibt über die Bewußtseinssphäre hinaus, der er doch auch angehört“: Er „ist der Vernunft nicht so fremd, wie es unter dem Aspekt von deren Kantischer Gleichsetzung mit dem Willen erscheint. [...] Der philosophischen Reflexion erscheint es ein schlechthin Anderes, weil der auf die reine praktische Vernunft gebrachte Wille eine Abstraktion ist“ (228). Die Trennung von Vernunft und Natur oder „Leibhaftem“ ist demnach nur der Effekt einer „philosophische[n] Analyse“,

die „das Phänomen derart zurechtgestutzt hat, daß es danach, in der Sprache der Philosophie, gar nicht anders kann ausgedrückt werden, als wie wenn zu Rationalität ein Anderes addiert würde“ (228). Entgegen dieser Zerreißung in zwei unverbundene Elemente (die im Gegensatz von Rationalismus und Empirismus zum Ausdruck kommt), soll der Impulsbegriff mithin auf den Punkt hinweisen, an dem in allem Handeln und Wollen der Gegensatz von Freiheit und Natur („immer schon“) überwunden, ja, das „Phantasma [...] einer Versöhnung von Geist und Natur“ (227) walten muß, damit Handeln und Wollen überhaupt möglich sind: „Das Hinzutretende [oder eben: der Impuls] ist der Name für das, was von jener [d.i. der philosophischen] Abstraktion ausgemerzt ward; real wäre Wille ohne es überhaupt nicht“ (227).

Von dieser allgemeinen Reflexion auf das her, was für alles Wollen und Handeln gilt, stellt sich nun auch das moralische Wollen und Handeln anders dar als im Modell der Selbstgesetzgebung. Auch hier meint der „hinzutretende Impuls“ nicht ein – weiteres, nichtmoralisches – Motiv zur Befolgung als bereits richtig erkannter allgemeiner moralischer Gesetze. Vielmehr redet Adorno umgekehrt davon, daß moralische Sätze, die moralische Erkenntnisse ausdrücken, nur dann „wahr“ sind, wenn sie selbst Impulse *sind*: „Wahr sind die Sätze“ – nämlich moralische Sätze wie der: „Es soll nicht gefoltert werden“ – „als Impuls, wenn gemeldet wird, irgendwo sei gefoltert worden. Sie dürfen sich nicht rationalisieren; als abstraktes Prinzip gerieten sie sogleich in die schlechte Unendlichkeit ihrer Ableitung und Gültigkeit“ (281). Der Begriff des Impulses dient hier also zur Bezeichnung dessen, was oder wie moralische Sätze sind – wenn sie wahr, das heißt, Ausdruck richtiger moralischer Erkenntnis sind. Dann drücken moralische Sätze eine Erkenntnis aus, die auf die Meldung oder die Wahrnehmung eines Geschehens antwortet. Diese moralische Erkenntnis ist eine „spontane Regung“, die, um richtig zu sein, keiner Rationalisierung, weil keines weiteren Arguments bedarf als eben des Hinweises auf die Tatsache, auf die sie sich bezieht; die moralische Erkenntnis ist „ungeduldig mit dem Argument“ (281).<sup>4</sup> „Impulsiv“ – wenn man so reden will – ist die moralische Erkenntnis also nicht primär in

4 Sigmund Freud hat in seiner Antwort auf Albert Einsteins Frage, wie „die Menschen von dem Verhängnis des Krieges“ befreit werden könnten, die (Rück-)Frage gestellt, „warum wir uns so sehr gegen den Krieg“ empören, „Sie und ich und so viele andere“ (Freud 1974, 284). Seine Antwort lautet: „ich glaube, der Hauptgrund, weshalb wir uns gegen den Krieg empören, ist, daß wir nicht anders können. Wir sind Pazifisten, weil wir es aus organischen Gründen sein müssen. Wir haben es dann leicht, unsere Einstellung durch Argumente zu rechtfertigen“ (Freud 1974, 285; vgl. Bovenschen 2000, 35 f.).

ihren Wirkungen, sondern ihrem Grund: weil die Meldung, daß gefoltert wurde, oder die Wahrnehmung, daß jemand leidet, ihr ausreicht, um zu wissen, daß das nicht sein soll und dagegen etwas getan werden muß. „Das leibhaftige Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle. ‚Weh spricht: vergeh‘.“ (203) Weil aber die moralische Erkenntnis so bereits in ihrem Grund „impulsiv“ ist, ist sie es dann auch in ihrer Wirkung; anders als die Vernunft der Selbstgesetzgebung braucht sie dazu keine weiteren Triebfedern oder Mechanismen. Die moralische Erkenntnis ist ein Impuls, weil sie direkt auf eine Meldung oder Wahrnehmung des Geschehens antwortet. Und deshalb ist die moralische Erkenntnis zugleich ein Impuls, auf den direkt das moralische Handeln antwortet. Moralische Erkenntnis, die sich unmittelbar auf die wahrgenommene Situation bezieht, braucht nicht, wie abstrakte Prinzipien, weitere Motive, um in Entscheidungen und Handlungen noch wirksam zu werden. Eine solche moralische Erkenntnis als Impuls ist der Beginn von, weil die Entscheidung *zu* einem entsprechenden moralischen Handeln.

Das hat Adorno in seinen moralphilosophischen Vorlesungen durch eine Phänomenologie des moralischen Entscheidens näher zu bestimmen versucht. Dabei hebt er an der Entscheidung das Moment hervor, das in seiner Unauflösbarkeit in Reflexion der vernunftmoralischen Aufklärung als bloße „Dummheit“ oder „Blindheit“ erscheinen muß. Das gilt nicht nur, wie es an einem von Adornos Beispielen – den Handlungen der Männer des 20. Juli (Adorno 1996, 19 f.) – erscheinen könnte, weil mit moralischem Handeln in extremen Situationen das Absehen von den verheerenden Folgen für die Handelnden selbst, ja, von allen Erfolgskalkülen überhaupt verbunden sein kann. Ein „irrrationales Moment“ hat nach Adorno viel mehr *alles* moralische Handeln, weil mit dem Eintreten der moralischen Entscheidung *stets* ein solches Absehen von weiteren Folgen des Handelns stattfinden muß: Die moralische Entscheidung besteht darin, einem Aspekt der Situation, unter den unendlich vielen anderen Aspekten, die sich reflektierend immer weiter erschließen und beschreiben lassen, „alles andere unterzuordnen“ (Adorno 1996, 145). Diese Unterordnung ist kein Resultat der Reflexion, sondern beendet, ja unterbricht die Reflexion; Adorno nennt die moralische Entscheidung „eine Art von Zäsur“ (Adorno 1996, 79), durch deren Reflexionsabbruch „gerade dem richtigen Handeln immer etwas von dem Bodensatz des Absurden beigemischt“ (Adorno 1996, 145) ist. Daß die Entscheidung nach dem Maß eines rationalistischen Konzeptes reflexiver Begründung „absurd“ ist, heißt aber nicht, daß sie beliebig oder willkürlich ist; Dezisionismus ist hier weder Adornos Position (vgl. 228) noch das von ihm hier beschrie-



bene Problem. Die Reflexionsunterbrechung der moralischen Entscheidung, in der alle anderen Aspekte der Situation diesem einen untergeordnet werden, ist vielmehr der Moment, in dem das Subjekt statt immer weiter zu reflektieren *sich* der Anforderung unterordnet, die mit der Tatsache dieses Situationsaspekts gegeben ist. Sich moralisch zu entscheiden besteht darin, dem Ruf zu folgen, der von einer Situation her an das Subjekt ergeht. Dieser Ruf unterbricht den „Apparat der Erwägungen“ und verlangt eine bestimmte Handlung, die moralisch richtige Handlung, zu vollziehen. So ist die „Einschränkung des Gefühls der Souveränität“ des Subjekts die „Bedingung des Moralischen selber“ (Adorno 1996, 146).

Der Begriff des Impulses bezeichnet Adornos alternative Konzeption moralischer Erkenntnis oder Vernunft, die den Konsequenzen der Gesetzeskonzeption, zugleich „entgegenständlichend“ und „entpraktizierend“ zu sein, entgegensteht. Wie Adornos Erläuterung zeigt, soll der Impulsbegriff das leisten, *ohne* an die Stelle der rationalistischen Konzeption moralischer Erkenntnis eine empiristische Konzeption a- oder vorrationaler Motive und Antriebe (Interessen, Bedürfnisse) zu setzen. In der damit angezielten konstitutiven Verknüpfung von Vernunft und Natur, Mentalem und Somatischem gleicht Adornos Begriff des Impulses gegenwärtigen Theorien, die im Gegenzug zum Gegensatz von Kant und Hume, von Rationalismus und Empirismus in der Moral und im Rückgriff auf Motive des Aristotelischen Tugendbegriffs auch für die moralische Erkenntnis den „Vorrang des Objekts“ (Adorno) geltend machen. „Tugend“ ist in solchen Theorien der Name für die Fähigkeit zu einer unmittelbar praktischen moralischen Erkenntnis, und ein solcher, wenngleich irreführender Name ist auch Adornos „Impuls“.<sup>5</sup>

## 8.5 Dialektik

Umschreibt der Begriff des Impulses, wie moralische Erkenntnis verfaßt sein muß, um zu gelingen, so diskutiert Adorno, exemplarisch unter dem Titel „Allgemeines und Individuum in der Moralphilosophie“ (277–281), weshalb sie nicht – zur Gänze – gelingen kann. Die Träger der moralischen Impulse, damit die Instanzen moralischer Erkenntnis sind

<sup>5</sup> Irreführend ist der Ausdruck „Impuls“ eben wegen seiner empiristischen Konnotationen. – Zu den genannten gegenwärtigen Theorien moralischer Erkenntnis siehe exemplarisch Lovibond 1983. – Zu einer Rekonstruktion von Adornos Moralphilosophie im Horizont dieser Theorien siehe umfassend Bernstein 2001, Kap. 3 und 6.

die einzelnen Individuen. Zugleich aber gilt, „daß die moralischen Kategorien des Individuums mehr als nur individuell sind“ (277); sonst handelt es sich nicht um moralische *Erkenntnis*. Das Individuum muß für seine moralische Impulse Objektivität oder Allgemeinheit beanspruchen; es muß beanspruchen, für und im Sinn aller zu sprechen. Mit diesem Anspruch aber – so Adornos These – errichtet das Individuum in sich ungewollt eben jene Instanz wieder, von der seine Kritik an Kant dargelegt hat, daß sie sich repressiv gegen das im Individuum wendet, ohne das es kein Wollen und Handeln, daher auch kein moralisches Wollen und Handeln geben kann. „Ungeschieden sind in solcher Objektivität die antagonistischen Momente ineinander: der heteronome Zwang und die Idee einer die divergenten Einzelinteressen übersteigenden Solidarität“ (278). Adornos These lautet mithin, daß der Anspruch auf Allgemeinheit, der dem moralischen Impuls, als Gestalt moralischer Erkenntnis oder Vernunft, immanent ist, sich zugleich unterdrückend gegen den moralischen Impuls richtet.

Diese These ist entscheidend, um den Anspruch von Adornos Moralphilosophie zu verstehen; das heißt, um zu verstehen, was Adorno damit meint, daß es sich um eine „dialektische“ Moralphilosophie handelt (vgl. 240–241). Seit Adornos Ethik überhaupt als ein wesentlicher Teil seiner Philosophie ernst genommen worden ist (vgl. Früchtel 1993, Schmid Noerr 1995, Schweppenhäuser 1993, Tafalla 2003, Wischke 1993), ist das Prädikat „dialektisch“ oftmals als Ausdruck der Anerkennung des „Anderen“ der Vernunft, ihrer natürlichen Bedingungen und Begrenzung verstanden worden. „Dialektisch“ wäre demnach eine Philosophie moralischer Vernunft im Bewußtsein der Endlichkeit ihrer lebendigen Träger. Entsprechend lautet Adornos Einwand gegen die rationalistische „Souveränität des Gedankens“ (219): „Im Gegensatz zu seinem Pharisäismus verurteilt das irrationale Moment des Willens alles Moralische prinzipiell zur Fehlbarkeit. Moralische Sicherheit existiert nicht; sie unterstellen wäre bereits unmoralisch, falsche Entlastung von dem, was irgend Sittlichkeit heißen dürfte“ (241). Dialektische Moralphilosophie wäre demnach Moralphilosophie im Bewußtsein der Hinfälligkeit und Fragilität, stärker: eine Ethik der *Tugend* der Hinfälligkeit und Fragilität; eine Ethik, die im Bewußtsein, und im Handeln im Bewußtsein, der Hinfälligkeit und Fragilität eine entscheidende Bestimmung des Guten sieht (vgl. Bernstein 2001, Kap. 9, Butler 2003).

Die skizzierte These von der inneren Gegenwendigkeit des moralischen Impulses – dem moralischen Impuls ist ein Anspruch auf Allgemeinheit immanent, der sich zugleich repressiv gegen den moralischen

Impuls wendet – führt auf ein anderes, zugespitztes Verständnis von Adornos Konzept einer „dialektischen“ Moralphilosophie. Dieses Konzept in der *Negativen Dialektik* ist demnach im Sinn von Adornos Vorlesungen über die *Probleme der Moralphilosophie* zu verstehen (die damit zugleich in prononcierter Kontinuität zu Adornos *Minima Moralia* stehen, mit deren entscheidendem Satz, daß es kein richtiges Leben oder Verhalten im falschen gebe, die Vorlesungen beginnen [Adorno 1996, 9] und enden [Adorno 1996, 258]; vgl. Düttmann 2004). Demnach geht es in einer kritischen Moralphilosophie um nicht weniger als eine „Kritik der Moralphilosophie, [eine] Kritik ihrer Möglichkeiten“ (Adorno 1996, 248). Oder: „Dialektisch“ ist eine Moralphilosophie nach dem Verständnis von Adornos Vorlesungen, die die „Antinomien“ aufweist, in die sich die (das heißt: eine jede konsequente) Moralphilosophie ebenso notwendig wie unauflöslich verstrickt (Adorno 1996, 36). Diese Feststellung läßt sich aber auch umdrehen; eine „dialektische“ Moralphilosophie ist nicht *keine* Moralphilosophie (vgl. Geuss 2003, Theunissen 1983). Der dialektische Aufweis der Antinomien der Moralphilosophie ist vielmehr eine Untersuchung des Moralischen selber. Denn dem dialektischen Aufweis der Antinomien der Moralphilosophie entspricht die These, daß deshalb keine Moralphilosophie möglich sei, die, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln, die Verfassung des moralischen Erkennens, Wollens und Handelns untersucht, weil ihr Gegenstand selbst durch unlösbare oder „genuine Widersprüche“ (Adorno 1996, 29) zerrissen ist.

Die allgemeine Struktur des Widerspruchs im Moralischen, den Adornos dialektische Moralphilosophie aufweisen (nicht: ableiten) soll, ist die des oben genannten „Antagonismus“ von Individualität (oder Besonderheit) und Allgemeinheit. Der Begriff des Impulses beschreibt moralisches Erkennen und Handeln so, daß darin ebenso wie Natur und Vernunft oder wie Somatisches und Mentales auch Individualität und Allgemeinheit konstitutiv miteinander verknüpft sind; ihre Trennung, so hieß es (vgl. 8.4), ist nur der Anschein, den eine falsche Form philosophischer Analyse hervorbringt. Eben dieser philosophische Anschein, so Adornos weiteres Argument, ist jedoch kein bloßer Fehler, sondern notwendig hervorgebracht. Denn Individualität und Allgemeinheit treten in der Wirklichkeit des Moralischen *tatsächlich* antagonistisch aus- und gegeneinander; die Möglichkeit gelingender moralischer Erkenntnis zerfällt.

Adornos Argument für diese These ist nicht mehr moralphilosophisch (das heißt: nicht mehr Teil seiner Theorie gelingender moralischer Erkenntnis), sondern gesellschaftstheoretisch oder -diagnostisch. Daß sie „dialektisch“ ist, heißt für Adornos Moralphilosophie auch dies: daß sie

als reine nicht möglich ist. Um die gegenwärtige Verfassung, das heißt für Adorno: die gegenwärtige Verunmöglichung des Moralischen zu verstehen, muß die Philosophie eine Diagnose des gesellschaftlich bestimmten Verhältnisses von Allgemeinheit und Individualität stellen. Deren Kern besteht in der Feststellung, daß Individualität, durch ihre gesellschaftlich bestimmte Form, ihre (für das Gelingen moralischer Erkenntnis geforderte) Gestalt der Allgemeinheit verloren hat; Allgemeinheit kann sich daher nur mehr gegen Individualität, in der Form selbst gegebener Gesetze realisieren. Durchgeführt hat Adorno diese Diagnose in einer komplexen Verknüpfung verschiedener, auch spannungsvoll aufeinander bezogener Thesen und Argumente. Dabei lassen sich zwei Typen von Argumenten unterscheiden. Der *eine* Typ von Argumenten setzt auf der Seite des moralischen Subjekts an. In seiner grundsätzlichsten Form besagt Adornos These hier, daß die Individuen in der „antagonistischen Gesellschaft“ die Fähigkeit zur Objektivität oder Allgemeinheit verloren haben. Hatte die *Dialektik der Aufklärung* diesen Fähigkeitsverlust als totale Regression, als Auflösung von Subjektivität, von Urteils- und Handlungsfähigkeit überhaupt diagnostiziert, so gibt Adorno dieser These in der *Negativen Dialektik* die konventionellere (an Schiller oder Marx erinnernde) Fassung, daß in der bestehenden Gesellschaft ein „Prinzip des partikularen Eigeninteresses“ herrschend geworden sei, „das jedem Individuum ohne Ausnahme in der Gesellschaft, wie sie ist, sein Handeln vorschreibt und der Tod aller ist“ (293). Gegenüber solcher Individualität, die „die alte Partikularität krampfhaft hüte[t]“ (279), kann Allgemeinheit sich nur antagonistisch verwirklichen; weil „Menschheit, Prinzip des Menschseins, keineswegs die Summe aller Menschen“ und daher „noch nicht verwirklicht“ ist (254), muß sie sich entweder zu einem leeren Ideal verflüchtigen oder zum Gegenteil ihrer selbst, zu einer Instanz der Repression, verkehren. – Der *zweite* Typ von Argumenten, die Adorno für die Diagnose aufbietet, daß Individualität ihre (für das Gelingen moralischer Erkenntnis geforderte) Gestalt der Allgemeinheit verloren hat, setzt auf der anderen Seite, bei den Adressaten und Situationen an, denen die moralische Erkenntnis gilt. Besagte Adornos erstes Argument, daß die Subjekte unfähig geworden sind, den moralischen Vorrang des Objekts anzuerkennen, so besagt Adornos zweites Argument, daß eben diese „Objekte“ der moralischen Erkenntnis unerkennbar geworden sind. Das „äußerste verdichtete Gefädel der universal vergesellschafteten Gesellschaft“ erlaubt nicht mehr, „einen Zustand mit Evidenz auf einen einzelnen anderen zurückzuführen. Jeder hängt horizontal wie vertikal mit allen zusammen, tingiert alle, wird von allen tingiert“ (264). Wenn, nach Ador-

nos Impuls-Konzept, die moralische Erkenntnis darin besteht, einem Aspekt der Situation „alles andere unterzuordnen“ (siehe oben, 8.4), dann macht ein gesellschaftliches System, das Handeln und Leiden bis zur Unerkennbarkeit miteinander verwebt, moralische Intervention unmöglich. Handeln mit moralischem Anspruch wird tatsächlich im gewöhnlichen Sinn des Wortes „impulsiv“: eine spontane Reaktion, unfähig, das Richtige zu treffen.

Die Konsequenz, die Adorno aus diesen beiden Argumenten für den gesellschaftlich produzierten Zerfall des moralkonstitutiven Zusammenhangs von Individualität und Allgemeinheit zieht, ist eine doppelte: die Konsequenz zugleich einer Privatisierung wie einer Politisierung der Moral. Die Moral muß privat werden: Denn nur mehr im engen und unüberschaubaren Raum privater, mehr noch, intimer Verhältnisse finden Individuen ebenso die subjektiven wie objektiven Voraussetzungen für gelingende moralische Erkenntnis. Die Moral muß politisch werden: Denn damit die Moral mehr als nur privat sein kann, bedarf es einer Politik, die aller erst die gesellschaftlichen Bedingungen moralischen Erkennens und Handelns herstellt. Wenn „das Verhalten des Individuums, sei es noch so reinen Willens, nicht heranreicht an eine Realität, die dem Individuum die Bedingungen seines Handelns vorschreibt und einschränkt“, dann kann ein „nicht bornierter Begriff von Praxis ... einzig noch auf Politik sich beziehen, auf die Verhältnisse der Gesellschaft, welche die Praxis eines jeden Einzelnen weithin zur Irrelevanz verurteilen“ (Adorno 1977, 764).

