

PETER DECKER

**DIE METHODOLOGIE
KRITISCHER SINNSUCHE**

**Systembildende Konzeptionen Adornos im Lichte der philosophischen
Tradition**

Das Buch ist eine Doktorarbeit aus dem Jahr 1982. Der Stil, das Übermaß an Zitaten und Belegstellen, sowie andere Unsitten der akademischen Höflichkeit dienen nicht der Wahrheitsfindung, sondern dem Erwerb eines Universitätsabschlusses. Dennoch enthält das Buch Argumente zur Kritik der Philosophie, die zu kennen sich lohnt.

Inhaltsübersicht

Einleitung: Zu einer Kritik der 'Kritischen Theorie'

I. Kapitel, Erkenntnistheorie: Adornos Verhältnis zu Kant

1. Kants Vernunftkritik und Hegels Metakritik an Kant
2. Adornos Kritik des Instrumentalismus
Exkurs: Instrumentalismus in der Geisteswissenschaft
3. Der „emphatische“ Wahrheitsbegriff
4. Metakritik der Erkenntnistheorie
5. Zusammenfassung

II. Kapitel, Negative Dialektik: Adornos Verhältnis zu Hegel

1. Das „Rationelle“ an Hegels Dialektik
 - a) Das Verhältnis von Kraft und Äußerung
 - b) Das Urteil
 - c) Die dialektische Methode
2. Der Fehler Hegels
Exkurs: Probleme der Hegel-Rezeption
3. Begriff und Kategorien der Negativen Dialektik
Exkurs: Realität und Ideal des Tausches

III. Kapitel, Kritischer Materialismus: Adornos Verhältnis zu Marx

1. Materialismus bei Marx
2. Die Dialektik von Subjekt und Objekt
3. Parteinahme für das Objekt

IV. Kapitel, Negative Ontologie: Adornos Stellung zu Heidegger

1. Heideggers Ontologie - Konsequenz der Metaphysik
2. Adornos Kritik der ontologischen Differenz
3. Negative Ontologie

V. Schluß

Literaturverzeichnis

Einleitung

Zu einer Kritik der 'Kritischen Theorie'

Eine Kritik der Philosophie der Frankfurter Schule lohnt sich auch heute noch, ein Jahrzehnt nach dem Erscheinen der letzten Werke ihrer klassischen Vertreter. Erstens ist nämlich die Frankfurter Philosophie immer noch *die* - und soweit ich sehe, die einzige - Richtung im Bereich der akademischen Schulen, die sich immerhin bemüht, zwischen einer harmonisierenden metaphysischen Sinngebung der schlechten Wirklichkeit einerseits und einer positivistischen Verteidigung derselben andererseits hindurchzukommen und sich einen rationalen Standpunkt der Kritik von Kultur und Gesellschaft zu erarbeiten. Mag sich die akademische Bedeutung der persönlichen Erben der Frankfurter Philosophie inzwischen auch mehr oder weniger auf den Wirkungskreis der betreffenden Lehrstühle zusammengezogen haben, mag auch Habermas in seinem Versuch, den methodologischen Ansprüchen seiner Kontrahenten zu genügen, der gegen den akademischen Gebrauch widerspenstigen Theorie Horkheimers und Adornos viel von ihrer Faszination genommen haben 1), die Wirkung der kritischen Schule im deutschen Geistesleben ist ungebrochen. Neben der Diskussion an den philosophischen und soziologischen Seminaren hat die Bedeutung der Schule in der Germanistik und in den kunstwissenschaftlichen Fächern eher noch zugenommen - und, wenn man Martin Jay, dem noch von Horkheimer hochgelobten Historiker der Frankfurter Schule, glauben darf, dann gewinnt sie in den USA in den Vorlesungsverzeichnissen und an Anhängerschaft mehr, als sie hier verlieren mag. 2)

Der zweite Grund für eine Kritik an der Kritischen Theorie besteht darin, daß m.E. bis dato keine kohärente, den Zusammenhang der Frankfurter Philosophie treffende vorliegt. Das mag unbescheiden klingen, aber der Beweis für diese weitgehende Behauptung wird nicht schwer fallen. Zwar war die philosophische Diskussion in Westdeutschland in den späten sechziger und den frühen siebziger Jahren keinem anderen Thema so verfallen wie der „Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie“, zwar versuchten Linke ihre eigenen Lehrer „weiter zu treiben“, weil sie sie für ihre Politik benutzen wollten (und eher konservativ orientierte Wissenschaftler warfen ihnen entweder direkt oder vermittelt zahlreicher Hegel- und Marx-Kritiken vor, sie seien Politiker statt Philosophen), aber von wissenschaftlichen Argumenten gegen die Frankfurter Philosophie kann kaum die Rede sein. Stattdessen hagelte es Vorwürfe, die den Gegner entweder nicht treffen, oder - weit entfernt davon, ihm seine Fehler vorzurechnen - ihn in Wahrheit ehren, oder beides zusammen. Die Vorwürfe verraten im allgemeinen mehr über den, der sie äußert, als über denjenigen, dem sie gelten. Die wichtigsten der „kritischen“ Etiketten, die der Frankfurter Schule angehängt wurden, sollen hier kurz vorgestellt werden.