## Literatur

- Adorno, Th. W. 1977: Marginalien zu Theorie und Praxis, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt/M., Bd. 10.2, 759–782
- Adorno, Th. W. 1996: Probleme der Moralphilosophie, in: Nachgelassene Schriften, Frankfurt/M., Abt. IV, Bd. 10
- Bernstein, J. M. 2001: Adorno. Disenchantment and Ethics, Cambridge, UK
- Bovenschen, S. 2000: Über-Empfindlichkeit. Spielformen der Idiosynkrasie, Frankfurt/M.
- Butler, J. 2003: Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt/M.
- Düttmann, A. G. 2004: So ist es. Ein philosophischer Kommentar zu Adornos „Minima Moralia“, Frankfurt/M.
- Freud, S. 1974: Warum Krieg?, in: Studienausgabe, Frankfurt/M., Bd. IX, 271–286
- Früchtl, J. 1993: Leben wie ein gutes Tier. Ethik zwischen Mitleid und Diskurs, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 6, 981–994
- Geuss, R. 2003: Outside Ethics, in: European Journal of Philosophy 11, 29–53
- Habermas, J. 2005: „Ich selber bin ja ein Stück Natur“ – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit, in:

- Honneth, A. (Hrsg.), *Dialektik der Freiheit*. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003, Frankfurt/M., 13–40
- Horkheimer, M./Adorno, Th. W. 1971: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M.
- Kant, I. 1968a: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Werke, hrsg. v. d. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe), Berlin 1902 ff., Photo-mechanischer Abdruck 1968, Berlin, Bd. IV
- Kant, I. 1968b: *Kritik der Praktischen Vernunft*, in: Werke, Berlin, Bd. V
- Kant, I. 1968c: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in: Werke, Berlin, Bd. VIII
- Lovibond, S. 1983: *Realism and Imagination in Ethics*, Minneapolis
- Menke, Ch. 2004a: *Tugend und Reflexion. Die Antinomien der Moralphilosophie*, in: ders., *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Frankfurt/M., 142–183
- Menke, Ch. 2004b: *Metaphysik und Erfahrung. Zu Adornos Begriff der Philosophie*, in: ders., *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Frankfurt/M., 184–199
- Nietzsche, F. 1988: *Zur Genealogie der Moral*, in: Studienausgabe, Berlin/New York, Bd. 5
- Pippin, R. 2000: *Hegel's Practical Philosophy: The Realization of Freedom*, in: Ameriks, K. (Hrsg.), *Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, UK/New York/Melbourne, 180–200
- Pippin, R. 2005: *Negative Ethik: Adorno über falsches, beschädigtes, totes, bürgerliches Leben*, in: Honneth, A. (Hrsg.), *Dialektik der Freiheit*. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003, Frankfurt/M., 85–114
- Schmid Noerr, G. 1995: *Adornos Verhältnis zur Mitleidsethik Schopenhauers*, in: Schwepenhäuser, G./Wischke, M. (Hrsg.), *Impuls und Negativität*, Berlin, 13–28
- Schwepenhäuser, G. 1993: *Ethik nach Auschwitz. Adornos Negative Moralphilosophie*, Berlin
- Tafalla, M. 2003: *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona
- Theunissen, M. 1983: *Negativität bei Adorno*, in: von Friedeburg, L./Habermas, J. (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/M., 41–65
- Williams, B. 1995: *Nietzsche's Minimalist Moral Psychology*, in: ders., *Making Sense of Humanity*, Cambridge, UK, 65–76
- Wischke, M. 1993: *Kritik der Ethik des Gehorsams. Zum Moralproblem bei Theodor W. Adorno*, Frankfurt/M. u.a.

---

Birgit Sandkaulen

## 9. Modell 2: Weltgeist und Naturgeschichte. Exkurs zu Hegel

Adornos Geschichtsphilosophie mit und gegen Hegel

### 9.1. Einleitung

Was ist ein „klassischer“ Text? Daß er in Leder gebunden im Bücher-schrank steht, mag sein; aber natürlich kommt es darauf nicht an. Entscheidend ist vielmehr sein paradigmatisches Gewicht: er konturiert eine Grundposition so, daß man an ihr nicht mehr vorbeisehen kann, auch dann nicht, wenn man gegenteiliger Auffassung ist. Ein in diesem Sinne klassischer Text zum Problem der Geschichtsphilosophie liegt in Gestalt etwa von Hegels *Vernunft in der Geschichte* vor. Adorno selber stellt das unter Beweis, indem er sein Modell zur Geschichtsphilosophie mit dem Untertitel „Exkurs zu Hegel“ überschreibt und dann in der Tat keinen einzigen gedanklichen Schritt unternimmt, der nicht in Hinblick auf Hegel ausgeführt wäre. Ist aber auch Adornos Modell seinerseits ein in beschriebener Weise „klassischer“ Text? Formuliert er hier eine Grundposition so, daß sie nachfolgende Interpretationen und Debatten paradigmatisch an sich gebunden hätte? Um diese Frage einen höflichen Bogen zu schlagen, hat keinen Sinn. Besser ist es, von vornherein die wahrheitsgemäße Antwort zu geben, daß Adorno sich zweifellos an der klassischen Vorlage Hegels abgearbeitet, aber eine eigene geschichtsphilosophische Position von klassischem Format hier nicht vorgelegt hat. Nicht zufällig gibt es selbst im Umkreis der Adorno-Literatur bis heute keine zusammenhängende Erörterung dieses Textes (vgl. die bezeichnende Leerstelle schon bei Naeher 1984; eine kritische Auseinandersetzung mit Adornos Geschichtsdenken insgesamt unter Einbeziehung des Modells 2 bietet jüngst Schnädelbach 2004).

Mit einem mangelnden Interesse an der Geschichtsthematik hat das offenkundig nichts zu tun. Denn unübersehbar ist ja, daß es sich im Falle der gemeinsam mit Horkheimer verfaßten *Dialektik der Aufklärung* ganz anders verhält, die in zahllosen Rekursen verhandelt worden ist. Das mag den Gedanken nahelegen, ob vielleicht diese übermächtige Präsenz der *Dialektik der Aufklärung* dafür verantwortlich ist, daß das Modell zur Geschichtsphilosophie in der *Negativen Dialektik* keine nennenswerte Aufmerksamkeit gefunden hat. Auszuschließen ist das nicht – aber *warum* dem so ist, ist damit ja nicht erklärt, und dies um so weniger, als beide Texte sich keineswegs demselben Gegenstand widmen, sodaß man im einen den anderen gleichsam mitlesen könnte. Wesentlich zu berücksichtigen ist vielmehr, daß die *Dialektik der Aufklärung* – strukturell vergleichbar den Ausführungen Hegels über den Gang der Weltgeschichte in konkret erörterten Epochen – so etwas wie eine *materiale* Geschichtsphilosophie darstellt, die ihre These eines herrschaftsgeschichtlich fortschreitenden Verhängniszusammenhangs von der Frühzeit von Magie und Mythos bis in die Gegenwart hinein verifizieren will. Demgegenüber hat das Modell 2 jedoch eine ganz andere Aufgabe zu lösen: die strukturell nun mit Hegels *Vernunft in der Geschichte* vergleichbare und an sie ja auch angelehnte Aufgabe nämlich, sich davon Rechenschaft zu geben, unter welchen *methodologischen oder erkenntnistheoretischen Voraussetzungen* eine solche Betrachtung der Geschichte überhaupt möglich ist.

Aus dieser wesentlichen Differenz des jeweiligen Gegenstands „Geschichte“ folgt nun aber, daß das Modell 2 eigentlich von größter Bedeutung ist. Hier ist der Ort, an dem Adorno in einer Reflexion auf das *Problem* der *Geschichtserkenntnis* zu markieren hätte, wie man unter dem antihegelischen Vorzeichen einer „negativen Dialektik“ die kategorialen Bedingungen der Rede über Geschichte konkret zu denken und somit auch eine nachträgliche Begründung für das Unternehmen der *Dialektik der Aufklärung* zu liefern vermag. Daß er die Absicht hatte, diese Reflexion tatsächlich zu leisten, ist hier nicht zu bestreiten (vgl. die Erläuterungen zum Status der „Modelle“ 10 und 39). Ob es ihm aber gelungen ist, seine geschichtsphilosophische Position als ein in sich stringent entworfenes Paradigma wirklich auszuweisen, dies ist im Sinne der eingangs formulierten Bemerkungen zu bezweifeln.

Von der gewissen Ratlosigkeit, die hier der Sache nach herrscht, zeugt die Verfassung des Modells 2 im Ganzen. Undurchsichtiger und verwirrender als alle anderen Teile der *Negativen Dialektik* angelegt, die insgesamt – das ist hier selbstverständlich konzidiert – den Typus einer Schulschrift planmäßig sprengen, mutet der Gedankengang wie aus di-



versen Stücken zusammengesetzt an, deren Linienführung schwer zu erkennen ist. Die nach Adornos eigener Auskunft (409) früheste Reflexion auf Geschichte als „Naturgeschichte“ bildet im Rekurs auf Marx, Lukács und Benjamin den knapp gehaltenen Schluß (347–353), der für das methodologische Problem zentrale Abschnitt zur „Universalgeschichte“ findet sich als kurzer Einschub im ersten Drittel (313–317), während der weit überwiegende Teil davor und danach der extensiven Verhandlung Hegelscher Kategorien vorbehalten ist. Wie man es nicht machen darf, scheint Adorno demnach genauer zu wissen als dies, wie eine triftige Alternative beschaffen sein müßte. Indes ist auch das, wie zu sehen sein wird, fraglich.

Unter solchen Umständen nun aber und zudem auf eng begrenztem Raum einen sachdienlichen Aufschluß zum Modell 2 zu geben, ist eine außerordentlich schwierige Aufgabe. Indem der Text selber sowohl seiner Form als auch seinem Inhalt nach ausschließt, einem rekonstruierbaren Argumentationsverlauf zu folgen, kann die einzig verbleibende Option nur die sein, in der Beleuchtung ausgewählter Passagen die Grundkonstellation möglichst scharf in den Blick zu nehmen, in deren Schwierigkeiten und Aporien Adorno sich verstrickt.

## 9.2. Das Problem der Universalgeschichte

„Universalgeschichte ist zu konstruieren und zu leugnen“ (314). Zum Einstieg in die Problematik bietet sich dieser Abschnitt an. Was genau ist hier gesagt? Der Begriff „Universalgeschichte“, so Adorno selbst, verweist auf Hegel. Da von dieser Bezugnahme alles weitere abhängt, ist es unumgänglich, zur geschichtsphilosophischen Programmatik Hegels zunächst einmal folgendes einzurücken. In aller Kürze umrissen, besteht sie in zwei intim miteinander verbundenen und dann in aller Ausführlichkeit durchgeführten Thesen: anstatt einer rein zufälligen und lediglich äußerlich verknüpften Reihe von einzelnen Ereignissen stellt der Geschichtsverlauf erstens einen wesentlichen Zusammenhang dar, dessen „Endzweck“ man zweitens als „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ (Hegel 1994, 63) rekonstruieren kann. Untrennbar verbunden sind diese beiden Thesen deshalb, weil sie gemeinsam der methodologischen Grundüberlegung Hegels entspringen: „Wer die Geschichte vernünftig ansieht, den sieht *sie* auch vernünftig an; beides ist in Wechselbestimmung“ (Hegel 1994, 31). Das heißt: sowie sich das Interesse nicht auf bloße Faktenkenntnis, sondern auf die Einsicht in wesentliche Strukturen

der Geschichte richtet, ist eo ipso vorausgesetzt, daß der subjektiven Erkenntnis *der Geschichte* ein Intelligibles *in der Geschichte*, ein objektiv vernünftiges Geschehen also entspricht, dessen durchgehende Bedeutung sich eben darum als die Verwirklichung der Vernunft in freien politischen Verhältnissen verständlich machen läßt. Die im Kontrast zur *Geschichtsschreibung* formulierte Begründung von *Geschichtsphilosophie* im *methodologischen Ausgangspunkt einer auf beiden Seiten tätigen Vernunft* führt somit die Momente des universalen Zusammenhangs sowie dessen auf Freiheit zielenden vernünftigen Zweck zwingend mit sich, deren Komplexion Hegel mit dem Ausdruck „Weltgeist“ bezeichnet.

Was ist nun vor dieser Folie mit der oben zitierten Aussage Adornos gemeint? Es scheint zunächst, als könne man nur eines von beidem tun, nämlich Universalgeschichte entweder zu *konstruieren* oder aber zu *leugnen*. Denn wenn man sie konstruiert, unterstellt man (mit Hegel), daß sich im Geschichtsverlauf die „tröstliche“ (314) Tiefenstruktur eines kontinuierlichen Zusammenhangs einsichtig machen läßt; leugnet man sie hingegen, dann bestreitet man (gegen Hegel), daß der Geschichte irgendein substantieller Sinn zu unterlegen sei und beschränkt sich demzufolge auf die Rekapitulation einzelner Ereignissequenzen. Daß sich für beide Optionen gute Gründe und ebenso gute Gegengründe beibringen lassen, stellt Adorno heraus. Für die Konstruktion der Universalgeschichte spricht, „Essentielles zu sagen“ (313) anstatt „bloße Faktizität“ zu befestigen (314), dagegen spricht, daß sie metaphysikverdächtig und ideologisch nach einem Sinn sucht, wo keiner ist (314). Dementsprechend empfiehlt sich ihre Leugnung, mit dem Nachteil allerdings, daß die „positivistisch fortschreitende historische Wissenschaft“ (313) dann das Feld besetzt. Was ist zu tun?

Festzuhalten ist zunächst die skizzierte Lage als solche. Denn was mit den alternativen Optionen und den jeweilig dafür und dagegen sprechenden Argumenten unterdessen in Sicht geraten ist, ist die *Grundkonstellation*, die nicht nur den in Rede stehenden Abschnitt, sondern das ganze Modell 2 fundiert und durchzieht. So wie Adorno sie formuliert, handelt es sich um eine Lage zwischen *Scylla* und Charybdis: auf der einen Seite Hegels Geschichtsmetaphysik des Weltgeistes, auf der anderen Seite der postidealistisch „positivistische Wissenschaftsbetrieb“ mit seinem naiven, dem „triumphierenden Nominalismus“ geschuldeten „Glauben an Faktizität“ (295). Auf diese Konstellation wird zurückzukommen sein. Um aber das Problem schon jetzt möglichst deutlich zu markieren, ist es nützlich, den beiden Polen – vorderhand ganz plakativ – die Kategorien zuzuordnen, mit denen Adorno in der Negativen Dialektik durchgehend

arbeitet: die Kategorien von Allgemeinem und Besonderem oder von Identität und Nichtidentischem. Sobald man das nämlich tut, springt in den Blick, warum die Lage so vertrackt ist. Denn nach allem, was die Negative Dialektik ihrer Intention nach bewegt, wäre es so eigentlich nahe liegend, jeglichen Ausgriff auf Universalgeschichte definitiv zu leugnen, steht doch dem nachdrücklich bekundeten Interesse am „Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen“ (20) dessen essentielle Integration in ein allgemeines Ganzes per se als feindlich entgegen. Mit einem Wort: in dieser Perspektive hätte Adorno von Hegel prinzipiell Abstand zu nehmen.

Genau das geht aber nicht. Es geht deshalb nicht, und damit spitzt sich die Lage nun zu, weil man sich im Verzicht auf die Konstruktion eines übergreifenden Zusammenhangs offenkundig all der Mittel berauben würde, die in Hinblick auf eine Begründung der Dialektik der Aufklärung zwingend erforderlich sind. Tatsächlich ist es ja so, daß mit diesem Unternehmen der materiale Aufriß einer Universalgeschichte längst vorliegt: einer Universalgeschichte allerdings, die unter der stillschweigend vorausgesetzten Prämisse eines weltgeschichtlichen Kontinuums den Gedanken Hegels vom „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ in das strikte Gegenteil einer progressiven Entwicklung hin zu einem globalen „gesellschaftliche[n] Verblendungszusammenhang“ (Horkheimer und Adorno 1986, 59) verkehrt hat. Stets schon in Hegels Bann entworfen, geht es jetzt um die geschichtsphilosophische Legitimierung dieses Entwurfs – wie macht man das?

Um das zu sehen, muß man sehr genau hinschauen: unter der Hand nämlich unterlegt Adorno der eingangs skizzierten Konstellation eine Deutung, die die Forderung, Universalgeschichte zugleich zu konstruieren und zu leugnen, nun nicht mehr auf die Optionen von Identität (Weltgeist) und Nichtidentischem (Faktizität), sondern auf *zwei verschiedene Versionen von Universalgeschichte selbst* bezieht. Sie zu leugnen, heißt demnach nicht, sich dem essentiellen Übergriff der Identität zu widersetzen, sondern dies, daß es „zynisch“ wäre, einen „in der Geschichte sich manifestierenden und sie zusammenfassenden Weltplan *zum Besseren*“ zu behaupten (314, Herv. v. Verf.). Und dementsprechend bedeutet ihre Konstruktion, die „Einheit“ nicht „zu verleugnen, welche die diskontinuierlichen, chaotisch zersplitterten Momente und Phasen der Geschichte zusammenschweißt, die von Naturbeherrschung, fortschreitend in die Herrschaft über Menschen und schließlich die über inwendige Natur“ (314). Konstruktion und Leugnung zugleich von Universalgeschichte läuft mithin darauf hinaus, auf Hegelscher Basis dessen Konzept zu *spal-*

ten: in den Weltgeist einerseits und den Gedanken der Freiheit andererseits, um den Weltgeist sodann „als permanente Katastrophe“ zu definieren (314).

Daß keine Universalgeschichte „vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe“ führt (314), ist damit nun das in aller Brutalität formulierte Resultat, das die Version der *Dialektik der Aufklärung* gegen Hegel bekräftigen soll. Jedoch ist das noch nicht alles. Mit der unter der Hand unternommenen Aufspaltung des Hegelschen Konzepts sind nämlich zwei weitere Momente verbunden, die Adornos Position von Grund auf charakterisieren. Das eine Moment betrifft unmittelbar die Deutung Hegels selbst. Denn keineswegs geht es allein darum, wie es bis jetzt den Anschein haben könnte, dem Aufriß Hegels eine Alternative lediglich entgegenzusetzen. Vielmehr wendet Adorno die Spaltung zwischen Weltgeist und Freiheit operativ zugleich auf Hegel selbst zurück – mit dem Effekt der daraus entspringenden These, daß Hegels Philosophie zwar von Freiheit gesprochen, in Wahrheit aber, indem sie im Weltgeist die „Vormacht des Allgemeinen unbestechlich erkannte“ (306), die Negativität der Verhältnisse, das „absolute Leiden“ (314) selber perfekt zum Ausdruck gebracht hat. Keine bloß andere Version, die quer zur Diagnose der *Dialektik der Aufklärung* stünde, sondern vielmehr deren Inbegriff und Bestätigung: das ist der Weltgeist Hegels, so wie Adorno ihn im Zuge seiner Operation präsentiert. Einschließlich der ideologischen Verklärung der Herrschaftsverhältnisse als angeblich versöhnter ist Hegels „Primat des Allgemeinen“ somit „realitätsgerecht“ (311) zu entnehmen, wie es um den Zustand der „total vergesellschafteten Gesellschaft“ steht (309). Nicht zu übersehen ist, daß Adorno sich in all diesen Passagen – in verdeckter Kritik (311, 314) im übrigen am ideologiekritischen Einwand von Marx, wonach es Hegel nur um die „Sache der Logik“ anstatt um die „Logik der Sache“ ging (Marx 1989, 276) – ganz affirmativ zu Hegel verhält, was insofern nicht verwunderlich ist, als er ja auf diese Weise, in Gestalt also der in die universalgeschichtliche Version der *Dialektik der Aufklärung* hineinprojizierten Hegelschen Philosophie de facto seine eigene Position affirmiert.

Das zweite mit der Spaltungsoperation verbundene Moment betrifft die Freiheit. Daß sie ihre (Hegelsche) Identität mit dem Weltgeist verloren hat, heißt nicht, daß sie verschwindet. Ihren Ort wechselnd, schreibt Adorno sie vielmehr wiederum seiner eigenen Position, nun allerdings demjenigen ihrer Aspekte zu, der das „kritische gesellschaftliche Bewußtsein“ vertritt. Indem dieses Bewußtsein die „Freiheit des Gedankens, einmal könne es anders sein“ (317), gegen die herrschenden Verhältnisse

geltend macht, sichert es den Ausblick auf wirkliche Versöhnung, wenn auch in utopischer Gestalt (308). Dieser Punkt, das ist klar, ist der eigentlich als hegelkritisch reklamierte. Bezieht man ihn aber strukturell auf die Operation der Spaltung zurück, dann ist ab ovo fraglich, inwiefern es hier um mehr als nur darum gehen kann, Hegel gegen Hegel in Stellung bringen. Davon wird noch zu reden sein.

Was hier zunächst zu bedenken ist, ist unterdessen die grundsätzliche Frage, ob und wie Adorno seine Geschichtsphilosophie *begründet* hat. Darauf kommt schließlich alles an. Und diese Frage stellt sich um so mehr, als er ja, indem er Hegels Konzept in Weltgeist und Freiheit zerlegt, ersichtlich gegen dessen methodologische Grundüberlegung verstößt: gegen die Überlegung, wonach beide Momente deshalb unzertrennlich sind, weil sie gemeinsam der „Wechselbestimmung“ einer auf beiden Seiten tätigen Vernunft entspringen, die ihrerseits zur Begründung einer nicht „positivistisch“ auf Fakten, sondern durch die Fakten hindurch auf geschichtliche Tiefenstrukturen gerichteten Erkenntnis unabdingbar erforderlich ist. Würde man diese Bestimmung streichen, dann gäbe es Hegel zufolge buchstäblich nichts zu *verstehen*, sondern allein „mit tiefstem Mitleid“ die sinnlose „Schlachtbank“ der Geschichte und ihre „ungeheuersten Opfer“ zur Kenntnis zu nehmen (Hegel 1994, 80). Die alternative – geschichtsphilosophisch durchgeführte – Überzeugung, daß sich in der Geschichte aufs Ganze gesehen dennoch ein vernünftiger Sinn realisiert, bezeichnet Adorno als Ideologie: indes berührt dies ja noch nicht den von Hegel thematisierten Punkt, unter welchen Bedingungen Geschichte überhaupt intelligibel ist.

Dieser Punkt ist aber weiterhin auch dann nicht berührt, wenn Adorno – ob in Anspielung auf Hegels „Wechselbestimmung“ ist explizit nicht zu erkennen – die Verfassung der Hegelschen Philosophie „tautologisch“ nennt, indem sie „wie auf Verabredung jenen Geist zutage[fördert], der als Totalität von Anbeginn gesetzt war“ (298). Denn selbst wenn es so wäre: was wäre auf Hegels Gegenrede, daß nur unter dieser systemischen Bedingung einer *sich selbst wiedererkennenden Vernunft* eine nicht positivistische Rekonstruktion von Geschichte möglich ist, zu erwidern (vgl. z.B. 189)? Um Mißverständnissen vorzubeugen: es geht hier nirgends darum, Hegels Philosophie als kritikimmun auszugeben (vgl. Abschnitt 9.4). Die Frage ist hier, wie eine systemkritisch als „Modell“ bezeichnete Alternative verfährt, die gleichwohl Universalgeschichte betreiben will. Adornos Identifizierung des Hegelschen Weltgeistes als Inbegriff und Ausdruck geschichtlichen Ungeistes treibt das Problem schließlich auf die Spitze. Soll nämlich die „Vernunft“ des Weltgeistes in Wahrheit „Unvernunft“

(311) sein, deren Reduktion auf den Identitätswahn allmächtiger Rationalität eine „volle Vernunft“ entgegenzusetzen ist (312), dann ist – abgesehen von der Frage, was Adorno unter dieser „vollen Vernunft“ versteht – das Band einer sich selbst in der Geschichte wiedererkennenden Vernunft um den Preis zerschnitten, daß der reklamierte Standpunkt eines „kritischen gesellschaftlichen Bewußtseins“ gar nicht mehr ausweisbar ist.

Der Abschnitt zur „Universalgeschichte“ führt eben das in aller Deutlichkeit vor. Im Zuge einer hier nun expliziten Kritik an Marx und Engels, an ihrer „Vergottung“ der Geschichte in der „Idee der geschichtlichen Totalität als einer von kalkulierbarer ökonomischer Notwendigkeit“ (315 ff.), unternimmt Adorno zwar den Versuch, die Möglichkeit kritischen Bewußtseins dadurch zu sichern, daß die „geschichtliche Determination als metaphysisch zufällig“ begriffen werden soll (317). Auf der Seite der Geschichte, das ist gemeint, bedarf es eines Moments, das der kritischen „Absicht der Veränderung der Welt“ (315) *korrespondiert* und sie so allererst zu artikulieren erlaubt. Einlösen aber kann Adorno diesen Gedanken nur, indem er – unversehens auf die anfängliche Konstellation von Identität und Nichtidentischem jetzt wieder zurückkommend – seinem Konzept von Geschichte die „Vermutung einer irrationalen Katastrophe in den Anfängen“ integriert (317). Nun macht die evidente *Unbegründbarkeit* einer derartigen „Vermutung“ das Desiderat der Begründung offenkundig nicht wett, zumal durch eine lediglich „zufällige“ Initiation der Notwendigkeit auf der Seite der Geschichte die auf der Seite der *Geschichtserkenntnis* in Anschlag gebrachte Freiheitsvision einer „vollen Vernunft“ drastisch genug unterboten wird. In Ansehung ihrer „fiele“ außerdem, wie Adorno selber, vermutlich nicht von ungefähr im Konjunktiv sagt, die „Konstruktion des Weltgeistes auseinander“ (315): mithin genau das, worum es diesem Entwurf von Universalgeschichte ging.

### 9.3. Ökonomie und Erfahrung: Kritik des Nominalismus

Daß Adorno den Standpunkt nicht ausweisen kann, von dem aus er spricht, ist ein bekannter, insbesondere gegen die *Dialektik der Aufklärung* erhobener Einwand. Ihn zu widerlegen, wäre das Modell 2 der rechte Ort. Im Gegenteil hat sich hier nun aber gezeigt, daß Adorno ihm strukturell ausgeliefert ist. Denn mit der Aufspaltung des Hegelschen Konzepts in Weltgeist und Freiheit scheitert die einzige Initiative, die er gegenüber Hegel wirklich ergreift, notwendig daran, daß er der alles entscheidenden „Wechselbestimmung“ der Vernunft nun weder mehr folgen noch ihr

etwas anderes entgegensetzen kann. Auch nicht die *Erfahrung*, die doch sonst in der *Negativen Dialektik* – wie immer gebrochen – dieses Desiderat einzulösen, zumindest zu reflektieren scheint? Von diesem Motiv war bislang keine Rede – der Passus zur Universalgeschichte macht von ihm keinen Gebrauch. Womöglich nicht ohne Grund, wenn man sich vor Augen führt, wie es eingangs des Modells um die „ungegänzelte Erfahrung“ (295) steht.

Auffällig ist allem voran, in welcher Funktion sie hier zum Einsatz kommt. Glaubte man bis dahin verstanden zu haben, daß Erfahrung, und sei sie noch so sehr im Zaum dialektischer Vermittlung gehalten, auf die Qualität des *Besonderen* geht, so wird sie im Kontrast dazu im Modell 2 als die „Erfahrung realer Objektivität“ (314) eingeführt, als die Erfahrung derjenigen gesellschaftlichen „Vormacht des *Allgemeinen*“ also, wie sie in Hegels Weltgeist, Adorno zufolge, „realitätsgerecht“ auf den Begriff gebracht ist. Anstatt (gegen Hegel) auf das *Nichtidentische* gerichtet, bekräftigt sie hier die objektive Wahrheit „*absoluter Identität*“ (309, Herv. v. Verf.). Ob und wie eine solche Erfahrung möglich ist, wird auch hier entscheidend zu überlegen sein.

Wenigstens über den Richtungstausch als solchen aber in der Auszeichnung des Allgemeinen braucht man sich unterdessen nicht mehr zu wundern. Denn bezogen auf die erwähnte Grundkonstellation zwischen der Scylla der Hegelschen Geschichtsmetaphysik und der Charybdis des Positivismus ist er offenkundig durch die Geschichtsthematik induziert. Der Erfahrung fällt damit eine doppelte Aufgabe zu. Indem sie grundsätzlich den Beweis dafür liefert, daß der Zustand der Welt tatsächlich so ist, wie ihn die *Dialektik der Aufklärung* beschrieben hat, bestätigt sie erstens, daß auch Adornos Hegel-Deutung im Recht ist: diejenige Deutung also, derzufolge man die herrschenden Verhältnisse mit Hegels „Logizität“, dem „Primat des Allgemeinen in der Dialektik von Allgemeinem und Besonderem“ (311), sachgerecht analysieren kann, die von Hegel prätendierte Freiheit jedoch als ideologische Zutat zu entzaubern wissen muß. Mit anderen Worten: würde die politische Erfahrung der Menschen von wirklichen Freiheitserfahrungen zeugen, dann wäre die These der „universalen Verstrickung“ (306) offenbar in Frage gestellt. Daß Adorno selber dann mit der Französischen Revolution ein einschlägiges Beispiel dafür bringt, ist interessant und lohnt eine genauere Betrachtung. Alle anderen Hinweise jedoch, die er im Blick auf Hegels Rechtsphilosophie nicht zufällig der Sphäre der „Legalität“ entnimmt und dabei nicht zögert, der rechtlosen „Willkür“ des Dritten Reichs den im Recht konservierten „Schrecken“ an die Seite zu stellen (303), untermauern das Gesagte.

Eben damit bestätigt die Erfahrung zweitens, daß der gegenwärtig „kommandierende Nominalismus“ (307) im Unrecht ist. Das ist hier der entscheidende Punkt. Eingedenk des ideengeschichtlichen Umstands, daß der Nominalismus, in Ablösung des antiken und mittelalterlichen Universalienrealismus, nur noch Einzeldinge für wirklich hält, während das, was ihnen gemeinsam ist, jetzt nicht mehr als das eigentliche Sein der Idee, sondern nur noch als ein allgemeiner Begriff, als ein bloßes *nomen*, aufgefaßt wird, zu dem die Erkenntnis durch gedankliche Abstraktion gelangt: eingedenk dessen könnte man wohl *prima vista* vermuten, daß Adornos Interesse am „Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen“ selber ein nominalistisches sei (vgl. 309). Warum dem gleichwohl nicht so ist, ist unterdessen klar. Dem ganzen Aufriß der Geschichtsphilosophie, der im Namen des Weltgeistes wie bei Hegel dem Verfahren bloßer „Geschichtsschreibung“ (296) entgegengesetzten These der „Präponderanz des Trends in den Fakten“ (297), würde widerstreiten, wenn man sich nominalistisch auf den Vorrang von Einzelem, seien es faktische Ereignisse, seien es Dinge oder Menschen, verließ. Deshalb ist es aber auch so wichtig, die „ungegängelte Erfahrung“ (mit Hegel) gegen die wissenschaftliche wie populäre Verbreitung des Nominalismus ins Feld zu führen, entspringt ihm doch die moderne Ideologie der „individualistische[n] Gesellschaft“ (306).

Adornos eigentlicher Feind, das stellen diese Passagen heraus, ist nicht Hegel und natürlich auch nicht Marx, sondern – wovon ja auch der sogenannte „Positivismusstreit“ der sechziger Jahre zeugt – der Typus eines nominalistisch unterlegten *Liberalismus*. Der eigentliche Feind ist er deshalb, weil er das Paradigma Hegels nicht (wie Marx und die ganze Kritische Theorie) voraussetzt, um es zu transformieren, sondern ihm erkenntnistheoretisch wie gesellschaftspolitisch ein prinzipiell anderes Paradigma entgegenstellt. Wäre dies die beste Lösung, mit Hegel zu verfahren, dann wäre vom Primat der Freiheit der Einzelnen auszugehen und der gesellschaftliche Zusammenhang als „Summe von deren subjektiven Reaktionen“ (308) zu begreifen, womit sich dann aber nicht nur die geschichtliche Diagnose der „total vergesellschafteten Gesellschaft“, sondern in eins damit auch der utopische Ausblick in die erst noch ausstehende Verwirklichung der Freiheit erübrigt hätte.

Kein Zufall ist es darum, daß Adorno seine zentrale Aussage: „Wahrhafter Vorrang des Besonderen wäre selber erst zu erlangen vermöge der Veränderung des Allgemeinen“ (307), die anzeigt, wie er zwischen den Klippen von Scylla und Charybdis hindurchzusteuern gedenkt, nicht etwa im Kontext seiner Hegel-Kritik, sondern im Kontext der Fundamental-



kritik am nominalistischen Liberalismus formuliert. Daß es allerdings nicht zwangsläufig eine glückliche Durchfahrt garantiert, wenn man nun sowohl für das Boot als auch für den Kompaß Hegelsche Materialien benutzt, war inzwischen schon zu sehen. Gerade in Hinblick auf die intendierte „Veränderung des Allgemeinen“, die dessen „Vormacht“ bei Hegel anders als durch den Verweis auf das Besondere als „Daseiendes“ (307) brechen soll, wird das neuerlich zu erkennen sein.

Bereits jetzt aber kostet die geschichtsphilosophisch induzierte Nominalismus-Kritik oder, genauer gesagt, der Umstand, daß Adorno die Hinsicht auf das Besondere unter die Theoriestellung des Nominalismus subsumiert, einen hohen Preis. Denn zum Zweck ihrer Entlarvung als einer Ideologie, die komplementär zu den herrschenden Verhältnissen „verdeckt, wie sehr das Besondere zur Funktion des Allgemeinen wurde“ (307), muß Adorno erstens rigider als sonst irgendwo in der *Negativen Dialektik* darauf bestehen, daß „Selbstheit“ eine „subjektive Illusion“ ist (306). Das ist problematisch in sich. Wenn nämlich damit einhergehend gelten soll, daß „dem Individuum keine Erfahrung, auch kein sogenanntes Erfahrungsmaterial zufällt, das nicht vom Allgemeinen vorverdaut und geliefert ist“ (307), dann tangiert dies auch die Möglichkeit, selber noch (gegenüber Hegel) an eine wie immer negativ gebrochene Erfahrung des Nichtidentischen zu appellieren. Noch problematischer aber wird die Lage zweitens dadurch, daß die Diagnose, soll sie nicht nur eine Behauptung sein, nach *Verifizierung* verlangt.

Vorderhand scheint sich dazu eine Gesellschaftstheorie Marxscher Prägung anzubieten, im Rahmen derer zu zeigen wäre, wie den Einzelnen, „ohne daß sie es merkten, ihre Existenz buchstäblich von den großen Monopolen und Mächten widerruflich zugeteilt“ wird (311). Diesem Ansatz vorbehaltlos zu folgen, zögert Adorno jedoch, und das hat nicht allein mit dem schon erwähnten Problem der ökonomischen Determination der Geschichte zu tun. Vielmehr kommt hier noch ein potenziertes „Nominalismus-Problem“ hinzu. Auf der Grundlage Marxscher Theorie müßte man nämlich jegliche „Ideologie“ nach dem seinerseits nominalistischen Muster von ökonomischer Basis und gesellschaftlichem Überbau behandeln: mit dem zweifelhaften Erfolg, daß Hegels Kategorie des Weltgeistes gleichfalls als „Mystifikation“ der Verhältnisse zu enttarnen (299; vgl. Marx 1989, 272), sie genau dann aber zur geschichtsphilosophischen Begründung der *Dialektik der Aufklärung* nicht mehr zu gebrauchen wäre. Das Dilemma, in das Adorno damit gerät, indem er sich nun gleichzeitig auf Hegel und auf dessen materialistisch-nominalistischen Gegenspieler Marx stützen muß (vgl. z.B. 310), wird immer dann kenntlich, wenn er die

darin entspringende, für Adorno typische *Parallelführung* zwischen dem Identitätszwang des Denkens einerseits und dem der Gesellschaft andererseits mit Ausdrücken wie „verschwistert“ (310) oder „nächstverwandt“ (309) zu fassen sucht. Die Frage, wie denn das eine mit dem anderen zusammenhängt, wird so – im übrigen gar nicht „dialektisch“ – ins Unbestimmte verschoben.

Was aber das Erfordernis der Verifizierung betrifft, wird vor diesem Hintergrund immerhin verständlich, warum Adorno zusätzlich noch eine „*Erfahrung* der realen Objektivität“ bemüht, die die Parallelführung von Hegel und Marx selber noch einmal übergreift (vgl. den Auftakt 295). „Ungegänglich“ wie sie ist, soll sie über die Verhältnisse authentisch Auskunft geben. Wie ist das aber genau zu denken? Wichtig ist folgendes: der Ausdruck „ungegänglich“ signalisiert kritische Distanz, aber damit allein ist hier zu wenig gesagt. Denn wenn die Erfahrung über den *Zustand der Gesellschaft* Aufschluß geben soll, dann darf sie ihr ja gerade nicht distanziert den Rücken kehren, sondern muß sich dem Allgemeinen umgekehrt zuwenden. Damit unterscheidet sie sich von einer „gewalttätig auf einen bornierten Begriff von sich selbst zurechtgestutzten Erfahrung“ (298), daß sie die Perspektive des Allgemeinen „emphatisch“, wie Adorno unterstreicht (298), in sich einschließt. Worauf er dann aber nicht mehr reflektiert, ist das paradoxe Resultat dieser Struktur. Was nämlich die Erfahrung dergestalt dann im Modus der Erfahrung zu Tage fördert, ist ja eben dies, daß jegliche Erfahrung vom „Allgemeinen vorverdaut“, eine angeblich „ungegängelte“ also gar nicht möglich ist. Daß Adorno im Rahmen seines Ansatzes, den Erfahrung bestätigen soll, im selben Moment den Standpunkt *annulliert*, von dem aus sein durch Erfahrung zu bestätigender Ansatz zu formulieren wäre, liegt so auf der Hand. Noch einmal schärfer gesagt heißt das: genau in dem Maße, wie Erfahrung – antinomialistisch – zur objektiven *Bestätigung* der durchgängigen Vermitteltheit von Allgemeinem und Besonderem herangezogen wird, genau in dem Maße fällt sie zur Sicherung der *kritischen* Deutung dieser Vermitteltheit aus.

Ob Adorno in bewußter Reaktion auf diese Aporie in dem dann folgenden Abschnitt zur Universalgeschichte das Motiv der Erfahrung nicht mehr thematisiert, um stattdessen auf die ihrerseits aporetische „Vermutung“ einer irrationalen geschichtlichen Katastrophe auszuweichen, läßt sich eindeutig nicht entscheiden. In jedem Fall ist es aber außerordentlich interessant zu sehen, wie sich die eben angestellte Überlegung zur *Struktur der Erfahrung* am Beispiel der Französischen Revolution bekräftigen läßt. Der These der durchgehenden Negativität des Weltgeistes gemäß wirkt es zunächst einmal verblüffend, daß Adorno hier ganz unversehens

eine Differenzierung trifft: von geschichtlichen „Phasen, da der Weltgeist, die Totalität sich verfinstert“, unterscheidet er „günstige“, wie eben die Epoche der Französischen Revolution. Auf dem, „womit der Weltgeist war“, ruhte dann „der Abglanz eines Glücks, weit über das individuelle Unglück hinaus“ (300 f.). Daß es solche Phasen sind, die die „Perspektive einer Versöhnung des Ganzen“ eröffnen (301), deutet das Problem der Begründung des kritischen Standpunkts sichtlich noch einmal anders: korrespondiert doch der Freiheit, die er reklamiert, hier eine veritable Freiheitserfahrung in der Geschichte. Das ist, in einer umwegigen Bemerkung klingt es wenigstens an (301), durchaus hegelisch gedacht. Entscheidend damit verbunden ist nun aber, wie Adorno einzuholen sucht, daß es – der sonstigen Behauptung ihrer „permanenten Katastrophe“ zum Trotz – derlei glückliche Momente in der Geschichte geben kann. *Weil* nämlich der „individuelle Geist“, so lautet das Argument, „in sich durch die Objektivität vermittelt“ ist, „kann diese dem Subjekt nicht immer nur feindlich sein“ (300).

Es ist klar, daß dieses „nicht immer nur“ die fällige Distanzierung von Hegel anzeigen soll. Das stellt aber um so deutlicher heraus, daß das Argument für die Denkbare einer „günstigen“ politischen Konstellation der *Struktur* nach genau das rekapituliert, was Hegel im Weltgeist ausbuchstabiert. Warum es Adorno nicht gelingt, seine Position anders als aporetisch auszuweisen, rückt so besehen in ein noch einmal anderes Licht: wie könnte es denn überhaupt gelingen, wenn sowohl die Erfahrung einer „feindlichen“ wie die einer „freundlichen“ Objektivität gemeinsam unter den Vermittlungsbedingungen steht, die Hegel selber als „Verwirklichung der Freiheit“ dargestellt hat (vgl. 199 f.)?

#### 9.4. Die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem und das Interesse an Individualität

Hegels „Philosophie hat kein Interesse daran, daß eigentlich Individualität sei“ (336). Wenn überhaupt, dann kann man diesen Satz als die zentrale Aussage des dritten und längsten Stücks im Modell identifizieren (317–347). Die (mit Hegel) betriebene Kritik am nominalistischen Liberalismus wendet sich hier in eine ausdrücklich so genannte *immanente Kritik* an Hegel selbst um (322). Das heißt: sofern man den totalitären Zustand der „verwalteten Welt“ (304) in Hegels „Logizität“ perfekt auf den Begriff gebracht sehen kann, behält Hegel gegenüber jedem liberalistischen Pseudo-Selbstverständnis der Gesellschaft und ihrer Mitglieder auf der

einen Seite recht. Sofern er aber in Gestalt dieser „Logizität“ die faktische Unterdrückung der Individualität vorgeführt und zugleich von einer Versöhnung des Ganzen gesprochen hat, hat er Freiheit seinerseits ideologisch nur simuliert und ist darum auf der anderen Seite *seinem eigenen Anspruch* gegenüber im Unrecht. Das kann man auf das zuletzt aufgeworfene Problem beziehen. Offenbar will Adorno sagen, daß es unter der – antinominalistischen – Voraussetzung einer durchgehenden gesellschaftlichen Vermittlung sehr wohl die Möglichkeit gibt, einen Gegenentwurf zu Hegel zu profilieren: anhand des Kriteriums nämlich, ob die Rede von *Freiheit mit dem Interesse an Individualität verbunden ist oder nicht*.

Was es damit auf sich hat, ist jetzt noch zu überlegen. Grundsätzlich muß man sich aber klar machen, daß die Anlage selbst einer immanenten Hegel-Kritik hier nicht ohne Tücken ist. Im Wesentlichen verfolgt sie zwar den Gedanken weiter, den man aus der ganzen *Negativen Dialektik* kennt. Jedoch ist zu beachten, daß die Frage nach den *Grenzen einer rein immanenten Kritik*, die Adorno sonst im Verhältnis von „Theorie“ und „geistiger Erfahrung“ (41), von immanenter „Dialektik“ und einem „Wissen von außen“, einem „Moment von Unmittelbarkeit“ (183), mit gutem Grund umkreist, inzwischen stillgestellt ist. Wie zuvor im Blick auf das Motiv der Erfahrung schon angedeutet, hat sich mit der geschichtsphilosophisch induzierten Kritik am Nominalismus das externe „Moment von Unmittelbarkeit“ gleichsam ganz verbraucht. Selbstheit ist durch und durch eine Illusion, die nur ideologisch als irgendwie „*Daseiendes*“ ausgegeben wird. Unter solchen Umständen Hegel ein fehlendes Interesse daran vorzuwerfen, „daß eigentlich Individualität *sei*“, formuliert damit insgesamt nur mehr ein „Ideal“ (136), ein bloßes *Sein-Sollen*: so etwas wie einen imperativen Konjunktiv, der seinen Anhaltspunkt ausschließlich nur noch im Binnenraum dialektischer „Theorie“ gewinnt, als „unter der Allgemeinheit verschüttete *Utopie* des Besonderen“ (312, Herv. v. Verf.).