1. Was ist zum Beispiel von dein Vorwurf zu halten, Adorno sei *kein* Marxist? Wer diesen Vorwurf äußert, stellt zunächst einmal sich selbst vor - er will Marxist sein, und zwar ein parteioffizieller. Um festzustellen, daß Adorno seiner Partei nicht angehörte, hätte es einer kritischen Schrift über „Sünden der Frankfurter Schule“ nicht bedurft - was aber anders wird hier überhaupt festgestellt? Eines der besonders beliebten Argumente des „bürgerlichen“ Wissenschaftspluralismus wird hier von einem seiner Gegner vorgebracht - und, wie es für diese Sorte Gegner charakteristisch ist, in seiner Unwissenschaftlichkeit auf die Spitze getrieben. Man rechnet einem Wissenschaftler, der offenbar andere Auffassungen hegt als man

selber, den Verstoß gegen Grundsätze (methodologischer oder inhaltlicher Art) vor, die man selber wohl, der Kritisierte aber überhaupt nicht teilt. Dieses Verfahren ist etwa ebenso wenig der wissenschaftlichen Klärung von Sachfragen förderlich, wie der Vorwurf an einen Atheisten, er sei kein Katholik, oder der an einen Abstinenzler, er meide ja den Alkohol. Es ist ein Messen des anderen an einem Maßstab, der für ihn gar nicht gilt; die logische Form ist das Argumentationsschema des Juristen, der an jedermann den Maßstab des Gesetzes anlegt. Unser Vertreter des offiziellen Marxismus ist ehrlich genug, dieses juristische Vergleichen von Gesetz und Kasus sogar in seiner Wortwahl deutlich werden zu lassen:

„Der Marxismus billigt nicht die erkenntnistheoretische Abkapselung...“ 3)

Konsequent entdeckt er als das Anliegen der kritischen Theorie, als ihren positiven Zweck, einen negativen, den Verstoß gegen seine, des Kritikers Auffassung - auch hier ganz analog zum Juristen, der den Gesetzesbruch für den wesentlichen Zweck des Diebstahls befindet und nicht die Beute:

„All dieses Gerede, dieses kritische und metakritische, manchmal zugegebenermaßen auch gegenkritische Gerede im Adorno-Deutsch mit der Unverbindlichkeit des Konjunktivs und den Satzbau-Schwierigkeiten, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Grundinteresse, niemals zugegeben, obwohl erkannt, die Ausschaltung der Grundfrage der Philosophie ist und bleibt.“ 4)

An dieser Argumentationsweise ist zumindest eines auffällig: Wenn die angebliche „Grundfrage der Philosophie“ - Idealismus oder Materialismus - wirklich alles entscheidet, wenn Marxist sein oder nicht wirklich über die wissenschaftliche Qualität der Theorien etwas aussagt, dann hätte es ein Marxist doch nicht nötig, dem Gegenstand seiner Kritik lediglich die Abweichung vom Kritiker vorzuwerfen. Dann dürfte er sich doch sicher sein, am Nichtmarxisten Fehler zu entdecken, die dieser gegen die eigenen, nicht gegen fremde wissenschaftliche Maßstäbe begeht. Wenn der Marxismus der „bürgerlichen“ Wissenschaft überlegen ist, dann muß sich das natürlich ohne eine einzige Berufung auf die Autorität von Marx erweisen - die Anrufung des Ahnherrn verrät nur die eigene Schwäche, ebenso wie die Denkverbote, die unser Marxist an seine Leser erläßt, aus Angst, ihnen würden doch einzelne Analysen der Frankfurter Schule einleuchten:

„Eine marxistisch-leninistische Kritik an der gesamten Frankfurterei hat daher immer diese Globalentscheidung mitzubeachten. Es dürfen Einzelgedanken der 'Frankfurter Schule' nicht ohne Blick auf diese Grundkonzeption und deren 'Interesse' erkannt werden, mögen sie noch so blendend formuliert vorgetragen werden.“ 5)