Daß das dritte Stück des Modells das undurchsichtigste von allen ist, ist wenigstens unter diesem Aspekt verständlich. Völlig immanent in die Denkfiguren Hegels verstrickt, ohne die mindeste Referenz auf eine wie immer flüchtige Vergewisserung eines ontisch „Nichtbegrifflichen“ (49), muß ja geradezu notwendig undeutlich bleiben, was genau Adorno eigentlich gegen Hegel mobilisieren will. Dem entspricht zugleich der nun völlig ortlos gewordene Standpunkt des „kritischen Bewußtseins“: „Nur als das von der allgemeinen Praxis Eximierte ist das Individuum des Gedankens fähig, dessen verändernde Praxis bedürfte“ (337). Zugespitzt und ein wenig ironisch formuliert, wird hier das Bild eines „Intellektuel-

len“ (345) gezeichnet, der anders als noch zu Beginn nicht einmal mehr (als Professor beispielsweise) im „Mikrokosmos“ der „Gremien“ die Erfahrung der negativen „Vormacht des Allgemeinen“ macht (302 f.), sondern der, von aller Praxis ausgeschlossen, sich nur noch über seiner Hegel-Lektüre des Zustands der Welt und dessen, wie es eigentlich sein sollte, versichert.

Inwiefern gibt Hegels Philosophie dazu Anlaß? „Wenn Hegel die Doktrin von der Identität des Allgemeinen und Besonderen zu einer Dialektik im Besonderen selber weitergetrieben hätte, wäre dem Besonderen, das ja ihm zufolge das vermittelt Allgemeine ist, soviel Recht zuteil geworden wie jenem“ (323). Im Binnenraum Hegelscher Dialektik Interesse am Besonderen zu nehmen, steht unter der Voraussetzung seiner Aufhebung im Allgemeinen bei Hegel. Den Beleg dafür liefern im geschichtsphilosophischen Kontext alle diejenigen Kategorien, in denen Hegel in Gestalt des „Volksgeistes“ (331), der „welthistorischen Individuen“, bei Adorno als „Ideologie der großen Männer“ bezeichnet (335), oder der die Geschichte vorantreibenden „Leidenschaft“ (336) – die Generalkategorie „Weltgeist“ ihrerseits konkretisiert. Ohne hier auf das Detail von Adornos Einlassungen einzugehen, läßt sich wenigstens die Linie erkennen. Woran er Anstoß nimmt, ist offenbar, daß Hegel in doppelter Mißachtung des Individuums erstens das *Allgemeine* des „Volksgeistes“ als „Kollektiv-individualität“ begreift (335) und damit verbunden zweitens von den „menschlichen Einzelwesen“ (335) unter der Signatur der „Bildung“ verlangt, „man müsse sich fügen“ (330). Das Kollektivindividuum „Volksgeist“ wird so zu einem reaktionär-nationalistischen und militaristischen (332 f.) Moloch, der seine Untertanen erbarmungslos verschlingt.

Nun ist ohne weiteres zuzugeben, daß Hegels Umgang mit dem Problemkomplex „Individualität“ Bedenken und Widerreden auf sich ziehen kann. Was indessen Adornos Einwände und insbesondere sein eigenes „utopisches“ Interesse an Individualität betrifft, ist hier ganz unverzichtbar festzuhalten, daß er Hegels sogenannte „Doktrin“, absichtlich oder unabsichtlich, verstellt. Kenntlich wird das daran, daß Dialektik, so wie er sie präsentiert, sich stets nur im Verhältnis von *zwei* Kategorien, von *Allgemeinem* und *Besonderem*, bewegt, während Hegels *dritte* Kategorie, das *Einzelne*, entweder unter das Besondere subsumiert oder, seltener, mit ihm semantisch gleichbedeutend gebraucht wird. Die Vermutung ist nicht abwegig, daß diese eklatante Reduktion einer dreistelligen Figur bei Hegel auf eine zweistellige bei Adorno mit der Option einer „negativen Dialektik“ in Verbindung zu bringen ist, die die *Vermittlung* zweier Extreme in einem Dritten ja gerade als schlechte, weil „positiv“ behauptete

Versöhnung perhorresziert. Der Punkt, auf den es hier ankommt, ist jedoch der, daß Adorno diesen Unterschied permanent unterläuft. Nicht etwa präsentiert er Hegels Vorlage unter Berücksichtigung ihrer drei Terme, um ihr dann „negativ“ zu begegnen, vielmehr präsentiert er sie ihrerseits auch immer schon nur in einer auf zwei Pole reduzierten Form. Das hat gravierende Konsequenzen, deren markanteste die ist, daß Adorno die ganze Hegelsche Denkform, ihrem Sinn völlig zuwider, nicht etwa in eine zweistellige „Dialektik“ transformiert, sondern vielmehr in den Typus einer *dualistischen Reflexionsphilosophie* zurückverwandelt, die Hegel dialektisch zu überwinden gerade angetreten war. Solange sich Allgemeines und Besonderes, Unendliches und Endliches, Staat und Individuum, Gott und die Welt, Seele und Leib, und was der Dualismen mehr sein mögen, unvermittelt polarisiert gegenüberstehen, so lautete ja Hegels Argument, läßt sich ihr Zusammenhang stets nur um den Preis begreifen, daß das eine im anderen verschwindet.

Im konkreten Fall auf die geschichtsphilosophische Signatur des „Volksgeistes“ bezogen, bedeutet das, daß Hegel dieser Denkform gemäß unmöglich weder gemeint noch gesagt haben kann, was Adorno ihm (nach reflexionsphilosophischem Muster) unterstellt: den nationalistisch individualisierten Moloch eines Allgemeinen also, das seinen Gegenpol, die einzelnen Individuen, im großen Maul seiner Identität verschluckt. Formuliert hat er stattdessen, daß das Allgemeine des Volksgeistes als zunächst ganz *abstrakte* Idee einerseits und das „Prinzip der Individualität“ in Gestalt der individuellen Interessen und Leidenschaften andererseits die beiden „Extreme“ bilden, deren „bindende Mitte“ sich als die „sittliche Freiheit“ eines konkreten politischen Gemeinwesens deshalb manifestiert, weil sie in der *Bewegung der beiden Extreme* auf den je anderen Pol hin selber allererst realisiert wird. Die Verwirklichung des Allgemeinen in den und durch die tätigen Interessen der Individuen und die Bildung der Individuen hin zu einer bewußten Integration des Allgemeinen in ihre jeweiligen Perspektiven bilden zusammen das Resultat aus, das als je vermittelte und je vermittelnde Mitte die Kennzeichnung „frei“ verdient und nun, der ganzen Struktur entsprechend, auch nicht mit dem „Volksgeist“, sondern mit der *konkreten Allgemeinheit* eines *Staates* identifiziert wird (Hegel 1994, 83–95, 111 ff., 124). Woraus umgekehrt folgt, daß ein Staat, der die Interessen der Individuen nicht berücksichtigt und/oder in dem die Individuen sich unter Ausblendung des Allgemeinen auf ihre Partikularität versteifen, „unfrei“ heißen muß.

In aller Kürze rekapituliert, sollte damit deutlich geworden sein, daß Adorno, indem er sein polarisiertes Augenmerk ausschließlich auf den

„Volksgeist“ und somit auf das richtet, was bei Hegel allererst den Anfang der zu leistenden Vermittlung bildet, das Allgemeine in der Tat nur als *abstrakt Allgemeines* begreift und begreifen kann. Daß ein solches Allgemeines seinen Gegensatz dann aber unter seine Identität unweigerlich subsumieren, mithin eine repressive, „feindliche“ Objektivität darstellen muß, würde Hegel ihm jederzeit zugeben. Nur war dies, wie gesagt, nicht der springende Punkt.

Eine letzte Wendung der Dinge bleibt ins Auge zu fassen. Mit der skizzierten Erinnerung an Hegels eigentliche „Doktrin“ rückt nämlich nicht nur Hegels Konzept, sondern schließlich auch noch Adornos eigene, der Dialektik immanent abzugewinnende, utopische Hinsicht auf das Besondere in ein bezeichnendes Licht. Zunächst: der Vorwurf gegenüber Hegel, kein Interesse an Individualität genommen zu haben, ist nach dem Gesagten offenbar sinnlos. Wohl aber kann man, unter Voraussetzung einer vollständigen Rekonstruktion seiner Idee von Freiheit, wie eben schon angemerkt Bedenken hinsichtlich der *Art* dieses Interesses hegen. Nicht in ihm eingeschlossen ist nämlich die Hinsicht auf die irreduzible Individualität des Individuums *als* Individuums. In Hegels Überlegung, daß Individuen „auch *Selbstzwecke*“ sind und ihnen insofern eine auf „individuelle Freiheit“ bezogene Dimension von Sittlichkeit zukommt, die dem „lauten Lärm der Weltgeschichte“ entnommen bleibt (Hegel 1994, 106–109), deutet sich dieser Aspekt zwar an, aber für den dialektischen „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ ist er nicht relevant. Diesen Punkt hier einzurücken, ist aus strukturellen Gründen aufschlußreich. Denn seiner Verstellung der Hegelschen Denkform zum Trotz könnte es auf Anhieb so scheinen, als hätten Adornos Reklamationen eben diese Verfassung irreduzierbarer Individualität auch ihrerseits im Blick: etwa dann, wenn er auf dem „Besonderen“ im Unterschied zur „Besonderheit“ als einem „selber bereits Begrifflichen“ (322) oder auf dem logisch nicht zu bewältigenden Zeitmoment besteht (324 ff.).

Tatsächlich ist das jedoch nicht der Fall – schließlich würde auch ein *solches* Interesse an Individualität die Figur dialektischer Vermittlung grundsätzlich sprengen, an der Adorno ja aber festhalten will. Die Folge davon läßt sich an der Gestalt des „Intellektuellen“ studieren, der, das sollte jetzt nicht mehr erstaunen, nicht das Besondere, sondern die „Wahrheit des Allgemeinen“ geltend macht: „Die Methexis jedes Individuums am Allgemeinen durchs denkende Bewußtsein – und das Individuum wird es erst als Denkendes – überschreitet bereits die Kontingenz des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen, auf der die Hegelsche wie nachmals kollektivistische Verachtung des Individuellen basiert“ (337). Um es dras-

tisch zu sagen: als Kritik an Hegel ist dies grotesk und als Behauptung einer angeblichen Alternative, die Hegel als „Potential des Allgemeinen im Vereinzelten“ nur „gespürt“ haben soll (337), ein Sophismus. Der Gedanke, den Adorno hier für sich in Anspruch nimmt, um ihn zugleich ins Utopische eines hier und heute nicht auszumalenden „richtigen Zustand[s]“ zu verweisen (345), ist vielmehr kein anderer als der, den Hegel unter dem Stichwort *Bildung* bezeichnet und in die Bewegung der Extreme mit dem Resultat der „bindenden Mitte“ politischer Freiheit eingeschrieben hat. Mit einem Wort: wäre Adorno je in die Pflicht geraten, seine Vision von Versöhnung auszuformulieren, dann hätte er sich eben der Mittel einer dreistelligen Dialektik bedienen müssen, die er bei Hegel selbst – mit dem Erfolg seiner geschichtsphilosophischen Instrumentalisierung – reflexionsdualistisch verstellt.

## 9.5. Naturgeschichte im Übergang zur Metaphysik

Der letzte Abschnitt zur „Naturgeschichte“ fügt dem nichts Neues hinzu, sondern spiegelt die Problematik in den Aufriß der Universalgeschichte zurück. Daß Hegels Weltgeist nicht Geist, sondern die „Ideologie der Naturgeschichte“ ist (350), einer Geschichte, die Natur, und einer Natur, die Geschichte ist (353), wird lediglich um Benjamins Gedanken der „Vergängnis“ ergänzt (353). Zur Folge hat das allerdings, daß die Aufspaltung zwischen Weltgeist und Freiheit nicht mehr geradezu auf den Geschichtsentwurf eines negativ identischen Sinnzusammenhangs als „permanenter Katastrophe“ zielt. Vielmehr mutiert jetzt dieser Zusammenhang selbst zur sinnlosen Nichtidentität des „Verfalls“ (353). Alles Irdische ist vergänglich – daß dies die Perspektive der *Dialektik der Aufklärung* insgesamt transzendiert, ist offenkundig. Und so erübrigt es sich auch, Adorno ein letztes Mal zu fragen, wie nunmehr dieses Konzept *geschichtsphilosophisch* zu begründen wäre. Denn im Übergang zum dritten Modell deutet er selber an, daß hier längst *Metaphysik* zuständig ist, nicht ohne sich auch hier an Hegel, der Unterscheidung zwischen objektivem und absolutem Geist, zu orientieren und ihm dabei zugutezuhalten, in metaphysischen Sachen „um ein Geringes“ „über den mythischen Bann“ hinausgeblickt zu haben (353). Immerhin – das ist mehr als nichts, und von welchem Standpunkt aus sich diese Differenz erkennen läßt, mag sich vielleicht im dritten Modell entscheiden.



## Literatur

- Angehrn, E. 1981: Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 35, 341–364
- Grenz, F. 1973: „Die Idee der Naturgeschichte“. Zu einem frühen, unbekannten Text Adornos, in: Hübner, K. u. Menne, A. (Hrsg.), Natur und Geschichte, Hamburg, 344–350
- Guzzoni, U. 1975: Hegels „Unwahrheit“. Zu Adornos Hegel-Kritik, in: Hegel-Jahrbuch, 242–246
- Hegel, G. W. F. 1994: Die Vernunft in der Geschichte. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. v. Hoffmeister, J. (1955), Hamburg, Bd. 1 (6. Aufl.)
- Horkheimer, M./Adorno Th. W. 1986: Dialektik der Aufklärung, in: Adorno, Th. W., Gesammelte Schriften, hrsg. v. Tiedemann, R., Frankfurt/M., Bd. 3
- Jaeschke, W. 2003: Philosophie der Weltgeschichte, in: ders., Hegel-Handbuch, Stuttgart/Weimar, 400–418
- Lucas, H.-C. 1995: Allgemeine und individuelle Vernunft in der Geschichte? Individuum, Volk, Staat und Geschichte bei Hegel, in: Hegel-Jahrbuch, 374–384
- Marx, K. 1989: Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in: Werke, hrsg. v. Lieber, H.-J. u. Fürth, P. (1962), Darmstadt, Bd. 1 (5. Aufl.)
- Naeher, J. (Hrsg.) 1984: Die Negative Dialektik Adornos. Einführung – Dialog, Opladen
- Otto, S. 1982/1992: Rekonstruktion der Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft, 2 Bände, München
- Rentsch, T. 1993: Vermittlung als permanente Negativität. Der Wahrheitsanspruch der „Negativen Dialektik“ auf der Folie von Adornos Hegelkritik, in: Menke, Ch. u. Seel, M. (Hrsg.), Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter, Frankfurt/M., 84–102
- Sandkaulen, B. 1994: Adornos Ding an sich. Zum Übergang der Philosophie in Ästhetische Theorie, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 68, 393–408
- Schmid Noerr, G. 1990: Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses, Darmstadt
- Schmidt, A. 1983: Begriff des Materialismus bei Adorno, in: v. Friedeburg, L./Habermas, J. (Hrsg.), Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt/M., 14–28
- Schmidt, A. 1976: Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie, München/Wien
- Schnädelbach, H. 2004: Adorno und die Geschichte, in: ders., Analytische und postanalytische Philosophie, Frankfurt/M., 150–178



Albrecht Wellmer

## 10. Modell 3: Meditationen zur Metaphysik

Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes

### 10.1

In seinen „Meditationen zur Metaphysik“, dem letzten Kapitel der *Negativen Dialektik*, hat Adorno den Begriff eines Denkens jenseits der Metaphysik zu entfalten versucht. Dieser Begriff bleibt bei ihm aporetisch. Was nämlich den Namen „Denken“ verdient, muß nach Adorno am transzendierenden Impuls der Metaphysik partizipieren; dieser aber sperrt sich gegen die Form des begrifflichen Denkens. Wie fast immer bei Adorno resultiert die Aporie aus einer doppelbödigen Argumentation: Zum *einen* zeigt er, daß der „Sturz“ der metaphysischen Ideen unwiderruflich ist, zum *anderen* argumentiert er, daß die Wahrheit der Metaphysik erst im Augenblick ihres Sturzes faßbar wird. Der Augenblick dieses Sturzes ist, in einem weiteren Sinne verstanden, die letzte Etappe der europäischen Aufklärung seit Kant, in einem engeren Sinne verstanden, das Verbrechen von Auschwitz als der Augenblick der Vollendung *und* Selbstdurchstreichung dieser Aufklärung.

Die „Meditationen zur Metaphysik“ sind eine einzige Auseinandersetzung mit Kants kritischer Rettung der Metaphysik. An ihr demonstriert Adorno, weshalb der Sturz der Metaphysik unwiderruflich ist, und an ihr bejaht er zugleich, und von ihr übernimmt er noch einmal den Gestus des kritischen Rettens. Ich möchte zunächst den destruktiven Aspekt seiner Argumentation erläutern. Adornos Kritik richtet sich gegen Kants Grenzziehung zwischen den Bereichen des Empirischen und des Intelligiblen, die Bedingung von Kants kritischer Rettung der Metaphysik. Und zwar weist Adorno auf eine Antinomie im Begriff des Intelligiblen hin, die, anders als die Kantischen Antinomien, nicht nur unvermeidlich, sondern

auch unauflösbar ist; eine Antinomie daher, die mit der Erkennbarkeit der intelligiblen Welt zugleich deren *Denkbarkeit* in Frage stellt. Die Antinomie besteht darin, daß den transzendentalen Ideen objektive Realität nicht zukommen kann und daß ihnen, sollen sie Ausdruck eines sinnvollen Gedankens sein, Realität doch zukommen *muß*. Daß den transzendentalen Ideen keine objektive Realität zukommt, daß ihnen keine mögliche Erfahrung korrespondiert, hat Kant selbst eindringlich gezeigt. Adorno zeigt demgegenüber, daß sie als bloße Gedanken leer wären, wenn sie nicht von möglicher Erfahrung her, das heißt *sub specie* einer ihnen zumindest *möglichen* objektiven Realität, gedacht würden. Die Doppeldeutigkeit des Kantischen Ideenbegriffs wird faßbar im Übergang von der *Kritik der reinen Vernunft* zur *Kritik der praktischen Vernunft*. Im Lichte der praktischen Vernunft nämlich erscheinen die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nicht mehr bloß als regulative Ideen, sie werden vielmehr zu *konstitutiven* Ideen, „indem sie Gründe der Möglichkeit sind, das *notwendige Objekt* der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut) wirklich zu machen“ (Kant 1968, 135 [A 244]). Damit das „höchste Gut“ als ein *mögliches Wirkliches* gedacht werden kann, müssen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als wirklich – wenngleich unerkennbar – gedacht werden. Als Namen von Wirklichem aber lassen sich diese Ideen nur deshalb denken, weil sie ihrem Sinne nach immer schon – in einer von Kant undurchschauten Weise – auf mögliche Erfahrung, oder auf die Bedingungen möglicher Erfahrung, bezogen sind. Sie setzen nämlich in je verschiedener Weise den Begriff eines individuierten geistigen Wesens bzw. den einer Welt individuierten geistiger Wesen voraus; im Begriff eines geistigen Wesens aber, so wie wir allein ihn denken können, ist seine Leiblichkeit, sind also Raum und Zeit und mögliche Erfahrung immer schon impliziert. Diese Naturhaftigkeit, diese Leiblichkeit individuierten geistiger Wesen wird in den zentralen Begriffen, in denen Kant das Reich des Intelligiblen denkt, insgeheim vorausgesetzt und zugleich *als* eine notwendige Voraussetzung geleugnet. Die Doppeldeutigkeit der transzendentalen Ideen – zwischen einer „regulativen“ und einer „konstitutiven“ Bedeutung, zwischen Transzendenz und Immanenz – erklärt sich daraus, daß der Begriff des Intelligiblen nicht nur ein Jenseits der *erkennbaren* Natur, sondern zugleich ein Jenseits der *bösen* Natur (und einer sinnlosen Geschichte) bezeichnet. Als Jenseits der bösen Natur steht das Reich des Intelligiblen für eine unendliche Aufgabe, vor die endliche Vernunftwesen sich gestellt sehen – die Verwirklichung des höchsten Guts, die Überwindung der Naturhaftigkeit des Willens –, sowie für die Möglichkeit einer Lösung dieser Aufgabe, für die aus der geschichtlichen

Erfahrung allein sich keine Anhaltspunkte gewinnen ließen. Da die Aufgabe unabweisbar ist, muß den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit Wirklichkeit zukommen; denn nur wenn ihnen Wirklichkeit zukommt, kann die Aufgabe selbst sinnvoll und kann sie zugleich Index eines Sinns der natürlichen und geschichtlichen Welt sein. Dieser Zirkel von Postulaten bringt nicht mehr eine erkenntniskritische, sondern eine praktisch-teleologische Verknüpfung der intelligiblen mit der empirischen Welt zum Ausdruck. Das Intelligible bezeichnet Grund und Zielpunkt dieser Teleologie. Nur wenn der Grund – Gott, Freiheit, Unsterblichkeit – wirklich ist, kann das Ziel eine Möglichkeit bezeichnen. Dieses Ziel wird bei Kant durch eine Reihe von Grenzbegriffen bezeichnet, wie diejenigen eines „vollkommen guten“ oder „heiligen“ Willens, eines Reichs der Zwecke, des höchsten Guts, des Reichs Gottes usw., in denen die empirische Welt sich gleichsam auf die intelligible hin übersteigt. Alle diese Grenzbegriffe sind paradox darin, daß sie einen für sinnliche Vernunftwesen unendlich approximierbaren Grenzwert nur dadurch bezeichnen können, daß sie im Grenzwert der Vollkommenheit selbst die Bedingung der Natürlichkeit durchstreichen. An dieser Paradoxie hat auch der Begriff eines „reinen Vernunftwesens“ teil: Er bezeichnet ein Telos endlicher Vernunftwesen, deren Unvernünftigkeit er negiert; er bezeichnet somit ein Ideal der Vernünftigkeit. Aber in der Formulierung des Ideals sind zugleich alle jene Bedingungen negiert, unter denen die endlichen Vernunftwesen allein *individuierte*, d.h. wirkliche Vernunftwesen sein können: Natürlichkeit, Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Wille. Auf verschiedenen Stufen wiederholt sich somit die Doppeldeutigkeit der Begriffe, in denen Kant das Reich des Intelligiblen denkt: Sie transzendieren die Grenzen möglicher Erfahrung und *meinen* doch mögliche Erfahrung. Dies gilt auch noch für die Idee der Unsterblichkeit der Seele. Adorno spottet über den „Spiritismus“ einer Metaphysik – auch noch der Kantischen –, die die Lehre der Unsterblichkeit nur um den Preis totaler Vergeistigung, eben nur für die Seele, zu retten weiß. „Hoffnung aber heftet sich, wie in Mignons Lied, an den verklärten Leib. Metaphysik will davon nichts hören, nicht mit Materiellem sich gemein machen. ... Die idealistische Konstruktion jedoch, die den Erdenrest auszuschneiden vorhat, wird wesenlos, sobald sie jene Egoität gänzlich ausmerzt, die Modell des Begriffs Geist war. ... Die christliche Dogmatik, welche die Erweckung der Seelen mit der Auferstehung des Fleisches zusammen dachte, war metaphysisch folgerechter, wenn man will: aufgeklärter als die spekulative Metaphysik; so wie Hoffnung leibhafte Auferstehung meint und durch deren Vergeistigung ums Beste sich gebracht weiß“ (393).