2. Auch ein Vorwurf, der seine Unhaltbarkeit nicht so offen zeigt - und der aus durchaus unterschiedlichen Richtungen vorgetragen wurde -, beruft sich lediglich auf ein verbreitetes Vorurteil: Die Frankfurter Philosophie sei abstinent gegenüber der gesellschaftlichen Praxis. 6)

Wird gegen einen Theoretiker der Vorwurf gerichtet, er sei kein Praktiker, so handelt es sich erneut um einen Versuch, ihn an einem Maßstab zu messen, der per se nicht der seiner Tätigkeit ist. Ein Theoretiker sollte eine gute Theorie machen, aufklären über die Natur der Gegenstände, die er erforscht. Ob dann eine verändernde Praxis

nottut oder nicht, ob sie chancenreich ist oder ob sie sogar verderblich wäre, das alles sind Fragen, die gerade mit der Sachkenntnis erst zu entscheiden wären, die die Theorie vermitteln soll. Die „Verpflichtung“ eines Theoretikers auf praktische Konsequenzen *seiner* Theorie mag ja noch angehen - aber eine solche Verpflichtung dreht sich nicht mehr um die Entscheidungen, die mit den Urteilen und der Stimmigkeit der Theorie zu tun haben.

Neben den Hinweis auf ihre Unangemessenheit ist dieser Kritik aber auch der Vorwurf der Unredlichkeit nicht zu ersparen. Solche Vorwürfe kommen ja beileibe nicht von Männern der Praxis, sondern von Leuten, die ihre Aufgabe darin sehen, Bücher und Aufsätze zu verfassen, also wie der Angegriffene Theoretiker und nicht Praktiker sind. Tatsächlich reduziert sich dieser Vorwurf darauf, ein Theoretiker sei für die praktische Parteilichkeit, politische Richtung usw., der man sich selber zurechnet, nicht zu gebrauchen. Weil er etwas anderes tut, als man von ihm erwartet, tue er. „zu wenig“, eigentlich gar nichts! 7)

Aber nicht nur von Gegnern der kritischen Theorie wurde die „Praxisferne“ der Frankfurter Philosophen kritisiert. Ihre eigenen Schüler meinten, politische Aktivität aus den Analysen der Kritischen Theorie herleiten zu können. Verständnissvoll 8), appellierend 9), fast bittend traten sie an Adorno heran und versuchten, ihn ihrer Loyalität versichernd, ihn zu einer Absegnung ihrer Politik zu veranlassen. Immer läuft dabei das Argument so, daß die engagierte studentische Politik doch nichts anderes sei als die einfache Konsequenz, nach der Adornos Kritik der schlechten Welt rief.

„Adorno scheint zu übersehen, daß gerade sein eigener Ansatz, die 'Entzauberung' des Begriffs durch Nichtidentität, zwingend den Bezug auf Praxis und konkrete Gesellschaftstheorie fordert.“

Und sein Konzept der totalen Integration, die auch das Unglücksbewußtsein tilge, wird mit dem Verweis auf die Realität gekontert:

„Daß immer noch Menschen durch Hunger und Napalm leiden, ist praktische, zum Himmel schreiende Nichtidentität, die konkrete Widerlegung der These absoluter Integration.“ 10)

Tatsächlich hat es diesen „objektiven Widerspruch in der Theorie Adornos“ nie gegeben, den H. J. Krahl am Werke sieht und der „zum offenen Konflikt“ drängte und „die sozialistischen Schüler zu politischen Gegnern ihres philosophischen Lehrers“ werden ließ. 11) Das hätten die sozialistischen Schüler wissen können, wenn sie die Werke Adornos studiert und nicht ausgeschlachtet hätten, und das hätten sie wie am Werk auch am Leben dieses Philosophen ablesen können, für den *sein* Denken offenbar nicht im Gegensatz zu seinem Handeln stand. 12) Die Meinung, der Traum von Versöhnung werde desavouiert, wenn man nicht seine Realisierung betreibe, wird von Adorno leicht damit zurückgewiesen, daß der Traum von der Versöhnung eben ein Traum sei. Die politischen Schüler können sich noch nicht einmal ernsthaft auf ihre halbherzige Unterstellung und Entschuldigung berufen. Adorno habe in puncto Praxis eine wichtige Konsequenz seiner Theorie aus den Augen verloren, schlicht nicht berücksichtigt - er hat sich nämlich sehr klar, sehr verständnislos und höchst „praxisfeindlich“ ausdrücklich „für“ und gegen seine politischen Schüler geäußert. 13)