Kants Versuch, die Wahrheit der Metaphysik, und mit ihr die der Theologie, kritisch zu retten, muß aus der Perspektive Adornos scheitern, weil die Grenzziehung zwischen dem, was erkennbar und dem, was bloß denkbar und denknotwendig, aber nicht erkennbar ist, weil also letztlich der Begriff des Intelligiblen selbst aporetisch bleiben muß. Kants Philosophie erweist sich als ohnmächtig gegenüber dem Strudel fortschreitender Aufklärung, in den die metaphysischen Ideen hineingezogen sind.

So gilt auch für die Kantische Form der Metaphysik noch einmal, was Kant der älteren vorwarf: Ihre Ideen sind „Luftspiegelungen des Denkens“; sie stehen nicht nur für Unerkennbares, sondern für Undenkbares; sie sind das Imaginäre des Denkens, ein Traum der Vernunft. Soweit gibt Adorno sogar der positivistischen Aufklärung recht. Indes ist der geschichtliche Augenblick, in dem die Metaphysik als Theorie von der Aufklärung unwiderruflich ins Unrecht gesetzt ist, für Adorno zugleich der Augenblick einer möglichen Rettung ihres Wahrheitsgehalts. Die Wahrheit der Metaphysik wird erst im Augenblick ihres Sturzes faßbar. Erst in dem Augenblick nämlich, in dem alle objektivistischen und apologetischen Ansprüche der Metaphysik, in denen sie das Erbe der Theologie als Ideologie angetreten hatte, zuschanden geworden sind, wird das an ihr sichtbar, was sie unwiderruflich von falscher Aufklärung scheidet und worin sie sich dieser – auch wo sie sich ihr in der Form des philosophischen Systemdenkens anpaßte – immer schon entgegengesetzt hatte. Aber nicht nur wird erst im Augenblick ihres Zerfalls – dem geschichtlichen Augenblick der voll entwickelten Moderne – der Wahrheitsgehalt der Metaphysik sichtbar; vielmehr wird im gleichen Augenblick auch deutlich, weshalb das Bedürfnis nach Metaphysik unabweisbar ist für ein Bewußtsein, das sich *als* Bewußtsein nicht selbst durchstreichen will. In dieser paradoxen Zuspitzung des Problems steckt eine Bündelung von Motiven, durch welche Adornos Meditationen zur Metaphysik in eine vieldeutige Nähe sowohl zur Religionskritik des jungen Marx, zur Metaphysik-Kritik des Poststrukturalismus als auch zur Relativismus-Kritik der Transzendentalpragmatik rücken. Diesen Verwandtschaftsbeziehungen möchte ich im folgenden ein Stück weit nachgehen.

Adorno sieht den Wahrheitsgehalt der Metaphysik in ihrem alles bloß Bestehende auf ein Absolutes hin transzendierenden Impuls. Dieser transzendierende Impuls ist nichts anderes als das „transzendierende Moment“ in allem Denken, ohne das nach Adorno die Idee der Wahrheit – die er, scheinbar un-kantisch, als die „oberste“ unter den metaphysischen Ideen bezeichnet (394) – nichtig wäre. Wenn ich sage: *scheinbar* un-kantisch, so will ich damit andeuten, daß Kants Versuch, den Wahrheits-

begriff gleichsam unterhalb der Ebene der Vernunftideen abzuhandeln, durchaus immanent sich in Frage stellen ließe. Adorno spielt auf diese Möglichkeit an, wenn er aus Kants Ideenlehre die These herausliest, „ohne Metaphysik sei Theorie nicht möglich“ (377). Wenn Adornos These zum metaphysischen Charakter des Wahrheitsbegriffs richtig ist, dann versteht sich von selbst, daß seine Verteidigung des Wahrheitsbegriffs – und darum geht es ihm – aporetische Züge annehmen muß. Vielmehr: sie wird zur Entfaltung einer Aporie; und indem Adorno diese Aporie entfaltet, versucht er zugleich das Aporetische der Kantischen Metaphysik als Spur einer Einsicht zu lesen, durch welche Kant sich am Ende seinen idealistischen wie seinen positivistischen Überwindern als überlegen erweist.

Für Adorno koinzidiert die Möglichkeit der Wahrheit mit der eines objektiven Sinns. Mit der Idee der Wahrheit ist daher Dauer in einem doppelten Sinne postuliert: zunächst die der Wahrheit selbst; „denn es ist ein Moment der Wahrheit, daß sie samt ihrem Zeitkern dauere; ohne alle Dauer wäre keine, noch deren letzte Spur verschlänge der absolute Tod“ (364). Dann aber auch die der lebendigen Subjekte, *für* die die Wahrheit ist. Denn „der Gedanke, der Tod sei das schlechthin Letzte, (ist) unausdenkbar“ (364). „Wäre der Tod jenes Absolute, das die Philosophie positiv vergebens beschwor, so ist alles überhaupt nichts, auch jeder Gedanke ins Leere gedacht, keiner läßt mit Wahrheit irgend sich denken“ (364). Der Gedanke, daß in der Idee der Wahrheit der Tod nicht nur metaphorisch – als der des Wahren –, sondern buchstäblich negiert wird, bringt ein theologisches Motiv mit Kant und gegen Kant zur Geltung. Kantisch ist der von Adorno unterstellte Primat der praktischen über die theoretische Vernunft und der Anschluß an die Kantische Postulatenlehre, die Adorno, in einer charakteristischen Wendung, freilich nicht auf die Besserung der Täter, sondern auf das Leiden der Opfer bezieht: „Daß keine innerweltliche Besserung ausreichte, den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; daß keine ans Unrecht des Todes rührte, bewegt die Kantische Vernunft dazu, gegen Vernunft zu hoffen. Das Geheimnis seiner Philosophie ist die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung“ (378). Un-kantisch dagegen, gegen Kant gedacht, ist es, wenn Adorno im theologischen Motiv ein materialistisches zur Geltung bringt, das auf die *Verweltlichung* des transzendierenden Impulses abzielt. Der Gang der Geschichte nötigt die Metaphysik zum Materialismus, gegen den sie einmal konzipiert war (358); nötigt sie, auf den „Schauplatz des Leidens“ herabzusteigen, die „somatische, sinnferne Schicht des Lebendigen“ (358), nachdem in den Lagern „alles Beschwichtigende des Geistes [...] ohne Trost verbrannte“ (358). Der

transzendierende Impuls meint nicht ein Jenseits der geschichtlichen Welt, sondern eine andere Verfassung der Welt. Der Fluchtpunkt der Entmythologisierung – erst der Theologie, dann der Metaphysik – ist eine Konstellation von Immanenz und Transzendenz, die ebenso denknotwendig wie undenkbar ist. „Was von Entmythologisierung nicht getroffen würde ..., wäre kein Argument. ... sondern die Erfahrung, daß der Gedanke, der sich nicht enthaupet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre“ (395).

Dies ist Adornos Version der Marxschen Religionskritik, dieser auch darin verwandt, daß die Entzauberung der Welt, daß der Zerfall aller religiösen und metaphysischen Sinnngarantien im Prozeß der kapitalistischen Modernisierung als Voraussetzung einer Verweltlichung der Metaphysik erscheint. Im Lichte dieser reflektierteren Wiederholung der Marxschen Religionskritik nun erscheinen die Aporien Kants als Spuren einer Einsicht, die sich entgegen Kants Meinung anders als aporetisch gar nicht formulieren läßt. Die Zweideutigkeiten der Kantischen Ideenlehre, auf die ich anfangs hingewiesen habe, haben nach Adorno ihr Recht darin, daß das Absolute weder als Seiendes – das wäre Metaphysik als Ideologie – noch als Nicht-Seiendes – das wäre Positivismus als Denkverbot – gedacht werden kann. In immer wieder neuen Wendungen wiederholt Adorno diesen Gedanken im Schlußabschnitt der *Negativen Dialektik*. So sagt er über Kant: „Genötigt von der Konvergenz aller Gedanken in einem Absoluten, beließ er es nicht bei der absoluten Grenze zwischen dem Absoluten und dem Seienden, die zu ziehen er nicht minder genötigt war. Er hielt an den metaphysischen Ideen fest und verbot dennoch, vom Gedanken des Absoluten, das einmal sich verwirklichen könne wie der ewige Friede, überzuspringen in den Satz, das Absolute sei darum“ (378). Oder, prägnanter: „Der Begriff des intelligiblen Bereichs wäre der von etwas, was nicht ist und doch nicht nur nicht ist“ (385); und: „Der Begriff des Intelligiblen ist weder einer von Realem noch einer von Imaginärem. Vielmehr aporetisch“ (384). Indes beläßt Adorno es am Ende doch nicht bei der Aporie. Für einen kurzen Augenblick läßt er vielmehr alle dialektische Vorsicht fahren und ergibt sich ungeschützt der Spekulation. Und zwar nutzt er einen Hegelschen Einwand gegen Kant, um ganz un-hegelsch die Denkbarkeit eines materialistisch gewendeten Begriffs der Transzendenz, einer materialistisch gewendeten Versöhnungshoffnung, darzutun. Adorno kritisiert Kants Doktrin des „unzerstörbaren Blocks“, d.h. seine Lehre von ein-für-allemal gegebenen Formen der Anschauung und der Erkenntnis, aus denen das menschliche Bewußtsein, gleichsam zu



ewiger Haft in ihnen verurteilt (378), prinzipiell nicht solle hinaustreten können. Hegels Kritik am Kantischen Dualismus von Form und Inhalt hat das Dogmatische an dieser Kantischen Konzeption aufgewiesen. „Die Formen“, so folgert Adorno, „sind nicht jenes Letzte, als das Kant sie beschrieb. Vermöge der Reziprozität zwischen ihnen und dem seienden Inhalt entwickeln sie sich auch ihrerseits. Das ist jedoch unvereinbar mit der Konzeption des unzerstörbaren Blocks. Sind die Formen einmal, wie es in Wahrheit bereits der Auffassung vom Subjekt als ursprünglicher Apperzeption gemäß wäre, Momente einer Dynamik, so kann ihre positive Gestalt so wenig für alle künftige Erkenntnis stipuliert werden wie irgendeiner der Inhalte, ohne die sie nicht sind und mit denen sie sich verändern“ (378). Es ist, als ob mit diesem Gedanken für Adorno sich ein schmaler Türspalt öffnete, durch welchen ein schwacher Lichtschein von der Erlösung her auf die verdunkelte Welt fiele, genug, um Kants metaphysischem Agnostizismus das Recht eines letzten Worts zu bestreiten. Statt „wir können es nicht wissen“: „wir wissen es *noch* nicht“. „Das naive Bewußtsein, dem wohl auch Goethe zuneigte: man wisse es noch nicht, aber vielleicht enträtsle es sich doch noch, ist an der metaphysischen Wahrheit näher als Kants Ignoramus“ (279). Zwar hütet Adorno sich auch an dieser Stelle vor einem „Übergang zur Affirmation“ (vgl. 378), aber der Stellenwert seiner Überlegung ist dennoch eindeutig: der geschichtliche Charakter der Erkenntnisformen dient ihm als Argument dafür, daß eine materialistisch verstandene Hoffnung auf Erlösung den Einspruch der aufgeklärten Vernunft nicht zu fürchten braucht.

Indes macht gerade Adornos Rückgriff auf ein Hegelsches Argument gegen Kant den Punkt sichtbar, an dem er Kant nicht kritisch *über*-, sondern vorkritisch *unterbietet*. Zwar kann der Hinweis auf die Möglichkeit einer zukünftigen Veränderung unserer Denk- und Anschauungsformen den Gedanken plausibel machen, daß das aporetische Verhältnis von Notwendigkeit und Unmöglichkeit der Metaphysik, so wie es sich für Adorno darstellt, für die Philosophie nichts Letztes, nicht ihr letztes Wort sein muß: die Aporie könnte etwa zum Verschwinden kommen, indem die Philosophie über die Begriffe, Probleme oder Prämissen hinauskommt, aus denen die Aporie mit scheinbarer Notwendigkeit resultierte, oder indem sie die Fragen neu formuliert, die scheinbar nur aporetische Antworten zuließen. Aber nur um den Preis philosophischer Naivität könnte man aus dem geschichtlichen Charakter unserer Denk- und Anschauungsformen schließen, daß das Absolute als Versöhnung – oder daß die absolute Versöhnung – eine geschichtliche Wirklichkeit werden könnte. Wir können nämlich *schon jetzt* wissen, daß wir das, was wir als Wirkliches

nicht einmal konsistent denken können, auch nicht als Wirkliches antizipieren können; daher könnte die Auflösung der Aporie, könnte die Enträtselung des Rätsels gerade das nicht bedeuten, was Adorno als noch-nicht-seiendes Absolutes zu denken versucht: die Erfüllung einer messianischen Hoffnung durch Transfiguration der geschichtlichen Wirklichkeit. Würde sich die Hoffnung auf Erlösung in der Geschichte erfüllen, so wäre, was sich erfüllt hätte, nicht die Hoffnung auf Erlösung (sondern die auf ein erfülltes Leben). Wäre dagegen, was sich erfüllte, wirklich die Hoffnung auf Erlösung, so wäre hierdurch jedenfalls kein neuer Zustand der *Geschichte* bezeichnet.

Es zeigt sich hier, daß Adornos Versuch, Marx' Kritik der Religion durch eine materialistische Aneignung der Theologie zu überbieten, in einem unheilbaren Widerstreit zwischen materialistischen und metaphysischen (sprich: theologischen) Motiven gefangen bleibt. Im Medium des Begriffs ließe sich dieser Widerstreit nur auflösen durch den Rückgang zu einer vorkritischen Metaphysik. Aber alles, was Adorno je gedacht hat, ist gegen die Möglichkeit eines solchen Rückgangs gedacht. Deshalb konnte er den undenkbaren Gedanken der Versöhnung am Ende nur noch an die ästhetische Erfahrung überweisen. Da diese aber aus eigener Kraft nicht beglaubigen kann, was der philosophischen Kritik nicht standhält, konnte Adorno andererseits doch nicht auf den Versuch verzichten, den ästhetisch verschlüsselten Versöhnungsgedanken auch philosophisch zu entschlüsseln. *Negative Dialektik* und *Ästhetische Theorie* verweisen aporetisch aufeinander; in diesem aporetischen Verweisungszusammenhang aber zirkuliert in Wahrheit ein Stück – nicht kritisch geretteter, sondern – unaufgearbeiteter Metaphysik, das Adorno weder aufgeben noch offen einbekennen mochte.

## 10.2

Wenn, wie Adorno behauptet, der Wahrheitsbegriff unter den metaphysischen Begriffen der „oberste“ ist, dann wird mit der Idee der Versöhnung auch der Wahrheitsbegriff unhaltbar, „Wahrheit“ gleichsam ein Traum, den die Vernunft von sich selbst träumt. So hatte es schon Nietzsche gesehen, mit dem Adorno sich in den „Meditationen zur Metaphysik“ insgeheim auseinandersetzt. Adornos Verteidigung des Wahrheitsbegriffs bedeutet im Hinblick auf Nietzsche den Versuch einer Umkehrung der Vorzeichen; man denke nur an Nietzsches bekannte Formulierung, „daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker,

auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein jahrtausendalter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist ...“ (Nietzsche 1960a, 208). Beiden, Nietzsche wie Adorno, geht es nicht um die gewöhnliche propositionale oder Tatsachenwahrheit; diese sollte nach Adorno vielmehr bloß „Richtigkeit“ heißen, während Nietzsche sie, ganz analog, dem „Würfelspiel der Begriffe“ zuordnet, innerhalb dessen „Wahrheit“ heißt, „jeden Würfel so zu gebrauchen, wie er bezeichnet ist, genau seine Augen zu zählen, richtige Rubriken zu bilden und nie gegen die Kastenordnung und gegen die Reihenfolge der Rangklassen zu verstoßen“ (Nietzsche 1960b, 315). Aber weshalb sollte, so möchte man aus der Sicht der modernen Sprachphilosophie fragen, ein solcher Wahrheitsbegriff nicht ausreichen? Ich werde auf diese Frage später zurückkommen, möchte aber schon hier versuchen, eine vorläufige Antwort zu geben: „Wahrheit“, als eine dem „Würfelspiel der Begriffe“ *immanente* Eigenschaft, ist pluralistisch; so viele Wahrheiten wie Sprachspiele, Paradigmen, Begriffssysteme oder Weltdeutungen. Wäre dies alles, wäre also jede Wahrheit „relativ“ zu einem sprachlichen Bezugssystem, das als solches nicht noch einmal unter Gesichtspunkten der „Wahrheit“ und „Unwahrheit“ beurteilt werden könnte, so gäbe es nur Wahrheiten, aber nicht *die* Wahrheit. So leicht aber auch eine solche Schlußfolgerung einem modernen Relativisten von der Zunge gehen mag, so widersinnig muß sie erscheinen, wenn man ihre Konsequenzen bedenkt. Sie besagt ja, daß Wahrheit eine Frage der Perspektive ist, und jede Perspektive unter Gesichtspunkten der Wahrheit so gut wie jede andere. Dann aber kommt es „in Wahrheit“ auf die Wahrheit nicht an; die Wahrheit, und mit ihr die Vernunft, wird radikal entwertet. Die Idee der Wahrheit wäre so etwas wie ein transzendentaler Schein, nämlich „die Art *von Irrtum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte“ (Nietzsche 1960b, 844). Jeder Gedanke, auch jeder Gedanke Nietzsches, setzt diese Idee unvermeidlich voraus, da es unmöglich ist, *innerhalb* eines sprachlichen Bezugssystems zu denken und zugleich, im Akt des Denkens, den Gedanken *auf* dieses sprachliche Bezugssystem zu relativieren. Gleichwohl wäre es das Denken selbst, das am Ende im Zeichen der Wahrheit die Idee der Wahrheit bestreiten müßte. Eine solche Kritik der Wahrheit im Namen der Wahrheit ließe sich zwar nicht ohne pragmatischen Selbstwiderspruch formulieren; aber dies allein wäre noch kein Argument gegen sie, sofern die Kritik wirklich eine unhaltbare Voraussetzung in der Idee der Wahrheit namhaft gemacht hätte. Wäre aber die Kritik richtig, so ließe sich auch der Verdacht, daß hinter dem Willen zur Wahrheit ein

Wille zur Macht sich verberge, nicht mehr als unsinnig abtun. Nietzsche besaß Mut, Phantasie und Konsequenz genug, um die Folgeprobleme seiner Metaphysik-Kritik nicht zu verharmlosen; dies vor allem unterscheidet ihn von den meisten modernen Relativisten. Ich habe angedeutet, weshalb Adornos Versuch, mit der Idee der „Versöhnung“ zugleich einen „starken“ Wahrheitsbegriff gegen Nietzsche und den Positivismus zu retten, scheitern mußte. Die eigentlich interessante Frage ist aber, weshalb Adorno sich zu dem unmöglichen Versuch genötigt sah, ein marxistisches mit einem theologischen Motiv zusammenzuzwingen, um die Wahrheit zu retten. Ich glaube, die Antwort auf diese Frage ist, daß Adorno in seiner Kritik des „identifizierenden Denkens“ sich so stark von Prämissen der Nietzscheschen Begriffskritik abhängig gemacht hatte, daß er deren Konsequenzen nur durch einen Gewaltstreich abwehren konnte. Die von Adorno postulierte Solidarität mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes (400) meint im Grunde Treue zur Idee der Wahrheit. Aber ist es wirklich so, daß wir der Metaphysik nicht entkommen können, solange wir an der Wahrheit festhalten? Und was hieße es genau, diese Frage mit „Ja“ zu beantworten? *Zwei* Fragen, bei denen wir uns, wie es scheint, mit Adornos Antworten nicht zufrieden geben können. Ich möchte deshalb, um diese Fragen ein Stück weiter zu klären, kurz auf die Fortführung und Neuformulierung von Adornos (und Nietzsches) Problematik in der neueren sprachphilosophischen Diskussion, und zwar insbesondere bei Apel, Habermas und Derrida eingehen. Natürlich kann es sich bei den folgenden Verweisen nur um grobe Stilisierung handeln. Ich hoffe aber zumindest zu einer Präzisierung der beiden oben gestellten Fragen zu gelangen.

Apel, Habermas und Derrida sind sich einig in der Kritik der Bewußtseinsphilosophie, der gegenüber sie die Sprachlichkeit der Vernunft und damit zugleich die sprachliche Konstitution des Bewußtseins zur Geltung bringen. Sie sind sich ferner einig darin, daß ein „starker“ Wahrheitsbegriff in den Grundstrukturen der sprachlich verfaßten Vernunft angelegt ist. Während aber Apel und Habermas diesen Wahrheitsbegriff neu zu explizieren und hierdurch zugleich aus seiner Verschränkung mit der Tradition der Metaphysik herauszulösen versuchen, betrachtet Derrida den Wahrheitsbegriff als einen jener metaphysisch infizierten Grundbegriffe – andere wären etwa „Bedeutung“ und „Verstehen“ –, die zwar, weil in die Grammatik unserer Sprachen eingebaut, unausweichlich, die aber nichtsdestoweniger illusionär sind. Mich interessiert hier vor allem der für unser Problem zentrale bedeutungstheoretische Aspekt von Derridas Philosophie, den er schon früh, in Auseinandersetzung mit der Husserl-

schen Phänomenologie und der strukturalistischen Sprachtheorie, gearbeitet hat. Unter bedeutungstheoretischen Gesichtspunkten gibt es einige bemerkenswerte Ähnlichkeiten zwischen Derridas Kritik an Husserls Zeichentheorie in *Die Stimme und das Phänomen* und Wittgensteins Kritik an der Zeichentheorie des *Tractatus* in den *Philosophischen Untersuchungen*. In einem gewissen Sinne sind sogar die Schlußfolgerungen vergleichbar: Beide, Wittgenstein und Derrida, kritisieren die Vorstellung, daß sprachliche Zeichen gleichsam von einem Bewußtsein mit Bedeutung gefüllt und hierdurch Träger von Bedeutungs*intentionen* werden, und beide „verorten“ statt dessen sprachliche Bedeutungen (1) horizontal, im Verweisungszusammenhang einer Gesamtheit von sprachlichen Zeichen und (2) – vertikal – in einer prinzipiell unabschließbaren Iteration der Zeichen*verwendung*. Im Gegensatz zu Wittgenstein jedoch, der die Paradoxien der intentionalistischen Bedeutungstheorie auflöste, indem er den Begriff des Bedeutungsverstehens in terms eines praktischen Regelwissens erläuterte, hält Derrida am intentionalistischen Standard der „Präsenz“ von Bedeutungen für ein Bewußtsein fest und gelangt, unter Benutzung dieses Standards, zu der Schlußfolgerung, daß die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke niemals einem Bewußtsein präsent sein kann, daß sie vielmehr „etwas“ in der Kette der Iteration unendlich Aufgeschobenes, von Kontext zu Kontext sich Entziehendes, konstitutiv von sich selbst Verschiedenes, kurz, daß sie nicht dasjenige „Etwas“ „ist“, als das sie in der Unterscheidung zwischen Zeichen und Bedeutung, zwischen Signifikant und Signifikat doch immer unterstellt werden muß; daß sie also, gemessen an dieser Unterstellung *nicht(s) ist*. Auf diese Weise werden die Begriffe der Bedeutung, des Sinns, des Verstehens, der Interpretation, der Kommunikation, des Zeichens usw., wird also das gesamte semantische und hermeneutische Vokabular – von dem Derrida zu Recht unterstellt, daß es tief in der reflexiven Struktur unserer Sprachpraxis verankert ist – als Ort eines „transzendentalen Scheins“ aufgewiesen, in dem Derrida den eigentlichen, den harten Kern der Metaphysik sieht. Wieso der Metaphysik? Derridas Antwort bedeutet gewissermaßen eine Umkehrung der Wittgensteinschen Reflexion auf „Bedeutung“, „Sinn“ und „Verstehen“. Derrida meint nämlich, daß in den Begriffen der Bedeutung, des Sinns, der Entzifferung eines Sinns, des Verstehens usw. die Ideen eines sich selbst transparenten Bewußtseins, eines vollständig präsenten Sinns, eines Endes der Entzifferungsarbeit, der Wahrheit als Unverborgenheit des Seins impliziert sind. Im scheinbar unschuldigen Begriff des Zeichens – der hier nur für ein ganzes Feld von Begriffen steht – sieht die Sprache selbst sich gleichsam immer schon *sub specie aeternitatis*, träumt von einer

Wahrheit, die „dem Spiel und der Ordnung des Zeichens entzogen“ wäre, von einer Heimkehr aus dem „Exil“ der Sprache (Derrida 1972, 441). In der Unterscheidung zwischen (sinnlichem) Zeichen und (unsinnlicher) Bedeutung ist der Gegensatz zwischen sinnlicher und intelligibler Welt angelegt (Derrida 1972, 426), im Gedanken einer dem Bewußtsein präsenten Bedeutung und eines sich selbst in seinen Intentionen transparenten und „gegenwärtigen“ Subjekts ist das Sein als „Präsenz“ gedacht. Hierin aber entwirft sich das Denken als metaphysisches, fixiert auf die Ideen der Wahrheit, der Begründung, des Sinns, in denen die Sprache sich selbst auf ein invariantes Sein hin übersteigt. „Man könnte zeigen“, sagt Derrida, „daß alle Namen für Begründung, Prinzip oder Zentrum immer nur die Invariante einer Präsenz (eidos, arche, telos, energieia, ousia (Essenz, Existenz, Substanz, Subjekt), aletheia, Transzendentalität, Bewußtsein, Gott, Mensch usw.) bezeichnet haben“ (Derrida 1972, 424). Dies aber, so Derrida, bedeutet zugleich, daß in der Grammatik unserer Sprache, insbesondere der Sprache der Philosophie, „die metaphysische Einheit von Mensch und Gott, der Bezug des Menschen auf Gott, der Entwurf, wie Gott zu werden, als konstituierender Entwurf der menschlichen Wirklichkeit“ (Derrida 1976, 96) immer schon vorausgesetzt ist. Aber diese Voraussetzung, diese in die Sprache eingesenkte „Onto-Theologie“, ist nichts als der transzendente Schein, der von jenen Begriffen erzeugt wird, in denen die Sprache sich selbst denkt.

Es versteht sich, daß eine Destruktion – oder „Dekonstruktion“ – der Metaphysik unter diesen Bedingungen nur möglich ist, wenn es dem Denken gelingt, die Metaphysik – und das ist die Sprache der Philosophie, die Sprache des Denkens – entgegen ihrer eigenen Schwerkraft in Bewegung zu versetzen. Dies ist der Sinn von Derridas Anstrengung, „durch den Begriff über den Begriff hinauszugelangen“ – um Derridas Anti-Philosophie in Adornos Worten zu kennzeichnen. Anders als bei Adorno steht diese Anstrengung bei Derrida nicht im Zeichen der Solidarität mit einer stürzenden Metaphysik, sie zielt vielmehr, im Bewußtsein einer vorerst unvermeidlichen Komplizität mit der Metaphysik, auf deren Sturz. Man könnte hier auch von einer Umkehrung der Vorzeichen sprechen; einer Umkehrung, die eigentlich eine *Wieder*-Umkehrung ist, im Sinne einer Rückkehr zu Nietzsche. Und diese Wiederumkehrung der Vorzeichen hat zumindest intern gesehen ihre guten Gründe, denn Adornos Philosophie ließe sich sehr wohl als – wenngleich gebrochener – Ausdruck einer metaphysischen Sehnsucht nach „Präsenz“ charakterisieren. Aber ist es denn richtig, daß „Bedeutung“, „Begründung“ und „Wahrheit“ metaphysische Begriffe sind? Ich möchte, einem Vorschlag von Ch.

Menke-Eggers (Menke-Eggers 1987, 220 ff.) folgend, in meiner Diskussion dieser Frage zwischen einem im engeren Sinne bedeutungstheoretischen und einem begründungs- (bzw. wahrheits-)theoretischen Aspekt von Derridas Grundthesen unterscheiden. Der bedeutungstheoretische Aspekt ist vergleichsweise einfach abzuhandeln. Hier erscheint nämlich Wittgensteins Behandlung des Problems schlicht als konsequenter und überzeugender. Auch Wittgenstein kritisiert ja die Grundvorstellungen einer intentionalistischen Semantik sowie die Hypostasierung von Bedeutungen zu intelligiblen Gegenständen. Zugleich aber löst er den transzendentalen Schein in den Begriffen der Bedeutung und des Verstehens auf, indem er ihren *nicht-metaphysischen Gebrauch* in der Sprache rekonstruiert. Insbesondere weist Wittgenstein auf das Moment *praktischen* Wissens, des „Sich-auf-etwas-Verstehens“ im Verstehen einer Sprache hin, ohne welches sprachliche Verständigung in einer gemeinsamen und als gemeinsam unterstellten Sprache nicht denkbar wäre. Bei Wittgenstein ist die radikale Skepsis, die zur Zersetzung von Begriffen wie „Bedeutung“, „Meinen“ und „Verstehen“ führt, immer nur ein Durchgangspunkt auf dem Weg zur Auflösung falscher mentalistischer Vorstellungen, die sich im philosophischen Gebrauch dieser Begriffe abgelagert haben. Derrida muß demgegenüber behaupten, daß der falsche mentalistische Maßstab in die betreffenden Begriffe selbst eingebaut ist; nur so läßt sich die These ihres metaphysischen Charakters und als Konsequenz ein hermeneutischer Anarchismus rechtfertigen, der die Möglichkeit des Verstehens und Selbstverstehens *radikal* in Frage stellt. Allerdings macht Derrida selbst eine Einschränkung: immer wieder deutet er nämlich auf die Möglichkeit – und die Notwendigkeit – hin, die zentralen Begriffe, um die es hier geht, und dazu etwa die der „Intention“ oder des „Subjekts“, aus dem metaphysischen Verweisungszusammenhang herauszulösen, in dem er sie gefangen sieht, sie gleichsam in eine postmetaphysische Grammatik der Sprache aufzuheben. Nachdem aber Wittgenstein den Idealismus des Bedeutungsbegriffs bereits mit Erfolg philosophisch destruiert und damit gezeigt hatte, wie wir die Paradoxien vermeiden können, von denen Derrida meint, sie seien vorerst unvermeidlich, sehe ich keinen Grund mehr, weshalb wir uns in diesen Paradoxien vorläufig einrichten sollten.

Verwickelter werden die Dinge, wenn wir den wahrheitstheoretischen Aspekt von Derridas Metaphysik-Kritik in die Betrachtung einbeziehen. Man könnte in der Tat argumentieren, daß Derridas Kritik am impliziten Idealismus des Bedeutungsbegriffs überhaupt erst im Hinblick auf das Wahrheitsproblem virulent wird. Ich möchte das Problem, um das es hier

geht, am Beispiel von Apels und Habermas' Konsenstheorie der Wahrheit verdeutlichen. Wiederum bin ich zu Stilisierungen genötigt; Stilisierungen, die eher auf Apels stärkere Version der Konsenstheorie zutreffen als auf Habermas' vorsichtig fallibilistische Version. Die Konsenstheorie der Wahrheit läßt sich verstehen als ein Versuch, Adornos Intention – die Rettung eines emphatischen, theoretische und praktische Vernunft umgreifenden Wahrheitsbegriffs – ohne Rückgriff auf metaphysische Denkfiguren einzulösen. Ein solcher Versuch – so stellt sich das Problem zunächst dar – kann nur erfolgreich sein, wenn es gelingt, den Wahrheitsbegriff aus der Immanenz je eingespielter Sprachspiele herauszulösen. Solange wir Sprachspiele aus der Innenperspektive betrachten, scheint ein Zusammenhang zwischen Wahrheitsansprüchen und möglichen Begründungen und daher auch zwischen „Wahrheit“ und einem möglichen „rationalen Konsens“ aufgrund der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke immer zumindest partiell gesichert zu sein. Ein sprachspielübergreifender Wahrheitsbegriff würde demgegenüber verlangen, daß auch die sprachlichen Bezugssysteme selbst, *innerhalb* derer jeweils ein Zusammenhang zwischen Wahrheitsansprüchen und möglichen Begründungen definiert ist, noch einmal mit Gründen kritisiert und revidiert werden können; daß sie sich also, wenn auch nicht selbst als „wahr“ oder „falsch“, so doch als unter Gesichtspunkten der Wahrheit mehr oder weniger „angemessen“ beurteilen lassen. Dies setzt voraus, daß auch der Begriff der Rationalität bzw. der einer rationalen Begründung sich sprachspielübergreifend verstehen läßt. Die Konsenstheorie der Wahrheit versucht dementsprechend, einen „absoluten“, d.h. nicht-relativistischen Wahrheitsbegriff in terms eines nicht-relativistischen Rationalitätsbegriffes zu explizieren. Demnach wäre ein Konsens *rational* in einem nicht-relativen Sinne, wenn er unter Bedingungen einer idealen Kommunikationsstruktur zustande käme; und „Wahrheit“ wäre der Inhalt eines solchen Konsenses. Habermas hat die idealen Bedingungen, unter denen ein Konsens „rational“ genannt werden könnte, durch die formalen Strukturen einer „idealen Sprechsituation“ charakterisiert. Apel hat diese Charakterisierung einer idealen Kommunikationsstruktur aufgenommen und in seinen Begriff einer „idealen Kommunikationsgemeinschaft“ eingetragen. Es ist dieser Begriff, der mich hier interessiert; ich glaube nämlich, daß in ihm die Konsenstheorie der Wahrheit ihren konsequentesten Ausdruck gefunden hat.

Apel hatte ursprünglich in Anknüpfung an Ch. S. Peirce den Begriff einer *unbegrenzten* Kommunikationsgemeinschaft als „höchsten Punkt“ einer sprachpragmatisch reformulierten Transzendentalphilosophie ein-



geführt, d.h. als „intersubjektives Analogon zu Kants ‚transzendentaler Einheit des Bewußtseins‘“ (Apel 1973, 164).<sup>1</sup> In der sprachpragmatisch transformierten Transzendentalphilosophie übernimmt der Wahrheitsbegriff gewissermaßen die Leitfunktion; Wahrheit wird von Apel als die „ultimate opinion“ einer unbegrenzten Verständigungsgemeinschaft expliziert. Nun konnte aber bei Peirce die „ultimate opinion“ nur deshalb die „wahre“ heißen, weil ihre rationale Genese durch die Logik des Forschungsprozesses gesichert war. Eine Verallgemeinerung des Peirceschen Ansatzes auf praktische und auf Interpretations-Wahrheit, wie sie Apel vorschwebte, konnte deshalb nur gelingen, wenn die Rationalität der „ultimate opinion“ auf andere Weise gesichert wurde. Dies ist der Grund, weshalb die ideale – im Sinne einer *unbegrenzten* – Kommunikationsgemeinschaft zugleich als ideal im Sinne einer idealen Kommunikationsstruktur gedacht werden mußte. Es liegt also in der Konsequenz von Apels Ansatz, daß Bestimmungen in den Wahrheitsbegriff einwandern, die bei Kant nur in der praktischen Philosophie vorkommen. Folgerichtig nimmt das „regulative Prinzip“ der Realisierung einer idealen Kommunikationsgemeinschaft zugleich Züge eines konstitutiven Prinzips an: in jedem Geltungsanspruch und in jedem Argument muß die Möglichkeit der Realisierung einer idealen Kommunikationsgemeinschaft unterstellt werden. Zugleich erweist sich nun aber die Explikation von „Wahrheit“ als der „ultimate opinion“ einer idealen Kommunikationsgemeinschaft genau als die Lösung des Problems, das ich oben formuliert hatte; denn in dieser Explikation ist die *Angemessenheit* des sprachlichen Bezugssystems durch die *Idealität* der Kommunikationsstruktur garantiert, während zugleich aus beiden Bestimmungen zusammengekommen die Stabilität, d.h. die Endgültigkeit des Konsenses sich ergibt. Wenn aber die Idee einer „letzten“ Sprache mit der einer idealen Kommunikationsstruktur im Begriff der idealen Kommunikationsgemeinschaft zusammengedacht werden muß, so folgt, daß dieser Begriff nicht nur ideale *Bedingungen* der Verständigung, sondern zugleich eine Situation idealen *Verständigtseins* bezeichnet. Was als Situation idealer Verständigung *gemeint* ist, enthüllt sich als Situation jenseits der Notwendigkeit sprachlicher Verständigung. Im Grenzwert der idealen Kommunikationsgemeinschaft ist somit die konstitutive Pluralität der Zeichenbenutzer aufgehoben zugunsten der Singularität eines in allen Richtungen mit sich verständigten (kollektiven) transzendentalen Subjekts, das als gewordenes gleichsam *in der Wahrheit ist*. Die letzte, die ideale Sprache wäre eine Sprache jenseits der Sprache,

1 Vgl. zum folgenden auch „Szientismus oder transzendente Hermeneutik“ im selben Band.

eine Sprache „jenseits des Spiels und der Ordnung des Zeichens“. Innerhalb der sprachpragmatisch reformulierten Transzendentalphilosophie reproduziert sich somit noch einmal das Problem der Kantischen Grenzbegriffe der praktischen Vernunft: im Grenzwert ihrer Realisierung bedeutet die ideale Kommunikationsgemeinschaft die Negation einer sprachlich verkörperten Vernunft; das Telos der sprachlichen Kommunikation wäre ihr Ende.<sup>2</sup>

Im Wahrheitsbegriff scheint folglich die Metaphysik noch im Augenblick ihres Sturzes zu triumphieren; Nietzsche und Derrida behielten recht, und in einem anderen Sinne auch Adorno. Diese Schlußfolgerung wäre allerdings nur dann berechtigt, wenn sich herausstellen sollte, daß *jede* Explikation des Wahrheitsbegriffs auf Probleme stoßen müßte, die denen der Konsenstheorie analog sind. Ich glaube indes nicht, daß letzteres der Fall ist. Ich glaube vielmehr, daß der Gegensatz zwischen Relativismus und Fundamentalismus (im Hinblick auf das Wahrheits- und Begründungsproblem) oder zwischen hermeneutischem Anarchismus und metaphysischem Objektivismus (im Hinblick auf das Problem des Sinnverstehens) selbst nur unter Prämissen einer „onto-theologischen“ Denktradition Sinn macht, in der freilich auch der Empirismus noch gefangen bleibt. Diese These kann ich hier nicht mehr begründen.<sup>3</sup> Anstelle einer Begründung möchte ich jedoch abschließend einige – eher negative – Hinweise geben und in diesem Zusammenhang noch einmal auf Derrida zurückkommen. Die Konsenstheorie der Wahrheit schien ja Derridas Verdacht zu bestätigen, daß „Wahrheit“ und „Begründung“ – und daher auch „Vernunft“ – metaphysische Begriffe sind. Was sich jedoch in Wirklichkeit gezeigt hat, ist, daß es ein philosophisches Verständnis dieser Begriffe gibt – wir mögen es „metaphysisch“ nennen –, das mit einem zugleich idealistischen und objektivistischen Bedeutungs- und Sinnbegriff im Sinne von Derrida *zusammenhängt*. Ich glaube, dieser Zusammenhang ließe sich unschwer an einer ganzen Reihe von Grundbegriffen und Problemformulierungen nachweisen, die in der Diskussion über das Wahrheits- und Rationalitätsproblem immer wieder eine bestimmende Rolle gespielt haben. Einer dieser Grundbegriffe ist der eines in Hinsicht auf Bedeutungs- und Begründungszusammenhänge in sich geschlossenen sprachlichen Bezugssystems – eines Paradigmas, eines Sprachspiels, eines „Jargons“ im Sinne von Rorty –, an dessen *Grenze* die Wahrheitskriterien und Begründungsregeln, die es *intern* konstituieren,

2 Diese Kritik habe ich ausführlicher formuliert in Wellmer 1986, Abschn. VIII (81 ff.)

3 Vgl. aber zum folgenden Wellmer 1988.

unanwendbar werden, so daß also „Wahrheit“ und „Rationalität“ jeweils nur *innerhalb* eines sprachlichen Bezugssystems definiert sind. Wenn man eine solche Problemformulierung akzeptiert, kann man entweder relativistische Konsequenzen ziehen – wie etwa Kuhn oder Rorty, der sich nicht zufällig, obschon nicht ganz zu Recht, auf Derrida beruft –, oder man muß nach einem „Grund“ – oder einem Fixpunkt – jenseits der Partikularität der Sprachspiele suchen, von dem her die jeweils partikularen Wahrheiten und Rationalitäten sich als Manifestationen – oder als Abirrungen von – der *einen* Wahrheit und der *einen* Vernunft verstehen lassen. Letzteres wäre die „fundamentalistische“ Lösung, für die Apel ein besonders eindrucksvolles Beispiel gibt. Indes halte ich die Prämissen, in denen beide Seiten der Alternative übereinstimmen, für falsch. Daß die Idee eines in sich geschlossenen Sprachspiels ein Mythos ist, könnte man auch von Derrida lernen. Während ich aber die Annahme für plausibel halte, daß die Metaphysik in solchen Mythen überdauert, sehe ich keinen Grund, weshalb wir uns philosophisch mit ihnen abfinden sollten. Ich will nicht bestreiten, daß solche Mythen in der gegenwärtigen Wissenskulturs tief verankert sein mögen; dies wäre freilich ein Grund, empirisch mit ihrer Persistenz zu rechnen. Was ich bestreite, ist, daß wir gar nicht gegen sie andenken können, ohne ihnen schon zu verfallen – es sei denn, wir verließen das Medium diskursiver Rede, hörten also auf zu denken. Es sind gerade Alternativen wie die zuletzt formulierte, in denen sich das philosophische Denken heute verknotet – und über die es hinauszukommen gälte. Über sie hinauszukommen hieße, nicht nur den Begriff der Bedeutung, sondern auch die Begriffe der Wahrheit, der Begründung, der Rationalität aus der metaphysischen Umklammerung herauszulösen, die uns nur die Wahl zwischen Fundamentalismus und Relativismus, zwischen Rationalismus und Irrationalismus, zwischen Letztbegründung und keiner Begründung läßt. Genau hierauf zielen übrigens auch, wie sich leicht zeigen ließe, zentrale Impulse von Adornos und Habermas' Philosophie. Sie zu verteidigen hieße, eine Idee vom Ende der Metaphysik zu verteidigen, die nicht den Abschied von Vernunft und Moderne meint, sondern deren kritische Selbstbejahung. Vielleicht ist es dies, was Solidarität mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes genannt werden dürfte.