3. Der Vorwurf der Praxislosigkeit tritt auch in einem anderen Gewand auf; während H. J. Krahl noch „Das Elend der kritischen Theorie“ im „Fehlen der Organisationsfrage“ 14) erblickt, wird von anderen „Schülern“ Adorno einfach vorgehalten, er könne mit der Realität nichts anfangen. Seine Praxislosigkeit sei Ausdruck einer zu großen Radikalität, der er sich schuldig mache, wenn er sich nicht am allgemeinen Geschäft beteilige, immer und überall noch Möglichkeiten der Verbesserung zu entdecken.

„Die bestehenden Normen werden insgesamt verworfen, zugleich aber auch die Möglichkeit positiver normativer Aussagen geleugnet. Damit aber ist die Möglichkeit rationaler Diskussion der in Frage stehenden Normen, ebenso der Praxis, prinzipiell bestritten. Wo ich nicht bereit bin, praktische Lösungen vorzuschlagen und normativ zu begründen, kann ich nur noch resignativ auf die Utopie verweisen oder allenfalls über die philosophische Begründung meiner Haltung diskutieren. Es geht in diesem Zusammenhang nicht darum, ob die Theorie etwa Normen deduzieren kann, sondern allein darum, ob sie überhaupt einen Beitrag zur Lösung von Problemen leisten kann, gleichgültig ob es sich um bescheidene Reformen oder um die prinzipielle Umwälzung der gesellschaftlichen Struktur handelt. „ 15)

Was, wenn Adorno recht hätte, wenn die „prinzipielle Umwälzung“ ohne Chance wäre und die „bescheidene Reform“ nur dazu diene, daß die kritisierte Gesellschaft weiterhin funktioniert, ohne daß für die Menschen etwas dabei herauspringen würde? Es geht hier nicht um die Klärung dieser sachlichen Frage, sondern darum, den Dogmatismus klarzumachen, der sich hier zeigt, wenn man Adorno nicht Fehler, sondern einfach seine Resultate verhält und feststellt, so etwas dürfe es nicht geben; wer Normen kritisiere, habe neue zu erstellen - Kritik dürfe nicht nur kritisch, sie müsse auch aufbauend sein. 16)

In diesem Anwurf treffen sich reformerisch gesonnene Kritiker mit Philosophen, die eher dem konservativen Lager zuzurechnen sind - auch diese stellen fest, daß ein Kritiker auch Vorteile, Möglichkeiten und günstige Bedingungen am Gegenstand seiner Kritik zu entdecken habe. O. K. Kaltenbrunner, der erklärtermaßen andere Sorgen als die Beförderung einer sozialistischen Revolution hat, greift in seiner Marcuse-Kritik zu diesem Argument -

„Damit berühren wir bereits die zweite *crux* seiner sozialkritischen Überlegungen. Marcuse ist, wie er selbst zugibt, nicht imstande, 'die befreienden Tendenzen *innerhalb* der bestehenden Gesellschaft aufzuweisen. „ 17) -

um so den Übergang zum Terror zu finden, für den er die Frankfurter Schule deswegen verantwortlich machen will, weil sie sich so außerordentlich negativ zur Realität verhalten habe, an die man sich doch halten müsse. 18)

4. Es fällt nicht leicht, Kritiken an der Frankfurter Philosophie zu finden, die wenigstens nicht auf den ersten Blick die politische Absicht und theoretische Gleichgültigkeit ihrer Urheber verraten. Die innerwissenschaftlichen Argumente, die anlässlich des „Positivismusstreits“ in der deutschen Soziologie zwischen den Frankfurtern und Vertretern des Kritischen Rationalismus ausgetauscht wurden, bezogen sich kaum auf die inhaltlichen Analysen, die die eine wie die andere Seite schon vorgelegt hatte. Es war eine methodologische Kontroverse, die Prinzipien

diskutierte, an die Wissenschaft sich halten sollte, die deswegen auch Fehler, die wirklich begangen wurden, nie berücksichtigte, sondern das Problem der Beweisbarkeit jener methodologischen Grundsätze zum Thema hatte. Der Vorwurf von jeder Seite gegen die andere hieß deswegen: „Dogmatismus“ - die andere Seite huldige Prinzipien, deren Geltung sie nicht jenseits der Befolgung derselben beweisen könne. Es ist in diesem Zusammenhang nicht von Bedeutung, daß methodologische Prinzipien Diskussionen unweigerlich in diese argumentative Verlegenheit geraten, weil sie sich schon im ersten Schritt von der Wissenschaft entfernen, deren inhaltliche Schlüsse entscheidbar sind - im Unterschied zu ihren „Bedingungen der Möglichkeit“ jenseits der wirklichen Argumente, die einer derartigen Grundlegung auch gar nicht bedürfen. 19) Hier interessieren die Beweise, mit denen die Kritiker ihren Dogmatismusvorwurf an die Frankfurter belegten.

Die einfachste Form dieses Vorwurfs ist der der *Unklarheit*. Sie sagten nicht genau, was sie wollten, und würden dadurch - daß der Leser nicht so recht wisse, worum es geht - ihre Auffassung ohne die Gefahr einer kritischen Prüfung durchsetzen. 20)

„Habermas zieht es vor, festzustellen, daß der dialektische Begriff des Ganzen die Grenzen formaler Logik überschreitet, 'in deren Schattenreich Dialektik selber nicht anders erscheinen kann denn als Schimäre'. Aus dem Kontext, in dem dieser Satz erscheint, darf man wohl darauf schließen, daß Habermas die Möglichkeit bestreiten will, seinen Begriff der Totalität logisch zu analysieren. ... Wer über genügend Mißtrauen verfügt, wird darin eine Immunisierungsstrategie erblicken, die in der Erwartung gründet, daß der Kritik entgehen mag, was sich der Analyse entzieht.“ 21)

Es soll nicht geleugnet werden, daß es schwer und leicht verständliche Texte gibt; auch nicht, daß Vertreter der Kritischen Theorie es bisweilen explizit ablehnen; zu definieren; aber daß man deswegen nicht wissen könne, was sie meinen, ist falsch. Man muß sich eben die Mühe machen, zu suchen, welche Bestimmungen den noch nicht definierten Termini im Laufe der Erörterung gegeben werden. So wenig er es wahrhaben will, auch Hans Albert, von dem dieser Angriff stammt, hat sich durch seine Lektüre von Habermas dieses Wissen erworben, 22) von dem er behauptet, es werde ihm vorenthalten. Er verwendet seinen eigenen Unwillen, sich auf die Gedanken einzulassen und sie immanent zu kritisieren, - Gedanken, die er sehr wohl versteht - als Urteil über sie.

Die Habermas unterschobene Immunisierungsstrategie, die auf ein Stück Manipulationstheorie zurückgreift, operiert einerseits mit der wenig wissenschaftlichen Methode der Verdächtigung und ist andererseits ebenso haltlos wie alle Manipulationstheorie. Auch Habermas könnte nicht hoffen, in der Welt der Wissenschaft dadurch Anhänger zu gewinnen, daß er ihnen nicht sagt, worum es ihm geht. Durch Verheimlichung und Unklarheit wird niemand begeistert, er wüßte ja gar nicht wofür!

Ein weiteres Beispiel für die theoretische Kritik an der Frankfurter Methodologie mag der ebenfalls von Albert entdeckte Mangel an empirischer Überprüfung bieten. 23) Ganz abgesehen davon, daß dieser Vorwurf die gleiche logische Struktur aufweist wie der, Adorno sei kein Marxist - es ist doch kein Wunder, daß die „Dialektiker“ den methodologischen Regeln der „kritischen Rationalisten“ nicht entsprechen, andernfalls wäre es ja nie zu dem Methodenstreit gekommen, innerhalb dessen die

Differenz zum Argument gemacht wird -, also abgesehen von der Zwecklosigkeit eines solchen Vorwurfs muß kurz darauf hingewiesen werden, daß er auch unberechtigt ist. Eine Theorie erklärt Fakten; die Sicherung der Fakten, ihre eventuelle Unterscheidung von Einbildungen gehören *vor* die theoretische Arbeit. Bringt die Theorie nun eine stimmige Erklärung zustande, dann versteht sich die „Übereinstimmung“ mit den Fakten von selbst. Über die Wahrheit oder Unwahrheit der Theorie sagt ein „Vergleich“ von Gedanken und Sache herzlich wenig, zumal trotz der Beliebtheit des Arguments, erst ein solcher Vergleich garantiere im günstigen Fall sicheres Wissen, niemand so recht sagen kann, wie er vorzunehmen ist. 23a) Wissenschaftliche Erklärungen bestehen ja gerade im Nachweis der Notwendigkeit eines bloß faktisch festgestellten Zusammenhangs (z.B. es donnert immer, wenn es blitzt); der Rückbezug der Erklärung der Notwendigkeit auf die bloße Faktizität eines Zusammenhangs *kann* zur Gewißheit der Erklärung nichts beitragen. 23b)

So trägt Hans Albert lediglich sein - noch dazu falsches -Vorurteil über das angemessene Verfahren der Sozialwissenschaft als ein Hauptargument der Kritik an der Kritischen Theorie vor.