## Literatur

- Apel, K. O. 1973: Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik, in: Transformation der Philosophie, Frankfurt/M., Bd. 2
- Derrida, J. 1972: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/M.
- Derrida, J. 1976: Fines Hominis, in: Randgänge der Philosophie, Frankfurt/M./Berlin/Wien
- Kant, I. 1968: Kritik der praktischen Vernunft, in: Werke, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe), Berlin 1902 ff., Photomechanischer Abdruck 1968, Berlin, Bd. V
- Menke-Eggers, Ch. 1987: Nach der Hermeneutik. Zur Negativität ästhetischer Erfahrung, Konstanzer Dissertation, Konstanz
- Nietzsche, F. 1960a: Die fröhliche Wissenschaft, in: Werke, hrsg. v. Schlechta, K., Darmstadt, Bd. 2
- Nietzsche, F. 1960b: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, in: Werke, hrsg. v. Schlechta, K., Darmstadt, Bd. 3
- Wellmer, A. 1986: Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt/M.
- Wellmer, A. 1988: Intersubjectivity and Reason, in: Perspectives on Human Conduct, Hertzberg, L./Pietarinen, J. (Hrsg.), Leiden

# Auswahlbibliographie

## I. Sammelbände

- Arnold, Heinz Ludwig (Hrsg.) 1983: Theodor W. Adorno. Sonderband Text und Kritik, 2. erweiterte Aufl., München
- Ette, W./Figal, G./Klein, R./Peters, G. (Hrsg.) 2004: Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens, München
- von Friedeburg, L./Habermas, J. (Hrsg.) 1983: Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt/M.
- Honneth, A. (Hrsg.) 2005: Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003, Frankfurt/M.
- Horkheimer, M. (Hrsg. im Auftrag des Instituts für Sozialforschung) 1963: Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag, Frankfurt/M.
- Huhn, T./Zuidervart, L. (Hrsg.) 1997: The Semblance of Subjectivity: Essays in Adorno's Aesthetic Theory, Cambridge, Mass./London
- Koch, T./Kodalle, K.-M./Schweppenhäuser, H. (Hrsg.) 1973: Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Th. W. Adorno, Stuttgart
- Lindner, B./Lüdke, W. M. (Hrsg.) 1980: Materialien zur ästhetischen Theorie. Theodor W. Adornos Konstruktion der Moderne, Frankfurt/M.
- Löbig, M./Schweppenhäuser, G. (Hrsg.) 1984: Hamburger Adorno-Symposium, Lüneburg
- Naeher, Jürgen (Hrsg.) 1984: Die Negative Dialektik Adornos. Einführung – Dialog, Opladen
- Schweppenhäuser, G./Wischke, M. (Hrsg.) 1995: Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno, Hamburg

## II. Allgemeine Literatur

- Theodor W. Adorno Archiv (Hrsg.) 2003: Adorno. Eine Bildmonographie, Frankfurt/M.
- Allkemper, A. 1981: Rettung und Utopie. Studien zu Adorno, Paderborn
- Beier, Ch. 1977: Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos, Frankfurt/M.
- Bernstein, J. M. 2001: Adorno. Disenchantment and Ethics, Cambridge
- Brunkhorst, H. 1990: Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne, München
- Connerton, P. 1980: The Tragedy of Enlightenment. An Essay on the Frankfurt School, Cambridge
- Cook, D. 2004: Adorno, Habermas and the Search for a Rational Society, London/New York
- Düttmann, A. G. 1991: Das Gedächtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno, Frankfurt/M.
- Früchtl, J. 1986: Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno, Würzburg
- Grenz, F. 1974: Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme, Frankfurt/M.
- Held, D. 1980: Introduction to Critical Theory. From Horkheimer to Habermas, London
- Hesse, H. 1984: Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität, Frankfurt/M.
- Honneth, A. 1986: Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt/M.

- Jameson, F. 1992: Spätmarxismus. Adorno oder die Beharrlichkeit der Dialektik, Hamburg
- Jay, M. 1984: Adorno, London
- Jay, M. 1981: Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950, Frankfurt/M.
- Kager, R. 1988: Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Theodor W. Adornos, Frankfurt/M./New York
- Menke, Ch. 1991: Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida, Frankfurt/M.
- Müller-Doohm, S. 2003: Adorno. Eine Biographie, Frankfurt/M.
- O'Connor, B. (Hrsg.) 2000: The Adorno Reader, Oxford/Malden, Mass.
- Rath, N. 1982: Adornos Kritische Theorie. Vermittlungen und Vermittlungsschwierigkeiten, Paderborn
- van Reijen, W. 1980: Adorno zur Einführung, Hannover
- Rose, G. 1978: The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno, London
- Schmid Noerr, G. 1990: Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zu Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses, Darmstadt
- Schmucker, J. F. 1977: Adorno – Logik des Zerfalls, Stuttgart
- Schnädelbach, H. 1987: Vernunft und Geschichte, Frankfurt/M.
- Schurz, R. 1985: Ethik nach Adorno, Frankfurt/M.
- Schweppenhäuser, G. 1992: Elemente einer negativen Moralphilosophie bei Theodor W. Adorno, Hamburg
- Schweppenhäuser, G. 1993: Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie, Hamburg
- Schweppenhäuser, G. 1996: Theodor W. Adorno zur Einführung, Hamburg
- Seel, M. 1985: Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff ästhetischer Rationalität, Frankfurt/M.
- Slater, P. 1977: Origin and Significance of the Frankfurt School. A Marxist Perspective, London/Boston
- Tafalla, M. 2003: Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria, Barcelona
- Tichy, M. 1977: Theodor W. Adorno. Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in seiner Philosophie, Bonn
- Wellmer, A. 1985: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt/M.
- Wiggershaus, R. 1986: Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung, München
- Wiggershaus, R. 1987: Theodor W. Adorno, München
- Wiggershaus, R. 2000: Wittgenstein und Adorno, Göttingen
- Wischke, M. 1993: Kritik der Ethik des Gehorsams. Zum Moralproblem bei Theodor W. Adorno, Frankfurt/M.
- Wischke, M. 1994: Die Geburt der Ethik, Berlin

### III. Aufsätze und Monographien zur „Negativen Dialektik“

- Bauermann, R. 1975: Einige Bemerkungen zur Kant-Interpretation in Th. W. Adornos „Negative Dialektik“, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, 24. Jg., Heft 6, 67 ff.

- Bernstein, J. M. 1997: Why Rescue Semblance: Metaphysical Experience and the Possibility of Ethics, in: *The Semblance of Subjectivity: Essays in Adorno's Theory*, Tom Huhn und Lambert Zuidervaart (Hrsg.), Cambridge, Mass./London, 177 ff.
- Birnbacher, D. 1992: Theodor W. Adorno: Negative Dialektik (1966), in: *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie, 20. Jahrhundert*, Stuttgart, 335 ff.
- Braun, C. 1983: *Kritische Theorie versus Kritizismus. Zur Kantkritik Adornos*, Berlin/New York
- Buck-Morss, S. 1977: *The Origin of Negative Dialectics*, Sussex
- Davis, D. L. 1975: Theodor W. Adorno. Theoretician through Negations, in: *Theory and Society*, Vol. 2, Nr. 3, 289 ff.
- Davydov, J. 1970: Die negative Dialektik der „negativen Dialektik“ Adornos, in: *Kunst und Literatur*, 18. Jg., Heft 7, 766 ff. und Heft 8, 867 ff.
- Deuser, H. 1980: *Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*, München und Mainz
- Furth, P. 1980: Negative Dialektik und materialistische Theorie der Dialektik. Einleitende Bemerkungen zur Dialektikauffassung in Westdeutschland, in: ders. (Hrsg.), *Arbeit und Reflexion. Zur materialistischen Theorie der Dialektik – Perspektiven der Hegelschen Logik*, Köln, 15 ff.
- Gripp, H. 1986: Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik, Paderborn
- Gripp-Hagelstange, H. 1988: *Negative Dialektik oder das „andere Genus des Denkens“*, Duisburg
- Grondin, J. 1987: L'Ethique d'Adorno, in: *Les Etudes philosophiques*, Heft 4, 505 ff.
- Günther, K. 1985: Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit. Zur Kritik des Freiheitsbegriffes bei Adorno, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39, Heft 2, 229 ff.
- Guzzoni, U. 1981: Adornos Kritik am Identitätsdenken, in: dies., *Identität oder nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie*, Freiburg, 29 ff.
- Habermas, J. 1981: Theodor W. Adorno. Die Rettung des Individuellen, in: J. Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart IV*, Göttingen, 147 ff.
- Heinz, H. J. 1975: *Negative Dialektik und Versöhnung bei Theodor W. Adorno. Studien zur Aporie der Kritischen Theorie*, Freiburg
- Heller, A. 1977: On the New Adventures of the Dialectic, in: *Telos*, Nr. 31, 134 ff.
- Henrich, D. 1967: Diagnose der Gegenwart. Definition der Kritischen Theorie, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 10. Oktober 1967, Nr. 235
- Höffe, O. 2006: Gesellschaftskritik mit blindem Fleck: Theodor W. Adorno, in: ders., *Vernunft oder Macht? Zum Verhältnis von Philosophie und Politik*, Tübingen, 125–140
- Kohlmann, U. 1997: *Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos*, Kassel
- Lee, B. J. 1999: Kunst als Korrelat und Korrektiv der Wirklichkeit. Dialektik der Kunstautonomie im Verhältnis zur Aufklärungskritik und negativen Dialektik bei Theodor W. Adorno, Frankfurt/M.
- Menke, Ch. 2004: Tugend und Reflexion. Die Antinomien der Moralphilosophie, in: ders., *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Frankfurt/M., 142–183
- Müller, U. 1988: *Erkenntnis Kritik und negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Frankfurt/M.
- Narski, I. S. 1975: *Die Anmaßung der negativen Philosophie Th. W. Adornos*, Frankfurt/M.
- O'Connor, B. 2004: *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, Cambridge, Massachusetts

- Pippin, R. 2005: Negative Ethik: Adorno über falsches, beschädigtes, totes, bürgerliches Leben, in: Honneth, A. (Hrsg.), *Dialektik der Freiheit*. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003, Frankfurt/M., 85–114
- Plessner, H. 1970: Adornos Negative Dialektik. Ihr Thema mit Variationen, in: *Kant-Studien*, 61. Jg., Heft 4, 507 ff.
- Schaefer, A. 1983: Tausch schafft Täuschung. Zu Th. W. Adorno, Negative Dialektik, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 8. Jg., Heft 1, 45 ff.
- Schnädelbach, H. 1987: Dialektik als Vernunftkritik. Zur Rekonstruktion des Rationalen bei Adorno, in: ders., *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt/M.
- Schumacher, J.-H. 1987: Adornos Bestimmung der Kontamination von Negativität und Möglichkeit der Utopie. Textstudie zum Denkmodell „Freiheit“ der „Negativen Dialektik“, Osnabrück
- Schweppenhäuser, G. 1986: Spekulative und negative Dialektik, in: ders., *Vergegenwärtigung zur Unzeit?*, Lüneburg, 163 ff.
- Schweppenhäuser, G. 1992: Zur kritischen Theorie der Moral bei Adorno, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 40. Jg., Heft 12, 1403 ff.
- Sonnemann, U. 1968: Jenseits von Ruhe und Unordnung. Zur Negativen Dialektik Adornos, in: Kurt Oppens u. a. (Hrsg.), *Über Theodor W. Adorno*. Mit Beiträgen von Kurt Oppens u. a., Frankfurt/M., 120 ff.
- Spülbeck, V. 1977: Dialektik in der Negativität. Theodor W. Adorno, in: ders., *Neomarxismus und Theologie*. Gesellschaftskritik in Kritischer Theorie und Politischer Theologie, Freiburg, 72 ff.
- Steigerwald, R. 1980: „Negative Dialektik“. Theodor W. Adorno, in: ders., *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland*, Frankfurt/M., 225 ff.
- Stresius, L. 1982: Theodor W. Adornos negative Dialektik. Eine kritische Rekonstruktion, Frankfurt/M.
- Tiedemann, R. 1984: Begriff Bild Name, Über Adornos Utopie von Erkenntnis, in: Löbig, M. und Schweppenhäuser, G. (Hrsg.), *Hamburger Adorno-Symposium*, Lüneburg, 67 ff.
- Thyen, A. 1989: Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno, Frankfurt/M.
- Többicke, Ch. 1992: Negative Dialektik und Kritische Ontologie. Eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno, Würzburg
- Tong, G. 1995: Dialektik der Freiheit als Negation bei Adorno. Zur Freiheitskonzeption der negativen Dialektik, Hamburg
- Weisshaupt, K. 1977: Adornos Modellanalyse als Idee einer Systematik Negativer Dialektik, in: Dieter Henrich (Hrsg.), *Ist systematische Philosophie möglich?* (Hegel-Studien, Beiheft 17), Bonn, 687 ff.
- Willms, B. 1969: Erinnerungen an einen Imperativ. Zu Theodor W. Adornos „Negativer Dialektik“, in: *Soziale Welt*, 20. Jg., 238 ff.
- Wischke, M. 1992: Betroffenheit und Versöhnung. Die Grundmotive der Moralphilosophie von Theodor W. Adorno, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 40. Jg., Heft 8, 900 ff.
- Wischke, M. 1992: Kritik der Ethik des Gehorsams. Adorno und Nietzsche als philosophische Bürgen einer postmodernen Ästhetisierung der Ethik, in: *Ästhetik & Kommunikation*, 21. Jg., Heft 79
- Zenkhusen, S. 2002: Adornos Nichtidentisches und Derridas *différance*. Für eine Resurrektion negativer Dialektik, Berlin



## Personenregister

- Anders, G. 40  
 Apel, K. O. 43, 198, 202f., 205  
 Arendt, H. 32  
 Aristoteles 76
- Benjamin, W. 40, 44, 129, 171, 186  
 Bergson, H. 15, 20  
 Berkeley, G. 110  
 Bernhard, T. 83  
 Bernstein, J. M. 8, 158, 160, 163f.  
 Bovenschen, S. 161  
 Brandom, R. B. 72, 93, 96  
 Brecht, B. 153  
 Bubner, R. 148  
 Butler, J. 164
- Cassirer, E. 32
- Derrida, J. 32, 200f., 204f.  
 Descartes, R. 99, 110  
 Düttmann, A. G. 32, 42, 58, 160, 165
- Einstein, A. 161  
 Engels, F. 176  
 Erdmann, K. D. 32
- Fichte, J. G. 109  
 Foucault, M. 122, 139f., 145, 147  
 Frank, M. 144f.  
 Freud, S. 21, 161  
 Früchtel, J. 164
- Gadamer, H.-G. 43, 148  
 Gamm, G. 129  
 Gandesha, S. 32, 45  
 Garve, Ch. 155  
 Geuss, R. 122, 148, 165  
 Goethe, J. W. v. 195  
 Günther, K. 9, 157
- Haag, K. H. 33  
 Habermas, J. 15, 33, 37f., 42, 130, 145, 147, 160, 198, 202, 205  
 Hegel, G. W. F. 2, 8f., 12, 14–17, 26, 32, 34–37, 46, 51, 68, 81, 86, 89–97, 102–109, 116f. 144–146, 152, 154, 158, 169–186, 194f.
- Heidegger, M. 8, 29–34, 36f., 39–46, 107  
 Henrich, D. 9, 121  
 Höffe, O. 9  
 Honneth, A. 8, 21, 23  
 Horkheimer, M. 18, 32, 36, 40, 56, 63, 73, 76, 97, 99, 120, 122, 125, 140, 157, 170, 173  
 Horstmann, R.-P. 9  
 Hume, D. 163  
 Husserl, E. 15, 37, 129f., 198f.
- Jaspers, K. 32
- Kahn, Ch. H. 29  
 Kant, I. 7, 9f., 15, 18, 35–37, 51f., 59f., 84, 90–95, 98f., 101–104, 109–117, 120f., 124–126, 131–135, 137–139, 142–146, 148, 151–160, 163f., 189–195, 203f.
- Kern, A. 8, 49, 53  
 Kierkegaard, S. 31, 37  
 Kleist, H. v. 40  
 Kripke, S. 74  
 Kuhn, T. 205
- Lask, E. 36  
 Levin, D. M. 32  
 Lovibond, S. 163  
 Lukács, G. 90f., 97, 99, 130, 171
- Mannheim, K. 32  
 Marcuse, H. 33, 39f.  
 Marx, K. 13–15, 86, 91, 97, 166, 171, 174, 176, 178–180, 192, 194, 196  
 McDowell, J. 18, 60–62, 64  
 Menke, Ch. 9, 42, 58, 153, 158, 160  
 Menke-Eggers, Ch. 200f.  
 Merleau-Ponty, M. 33  
 Minder, R. 33  
 Mörchén, H. 32, 41  
 Müller-Doohm, S. 1, 33
- Nancy, J.-L. 32  
 Naehér, J. 41, 169

- Neske, G. 32  
 Nietzsche, F. 17, 21, 91, 97, 101, 147, 152, 155f., 160, 196–198, 200, 204  
 Peirce, Ch. S. 202f.  
 Pihlström, S. 15  
 Pippin, R. 158  
 Platon 36, 76, 84, 128  
 Pollock, F. 32  
 Pothast, U. 123  
 Rawls, J. 147  
 Riezler, K. 32  
 Rorty, R. 204f.  
 Rousseau, J.-J. 119–121  
 Russel, B. 75  
 Sandkaulen, B. 9  
 Sartre, J.-P. 15, 38, 40, 44  
 Scheler, M. 37, 42, 157  
 Schelling, F. W. J. 45, 144  
 Schiller, F. 144, 152, 154, 166  
 Schmid Noerr, G. 164  
 Schnädelbach, H. 15, 32, 43, 73, 80, 129, 132, 169  
 Schopenhauer, A. 157  
 Schweppenhäuser, G. 33, 164  
 Seel, M. 8, 80, 86  
 Sohn-Rethel, A. 98  
 Strauss, L. 32  
 Tafalla, M. 164  
 Taylor, Ch. 144–146  
 Theunissen, M. 72, 137, 165  
 Thomä, D. 8, 36, 42f., 45f.  
 Thyen, A. 37, 42, 45f., 54f., 73  
 Tietz, U. 43, 45  
 Tillich, P. 32  
 Tugendhat, E. 29  
 Valéry, P. 74  
 Weber, M. 86, 152  
 Wellmer, A. 9, 58f., 204  
 Wiggershaus, R. 72  
 Williams, B. 160  
 Wischke, M. 164  
 Wittgenstein, L. 16, 72, 199, 201