Am ehesten trifft noch die Kontroverse „Dialektik gegen formale Logik“ einen Punkt, auf den sich beide Seiten irgendwie verpflichten lassen, Obwohl auch diese Formulierung nur Ausdruck des Gegensatzes von Frankfurter Schule und kritischem Rationalismus ist, nicht ein Argument für oder wider, ist bemerkenswert, daß immerhin dieser Angriff auf die Kritische Theorie einige Wirkung hatte. Habermas wollte sich doch nicht umstandslos von der Verpflichtung des Denkens auf Widerspruchslosigkeit freimachen. 24) Trotzdem, was hat man eigentlich aus dieser Kontroverse gelernt, sei es über Dialektik, sei es über formale Logik oder über ihren Gegensatz? Mit großem Nachdruck wurde mitgeteilt, daß offenbar beide Parteien einen Gegensatz sahen. Willy Hochkeppel trägt Adorno-Zitate gegen die formale Logik zusammen und ist sich sicher, daß diese Reportage schon Kritik genug wäre.

„Freilich ist Rationalität für Hegel-Anhänger ein anderes Ding als für diejenigen, die sich sonst darauf berufen. Sie ist vernunftdurchweht und springt mit der Logik, auf die sie schwerlich verzichten kann, auf eigene Weise um.“ 25)

Sodann einige der „wahrhaft unglücklichen Invektiven Adornos gegen die Logik“:

„Da poltert Adorno gegen die 'losgelassene Logik' und ihren 'Zwangscharakter', dort stellt er höhnisch den 'Primat der Logik' in Frage, schnaubt gegen ein 'fetischisierte(s) Prinzip immanenter Logik' und versteigt sich zur Floskel von der 'logische(n) Höllenmaschine'. In seinen Augen wird Logik zu einer 'Doktrin, deren oberste Norm Widerspruchslosigkeit heißt', ... einem 'Gefängnis', das keine 'Fenster' hat.“

Das war nun aber kein Bericht von Hochkeppel, sondern Kritik, denn er fährt fort:

„So außer Kontrolle geraten, konnte Adorno nicht mehr annehmen, daß man seine folgende Versicherung noch ernst nimmt: 'Die Kontamination von Dialektik und Irrationalismus stellt sich blind dagegen, daß Kritik an der Logik der Widerspruchslosigkeit diese nicht außer Kurs setzt, sondern reflektiert.' Dergleichen verträgt sich nur schlecht mit dem Diktum von der 'logischen

Höllmaschine'. Wer 'reflektiert' schon gerne eine Höllmaschine?" 26)

Daß Adorno meint, Einwendungen gegen die Logik vorbringen zu können, genügt völlig, um ihn zu disqualifizieren. Daß er andererseits auch beteuert, sie nicht „außer Kurs“ setzen zu wollen, wird einfach als unglaubwürdig abgetan; daß er sich schließlich diesen Widerspruch leistet, einerseits die Logik als Zwang gegen das irgendwie freie Denken zu brandmarken und andererseits sich doch an sie halten zu wollen, wird triumphierend vom Kritiker hochgehalten, und das gegen einen Theoretiker, der selber längst vor seinem Kritiker betont hatte, daß man ihn nicht auf Widerspruchsfreiheit festzunageln brauche, er halte sich sowieso nicht daran - welch kritischer Erfolg! Statt zu klären, was Dialektik bei Adorno heißt, statt mitzudenken, um zu erfahren, was einen Denker bewegt, der sich nicht mehr an die Logik halten will und doch nicht auf sie verzichten kann, wenn er andere überzeugen will; statt all dessen ist man mit Adorno fertig, noch ehe man ihn recht zur Kenntnis nimmt. In Wahrheit ist das Urteil der Kritiker auch hier - obwohl sie hier offenbar einen heiklen Punkt der kritischen Theorie trafen - nicht: dieser Denker verstößt gegen seine eigenen Gedanken usw., sondern: er verstößt gegen unsere Prinzipien. Von diesem Bemerkten einer Differenz hat allerdings niemand etwas - der Kritisierte nicht, zumal die Differenz für ihn keine Neuheit sein dürfte; ein neutraler Leser nicht, weil er im Pluralismus ja etwas sucht, woran er sich halten kann, was ihm neue Erkenntnisse vermittelt, nicht einfach Vielfalt, - die kennt er schon; und selbst die eigenen Anhänger müßten die Schwäche bemerken, die in einer solchen Aufrechnung der Differenzen zum Vorschein kommt, bei der sich keine Seite den Gedanken der anderen mitzudenken traut.