# Sachregister

- Abstraktheit, Vorwurf der ~ (Moralphilosophie), s. Moral, abstrakte  
 Abstraktion, Rolle der ~ in der Erkenntnis 3, 20, 37, 76, 98, 126, 178  
 Allgemeinheit vs. Besonderheit, s. Mannigfaltigkeit vs. Allgemeinheit  
 Anamnesis, s. Wiedererinnerung  
 Antisystem, s. System vs. Antisystem  
 Aporie  
 – der Freiheit 106, 123, 133, 138, 151 f., 180  
 – des Erkennens 50, 58 f., 60, 64  
 Apperzeption, Transzendente Einheit der 93, 95, 97 ff., 111, 195  
 Arbeit  
 – als Ware 100 f., 131, 133  
 – des Begriffs, Begriffsarbeit 34 f., 45  
 – gesellschaftliche 98 ff.  
 Ästhetik 71, 74, 78, 83 ff., 196  
*Ästhetische Theorie* 1, 35, 196  
 Ästhetische Kontemplation (s. a. Kunst, Interpretation der) 86  
 Aufklärung 80, 113, 119 f., 122, 142, 145 f., 162, 173, 189, 192  
 Auschwitz 9, 91, 143, 153, 189  
 Bedeutung, semantische 29, 39, 75, 79 f., 83, 198 ff., 204 f.  
 Begriff, Begriffe 2 ff., 7, 15 ff., 24 ff., 34 ff., 39 f., 44, 45, 51 f., 54 ff., 58, 59 ff., 71 ff., 89 ff., 103 ff., 114 ff., 128 ff., 132 f., 138, 197, 200, 204  
 – als Ggs. zu Wirklichkeit bzw. Gegenstand/Sache 15 ff., 24, 36 f., 39, 46, 93, 97, 107 f., 111 f., 130  
 – -arbeit, s. Arbeit des Begriffs  
 Begründung 13 f., 129, 143, 147 f., 162, 175 f., 179, 181, 200 ff., 205  
 Beherrschung, Wahn der 79, 85, 101 f., 130, 133 ff., 173  
 Besonderheit vs. Allgemeinheit, s. Mannigfaltigkeit vs. Allgemeinheit  
 Bewußtsein 36, 55, 56, 57, 61, 90, 94, 111, 130, 132, 192, 194 f., 198 f., 203  
 – begriffliches 55, 63, 67 f.  
 – empirisches 54  
 – falsches 30, 36, 40  
 – kritisches 64, 68, 140, 174, 176, 182  
 – moralisches 86, 159, 164, 185  
 Cogito 93, 96, 99, 114, 116  
 Deduktion, transzendente 59, 93 ff., 116  
 Dekonstruktion 200  
 Demokratie 23  
 Denken 2 ff., 17, 31, 35, 37, 40, 59 ff., 66, 73, 74, 77, 83, 89, 113, 116, 129, 189, 192, 197  
 – geschichtliches 31, 169, 175 f., 195  
 – identifizierendes (begriffliches) vs. gegenständliches (inhaltliches) 27, 73, 78 f., 81 ff., 87, 92 f., 95, 103 f., 106 f., 114, 116, 131 f., 134 ff., 158, 198, 200  
*Dialektik der Aufklärung* 2, 18, 75, 97, 99, 108, 125 f., 140, 157, 166, 170, 174, 176 f., 179, 186  
 Dialektik (s. a. Vernunft, dialektische) 2 ff., 8, 12 f., 16 ff., 50, 53, 58 ff., 65 ff., 80, 89 ff., 102 ff., 114 f., 117, 120, 122 f., 125, 132, 138, 140, 142, 163 ff., 170, 172 f., 177, 181 ff.  
 Ding an sich (s. a. Gegebenes) 90, 113 ff.  
 Eigennamen, s. Namen  
 Einheit der Apperzeption, s. Apperzeption, Einheit der  
 Empfindung 12, 22 f., 25, 55 f., 59, 62 f.  
 Entfremdung 130, 145  
 Erfahrung 8, 13, 19, 20, 22 ff., 34 f., 44 ff., 57 f., 60 ff., 71, 73, 78 f., 83, 90, 94, 96, 97, 101 ff., 105, 106 f., 110 f., 114, 116 f., 131, 143, 160, 176 ff., 182 f., 190 f., 194, 196  
 – individuelle/subjektive 13, 20, 22, 23, 26, 57  
 – somatische 39, 57, 131, 160, 165, 193  
 Erkennen, Aporie des ~s, s. Aporie des Erkennens  
 Erkenntnis 6, 14 ff., 18, 20 ff., 36, 50 ff., 55 ff., 73 ff., 104, 106, 110, 112, 114 ff., 128, 138 f., 161, 172, 175  
 – anerkennende 82, 83, 87

- moralische 158, 160 ff.
- -theorie 8, 23, 49 ff., 53, 58, 66, 71, 74, 78, 84, 97, 116, 128, 138, 170, 195
- Etwas, s. Gegebenes (s. a. Ding an sich)
- Existenz 18, 29, 39, 44 f., 126, 139, 200
- Existenzialismus 39, 155
  
- Fallibilität, s. Fehlbarkeit
- Fehlbarkeit 64, 67, 148
- Moral der 123 f., 142, 144, 147, 164
- Formalismus, Formalismusvorwurf (Moralphilosophie), s. Moral, abstrakte
- Frankfurter Schule, s. Kritische Theorie
- Freiheit 5, 50, 84 ff., 106 f., 119 ff., 131 ff., 140 ff., 154, 156, 159 ff., 174 ff., 181, 182, 184 ff.
- als Selbstgesetzgebung 119 f.
- Aporie der, s. Aporie der Freiheit
- Modell der 81 f.
- ohne Subjekt 146 ff.
- Prozeßcharakter der 145 f., 151, 171, 173
- Fundamentalismus 204 f.
  
- Gebrauchswert, s. Warentausch, Paradigma des ~es
- Geist 8, 15, 18 f., 35, 40, 49, 53 f., 56, 67 f., 92, 98 f., 113, 117, 125, 127, 128 f., 137, 146, 152, 181, 182, 186, 190 f., 193
- Gegeben, Gegebenesein, Gebenene, das 18 f., 30, 39, 50 ff., 59 f., 90, 111, 112, 131, 136, 139
- Gegenstand (s. a. Denken, identifizieren-des vs. gegenständliches) 5, 17 ff., 22, 24, 42 f., 52, 74, 76 ff., 80, 91, 93 f., 101, 103 ff., 108, 112 ff., 131 f., 135
- Genealogie 92, 97 ff., 102 f., 109
- der Vernunft, s. Vernunft, Genealogie der
- des Idealismus, s. Idealismus, Genealogie des
- Genealogie der Moral* 155
- Geschichte 71, 83, 91 f., 96, 103, 107, 117, 126, 128 f., 137, 140 f., 143 f., 148, 170 ff., 181 ff., 185 f., 193, 196
- Modell der 81 f., 169 ff., 175 ff., 181 f., 186
- -serkenntnis 170 ff., 181 ff.
- -sphilosophie 109
- Gesellschaft 14, 50, 72, 83 f., 86, 90, 97 ff., 107, 120, 130 f., 135, 140 f., 151 ff., 165 ff., 173 f., 177 ff.
- -skritik 13 ff., 90 f., 125, 153, 194 ff.
- Gesetzmäßigkeit (als Ggs. von Freiheit) 129, 133 ff., 139
- Gewalt 41, 79, 137, 143
- am Gegenstand 41, 80, 111, 132, 156, 183
  
- Harmonie von Subjekt und Objekt 66 ff.
- Hegelianismus 14, 91
- Hermeneutik 43, 72, 129, 148, 199, 201, 204
- Hinzutretendes, s. Impuls (vgl. Gegebenes)
- Holismus (semantischer) 80 f., 83
  
- Ich 92 ff., 99, 105, 110, 113 f., 116, 121 f., 124 f., 133, 138, 140
- Idealismus 14, 16, 36, 50 ff., 59 f., 81, 90 ff., 99, 102 f., 107 ff., 113 f., 116 f., 124, 201
- Genealogie des 92, 95 ff.
- semantische These des 92 ff., 102 f., 107 ff., 116 f.
- -vorwurf 50 ff.
- Identität 17, 37, 75, 77, 92 ff., 100 f., 103 ff., 114 ff., 120 f., 123 ff., 131 ff., 140 f., 151, 159, 173 ff., 180 f., 183 ff., 198
- von Freiheit und Unterdrückung, s. Aporie der Freiheit
- -sprinzip (s. a. Nichtidentität) 109, 124, 132 f., 136 f., 141, 158
- Identitätsdenken, identifizierendes Denken, s. Denken, identifizierendes
- Ideologie 41 f., 90, 95, 103, 157, 172, 174 f., 177 ff., 182 f., 186, 192, 194
- Imperativ, Kategorischer, s. Kategorischer Imperativ
- Impuls 107, 121, 126 f., 131, 133, 136, 137, 140, 143, 154 ff., 159 ff., 167
- Individuum 13, 20, 22, 99, 100, 156
- als Selbstzweck 185
- vs. Allgemeinheit 116, 163 f., 166 f., 179, 181 ff.
  
- Jargon der Eigentlichkeit* 33
- Jargon (Rorty) 204
  
- Kapitalismus (s. a. Warentausch, Paradigma des ~es) 98, 103, 107, 130 f., 152, 155, 194
- kritik 6 f., 107, 130 f.
- Kategorien, transzendente 94, 98, 101
- Kategorischer Imperativ 84, 133
- Kausalität 61, 63, 101, 126, 133 f., 142

- Klassik, Begriff der, klassisch 4 ff., 13, 20, 41, 90, 169
- Kommunikationsgemeinschaft 202 ff.
- Konfiguration, Konfigurationen 44, 78 ff., 91
- Konkret, Konkretion (s. a. Abstraktion) 3 f., 13, 15, 31, 39 f., 59, 156 ff., 170, 184
- Kritik 2 f., 39 ff., 45 f., 50 ff., 58, 64, 68, 72 f., 76 ff., 89 ff., 96 f., 103, 109, 114, 122 ff., 129, 131 ff., 142 ff., 152 f., 155 ff., 160, 165, 176, 179, 181 f., 196 ff.
- Kritik der reinen Vernunft* 59, 190
- Kritische Theorie 8, 33, 43 f., 85, 178
- Kunst, Interpretation der 35, 73, 77 ff., 82
- Liberalismus 178 f., 181
- Logik*, s. *Wissenschaft der Logik*
- Logik 2, 96, 106 f., 115, 130, 174, 203
- des Zerfalls 1
- Mannigfaltigkeit vs. Allgemeinheit (s. a. Nichtidentität) 52, 94, 99, 111 ff.
- Marxismus 86, 90 f., 198
- Materialismus 17, 36, 90 ff., 96, 103 f., 107 ff., 117, 129, 179, 193 ff.
- Metakritik der Erkenntnistheorie* 2, 37
- Metaphysik 106, 135, 139, 176, 186, 191, 198 ff., 205
- Modell der 111, 189 ff.
- Sturz und Rettung der 189, 192 ff., 198 ff., 204
- Methexis, s. Teilhabe
- Minima Moralia* 2, 45 f., 165
- Modell, Modellanalyse, Methode der 8 f., 24 ff., 73, 132, 175
- Moral 23, 58, 83, 86, 122, 134 ff., 144 f., 147 f., 151 ff., 160 ff., 165 ff.
- abstrakte (Kritik der abstrakten ~) 142, 146, 152 ff., 157
- der Fehlbarkeit, s. Fehlbarkeit, Moral der
- Repression durch 152, 154 ff.
- universalistische vs. fehlbare 123 f., 142 ff., 147 f., 164
- -philosophie 7 ff., 58, 158, 163 ff.
- Musik 2, 11, 44, 86
- Namen 43, 73 ff., 82 f., 200
- Kausale Theorie der 74
- Nationalsozialismus 33, 157
- Natur 8, 36, 40, 57, 72, 83 f., 101, 122, 124 ff., 131 ff., 137 f., 140 f., 148, 154, 160 f., 163, 165, 190
- -geschichte 31, 103, 117, 126, 128 f., 137, 140, 171, 173, 186
- -wissenschaft (Paradigma der) 57, 96, 109, 138
- Naturalismus, reduktiver 96, 114, 125
- Nichtidentität, nichtidentisch (s. a. Denken, identifizierendes vs. gegenständliches) 40, 75, 108, 115, 125, 132, 135, 137, 140 ff., 151, 173, 177, 179, 186
- Nominalismus, Nominalismusvorwurf 5, 35 f., 111, 172, 176, 178 ff.
- Objekt 19 ff., 27, 36, 49 ff., 56 ff., 74 ff., 77 ff., 84, 86, 92, 94 f., 97, 101 ff., 107 ff., 113 ff., 132
- Vorrang des ~es (s. a. Subjekt, Vorrang des ~es) 53 f., 56 ff., 163, 166
- Objektivität 93, 164 ff., 177, 180 f., 185
- Ontologie 8, 19, 29 ff., 39 ff., 44 f., 52, 54, 107, 110, 126 f., 129 f., 138
- Phänomenologie des Geistes* 77, 104
- Phänomenologie 33, 36, 130, 162, 199
- Philosophie 2 ff., 12 ff., 16, 24 ff., 31 f., 34 ff., 39 ff., 71 f., 83, 89 ff., 95, 103 f., 110 f., 113, 138, 156 f., 164, 174 ff., 192 f., 195, 197, 200
- konkrete, konkretes Philosophieren 3 f., 40
- Verwirklichung der 8, 14 f., 90
- Philosophie des Rechts* 145, 177
- Psychoanalyse 2, 7, 21, 126 ff., 149
- Psychologie 41, 116, 129, 155
- Psychologismus, Psychologismusvorwurf 129
- Rationalität, Begriff der (s. a. Vernunft) 15, 19 f., 91, 95, 102, 121, 148, 157, 202 ff.
- Realphilosophie, s. Philosophie, konkrete
- Realismus, naiver vs. nicht-naiver 36, 50 ff., 56, 114
- Rechtsphilosophie, s. Philosophie des Rechts
- Reflexion 3, 19, 21 f., 25, 34, 36 f., 45, 64, 77, 80, 82 f., 90, 96, 106 f., 112 f., 115, 148, 152, 160 ff., 184, 186
- begriffliche vs. nichtbegriffliche, s. Denken, identifizierendes vs. inhaltliches

- moralische 123 f., 130, 134, 142, 147 f.
- Relativismus 192, 197 f., 202, 204 f.
- Revolution 14 f., 90 f.
- Ausbleiben der 15, 91
- Französische 177, 180 f.
- Rezeptivität 111
- Sein, s. *Ontologie*
- Sein und Zeit* 33, 44
- Selbstidentität, s. *Identität*
- Selbstbewußtsein 2 f., 93 f., 109 f., 112
- Selbstkritik der Philosophie 14 ff., 24 ff., 44
- Semantik 74, 129, 198 f., 201
- Sittengesetz, s. *Kategorischer Imperativ*
- Spontaneität 55, 62, 97, 111, 117, 126 f., 131, 135 f., 143, 161
- Sprache 8, 18 ff., 24 f., 34 ff., 42 ff., 73 f., 76, 79 ff., 198 ff., 203, 205
- -philosophie 8, 21, 33, 36, 129, 197 ff.
- -spiel, -spiele 197, 202, 204 f.
- Stil (philosophischer) 11 f., 24 f.
- Subjekt 8, 20 ff., 35, 40, 44 f., 49 ff., 57 ff., 79, 81, 92 ff., 102 f., 108 ff., 124, 131 ff., 145 ff., 151 ff., 159, 163, 166, 172, 178 f., 181, 193, 195, 200 ff.
- Dezentrierung des ~es 20 f., 24
- Spaltung des ~es 44, 97, 126, 131, 141, 145, 154
- Vorrang des ~es 52, 54, 58
- Subjekt-Objekt-Modell, Subjekt-Objekt-Dualismus 36, 52 f., 57, 60, 64, 67 f., 79, 81, 91, 96, 124, 131 f., 141
- Subjektivität 20 ff., 24, 31, 44, 59, 92, 94, 100, 109 ff., 122 ff., 128, 131 ff., 137 f., 140, 146, 153, 166
- System vs. Antisystem 3, 14 ff., 26, 41, 107, 124, 137 f., 142, 192
- Tauschwert, s. *Warentausch, Paradigma des ~es*
- Tautologie, Tautologievorwurf 52, 61, 115
- Teilhabe (Methexis) 96, 128, 144, 185
- Transzendente Deduktion, s. *Deduktion, Transzendente*
- Transzendente Einheit der Apperzeption, s. *Apperzeption, Transzendente Einheit der*
- Trieb 7, 18, 21, 26 f., 40, 101, 126 f., 154, 159, 162
- Tugend 11, 84, 155, 163 f.
- Überlegungsgleichgewicht (Rawls) 147
- Urteil, Urteilen, das 50 ff., 55 ff., 61 ff., 72, 75, 78, 92, 100, 103 f., 106, 115, 138, 147, 155
- Universalgeschichte 171 ff., 180, 186
- Utopie 46, 103, 136 f., 140 f., 143, 182
- als Herrschaftsfreiheit 14
- eines autoritätsfreien Sollens ( s. a. Subjekt, Spaltung des) 123, 144, 147 f.
- Verdinglichung 40. 90, 130 f., 141
- Vernunft 14 ff., 26, 87, 91, 95, 98, 102, 112, 119 ff., 130 ff., 137 ff., 142 f., 145 ff., 154 f., 157 ff., 162 ff., 169 f., 172, 175 f., 192 f., 195 ff., 202, 204 f.
- der Zwecke 191
- dialektische 107 f.
- Genealogie der 98
- instrumentelle 73, 77, 85, 102
- praktische 9, 123 ff., 135, 138, 144, 148, 155, 157 f., 190, 204
- reine 121 f., 126, 134, 152
- -kritik 93, 122 f., 145, 147
- Verwirklichung der Philosophie, s. *Philosophie, Verwirklichung der*
- Volksgeist 183 ff.
- Warentausch, Paradigma des ~es 7, 98, 100 ff., 130
- Wahrheit, Begriff der 23, 29, 35, 40, 50 f., 57 f., 64, 67 f., 80, 90, 103, 108, 115, 128 f., 139, 161, 177, 185, 189, 192 f., 195 ff.
- Wahrnehmung 22, 55 f., 61, 63, 78, 84, 104, 110, 161 f.
- Weltgeist 172 ff., 183, 186
- Widerspruch zwischen Begriff und Gegenstand, s. *Nichtidentität*
- Wiedererinnerung (Anamnesis) 127 f.
- Wille, freier 121, 123, 125 ff., 130 ff., 145 ff., 160 f.
- Wissenschaft der Logik* 46, 89, 95 f., 105
- Zwei-Welten-Lehre 126 f., 135

## Hinweise zu den Autoren

*Jay Bernstein*, University Distinguished Professor für Philosophie an der New School for Social Research in New York. *Wichtigste Veröffentlichungen*: Against Voluptuous Bodies: Adorno's Late Modernism and the Meaning of Painting (2006), Classical and Romantic German Aesthetics (Hrsg., 2002), Adorno: Disenchantment and Ethics (2002), Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory (1995), The Fate of Art (1992).

*Klaus Günther*, Professor für Rechtstheorie, Strafrecht und Strafprozessrecht an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt am Main. *Wichtigste Veröffentlichungen*: Schuld und kommunikative Freiheit. Studien zur individuellen Zurechnung strafbaren Unrechts im demokratischen Rechtsstaat (2005), Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit (hrsg. mit Lutz Wingert, 2001), Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht (1988).

*Axel Honneth*, Professor für Sozialphilosophie und Direktor des Instituts für Sozialforschung der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt am Main. *Wichtigste Veröffentlichungen*: Verdinglichung (2005), Umverteilung oder Anerkennung? (mit Nancy Fraser, 2003), Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur Praktischen Philosophie (2000), Die zerrissene Welt des Sozialen (1999), Kampf um Anerkennung (1992), Kritik der Macht (1985). Axel Honneth ist außerdem Herausgeber mehrerer akademischer Zeitschriften.

*Andrea Kern*, Privatdozentin am Institut für Philosophie der Universität Potsdam. *Wichtigste Veröffentlichungen*: Quellen des Wissens. Zum Begriff vernünftiger Erkenntnisfähigkeiten (2006), Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis (hrsg. mit Christoph Menke, 2002), Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik (hrsg. mit Ruth Sonderegger, 2002), Schöne Lust. Eine Theorie der ästhetischen Erfahrung nach Kant (2000).

*Christoph Menke*, Professor der Philosophie mit dem Schwerpunkt Ethik und Ästhetik an der Universität Potsdam. *Wichtigste Veröffentlichungen*: Die Gegenwart der Tragödie. Versuch über Urteil und Spiel (2005),

Spiegelungen der Gleichheit (2000, erweitert 2004), Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis (hrsg. mit Andrea Kern, 2002), Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel (1996), Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter (hrsg. mit Martin Seel, 1993), Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida (1988).

*Birgit Sandkaulen*, Professorin für Philosophie mit Schwerpunkt auf dem Gebiet des deutschen Idealismus an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. *Wichtigste Veröffentlichungen*: System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie (Hrsg., 2006), Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit (Hrsg. mit Walter Jaeschke, 2004), Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis (2000), Macht und Meinung. Zur rhetorischen Konstitution der politischen Welt (Mitautorin, 1992), Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings (1990).

*Martin Seel*, Professor für Philosophie mit dem Schwerpunkt der theoretischen Philosophie an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt am Main. *Wichtigste Veröffentlichungen*: Adornos Philosophie der Kontemplation (2004), Sich Bestimmen Lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie (2002), Ästhetik des Erscheinens (2000), Eine Ästhetik der Natur (1991), Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität (1985).

*Dieter Thomä*, Professor für Philosophie an der Universität St. Gallen. *Wichtigste Veröffentlichungen*: Totalität und Mitleid (2006), Vom Glück in der Moderne (2003), Heidegger-Handbuch (Hrsg., 2003), Analytische Philosophie der Liebe (Hrsg., 2000), Erzähle dich selbst (1998), Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976 (1990).

*Albrecht Wellmer*, emeritierter Professor der Philosophie an der Freien Universität Berlin. *Wichtigste Veröffentlichungen*: Sprachphilosophie (2004), Endspiele. Die unversöhnliche Moderne (1999), Ethik und Dialog (1986), Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne (1985), Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft (1979), Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus (1969), Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers (1967).