Hervorzuheben ist an dieser Art der Kritik noch die wirklich unqualifizierte Charakterisierung der Dialektik, mit der da operiert wird. Deutsche Philosophen, die ungeniert über Hegel und seine 'Logik' höchst abfällige Urteile sprechen, machen den Eindruck, als hätten sie sich allesamt über Dialektik bei Karl Popper, 'Was ist Dialektik' unterrichtet, während dieser seinerseits sich nur bei Engels erkundigt zu haben scheint. Wer Dialektik für eine Methode hält, wer sie noch dazu mit dem berühmten und zurecht berüchtigten Dreischritt in eins setzt, wer schließlich behauptet, Hegel sei dafür eingetreten, daß man sich um Widersprüche bei der Argumentation nicht zu scheren brauche, 27) der darf sich - wie in der vorliegenden Untersuchung noch deutlich werden soll - wirklich nicht zum Richter über Hegel aufschwingen.

Zudem aber unterschiebt sich bei Popper der Kritik an dem, was er für Dialektik hält, eine ganz andere, die am Objektivitätsanspruch des Denkens. Hegels Feststellung, daß die Bestimmungen des Denkens die seiner Gegenstände sind - eben nur eine Umformulierung der Objektivität -, nimmt Popper als Begründung und haltlose idealistische Spekulation: „weil die Welt geistgleich ist.“ 28), die sich selbst widerlegt, um mit einem Appell zur Bescheidenheit in Sachen philosophischen Denken aufzurufen:

„Die ganze Entwicklung der Dialektik sollte als Warnung dienen gegen die dem philosophischen Systembau inhärenten Gefahren. Sie sollten uns daran erinnern, daß die Philosophie nicht zur Grundlage für irgendwelche Arten wissenschaftlicher Systeme gemacht werden darf und daß die Philosophen in ihren Ansprüchen viel bescheidener sein sollten.“ 29)

Damit sind wir erneut im Bereich der politischen Ge- und Verbote an die Theorie gelangt.

Hier am Rande ein Hinweis auf die Fragwürdigkeit des Dogmatismus-Vorwurfs, wie er bei Popper auftritt. Abgesehen von dem schon erwähnten Umstand, daß erkenntnistheoretische Bemühungen in präskriptiver Absicht ohnehin in willkürlichen Vorschriften an die Wissenschaft resultieren müssen - (das gilt für Erkenntnistheorie in erklärender Absicht nicht, sie geht von der Wirklichkeit der Wissenschaft aus und gibt das Moment der Notwendigkeit des stattgehabten Denkens an) -, sind zweierlei Arten von Dogmatismus zu unterscheiden, die der kritische Rationalismus stets vermischt, um mit der unrationellen die vernünftige zu diskreditieren. Während es offensichtlich das Ende der Vernunft und Wissenschaft ist, wenn eine Seite im argumentativen Streit auf die Autorität einer Person oder Lehre verweisen muß, weil sie nicht mehr überzeugen kann, ist das Festhalten an Einsichten, für die argumentiert wurde und die (noch) nicht stichhaltig widerlegt sind, nichts als die Konsequenz des Denkens. Der Antidogmatismus Poppers richtet sich leider nicht, jedenfalls nicht nur gegen das argumentationslose, also autoritäre Festhalten einer Einsicht schlechthin - und nennt es dogmatisch. Er will, was man mit Argumenten, die ja nicht festgehalten werden dürfen, nicht kann: ein bleibendes Mißtrauen ins Denken überhaupt säen. Ein Standpunkt aber, der gegen das Denken kritisch ist, bezieht seinen festen Halt, seine Gewißheit von einer Sicherheit, die nicht durch Denken gestiftet sein kann, sondern von einer Sphäre jenseits desselben herkommt.

5. Wie Popper bezichtigt auch Werner Becker Marx und die Marxisten, zu denen er wiederum die Frankfurter Schule ohne weitere Einschränkung rechnet, einer „irrationalen Überschätzung menschlicher Vernunft und Wissenschaft“ 30),

„Obwohl 'bürgerliche Wissenschaft' und Marxismus sich gegenseitig als feindliche Brüder einschätzen, haben sie in vergleichbarer Weise den Glauben an die wissenschaftliche Machbarkeit der Politik gefördert.“ 31)

Nicht nur die ohnehin kritisierten Marxisten, auch noch große Teile des eigenen Lagers haben sich der Überschätzung der Vernunft schuldig gemacht, und das führt dazu, daß an die politische Praxis vernunftmäßige Maßstäbe angelegt werden. Dies, meint Becker, sollte man ihr ersparen. Im politisch-praktischen Leben solle man sich besser an etwas anderes halten als an seinen Verstand - als ob der Mensch beliebig viele Instanzen hätte, mit denen er entscheiden könnte, was ihm frommt und was nicht.

6. Derselbe inhibitive Gedanke wird von Willy Hochkeppel aufgegriffen, der der Philosophie schlechterdings jeden praktisch bedeutsamen Schluß mit dem Argument verbieten möchte, daß eine praktische Konsequenz der Theorie eine nicht mehr, eine außer theoretische Angelegenheit sei. Diesen Satz kann man zwar nicht bestreiten, aber ein Verstoß gegen Theorie liegt in ihrer praktischen Konsequenz andererseits auch nicht vor.

„Wenn Theorie primär und naturgemäß ein - geistiges - Anschauen ist, Distanz also für sie konstitutiv sein muß, dann ist die Aufhebung der Philosophie durch ihre 'Verwirklichung' Legende und Utopie. Denken und Handeln bleibt ewig disparat. Die Rede von Primat praktischer Philosophie entspringt mehr oder weniger einer Ungeduld, die den Erkenntnisprozeß nicht nur abkürzen, sondern in

außertheoretische Bahnen lenken möchte.“ 32)

Wer dagegen die Theorie nicht nur bei ihrem eigenen Gang, sondern auch nach erreichtem Resultat immer wieder in innertheoretische Bahnen lenkt, verurteilt sie zum bloß erbaulichen Raisonement. Hochkeppel strebt eine solche Philosophie an, weil er mit der vernunftlosen Praxis, die allenthalben getrieben wird, hinreichend einverstanden ist und von der zersetzenden“ Vernunft nur fürchtet, Nachdenken könne das Funktionieren des Treibens stören:

„So sind auch, wo praktische Philosophie versagte, unzählige Generationen von Menschen zur schlichten Tat geschritten - die Anweisungen der Philosophie haben seit Menschengedenken versagt. Religionen, Aberglauben, Ideologien und obskure Weisheitslehren und die schlichte Praxis selbst haben unterdes der Menschheit die Werte und Leitbilder geliefert, deren sie nun einmal bedurfte. Das Geschäft der Philosophie bestand bislang vorzüglich darin, solche Dogmen und Normen in Frage zu stellen und zu ersetzen ... ohne indes eigene, gesicherte Regulative an deren Stelle setzen zu können.“ 33)

Die Menschen brauchen demgemäß Normen und Leitbilder und keine Vernunft, zumal dann nicht, wenn diese nicht neue Leitbilder liefert! Am klarsten spricht Hermann Lübbe den Zusammenhang von Objektivitätsvorbehalt, Praxisverbot und unverhohlener Verteidigung der herrschenden gesellschaftlichen Zustände aus, die offenbar auch seiner Meinung nach eine analytische Durchleuchtung schlecht vertragen würden. Sein Argumentationsstrang, der immer wieder mit Spitzen gegen die Frankfurter Schule gespickt ist, die er als Gegenaufklärung bekämpft, soll ausführlicher dargestellt werden.

Lübbe will „Philosophie als Aufklärung“ 34) betreiben und sieht seine Aufgabe darin, vor der Gegenaufklärung zu warnen:

„Prozesse der Gegenaufklärung sind Prozesse anwachsenden Bekenntniszwangs und sich ausdehnender Kritikverbote.“ 35)

Anstatt nun aber gegen Bekenntnisse Argumente zu fordern und sich um Kritikverbote, die er 1972 allerorten erlassen sah, nicht zu scheren, fordert er seinerseits von den Philosophenkollegen ein Bekenntnis zu seinem Kritikgebot: man hat Kritik gefälligst auf die von Meinungen einzuschränken und die Realität in Ruhe zu lassen.

„Die Aufklärungsfunktion der Philosophie erfüllt sich primär in der Kritik des Geltungsanspruchs institutionalisierter Texte.“ 36)

Die Objektivität, oder die Wahrheit einer Schrift ist nicht im Einzelfall zu prüfen, damit man zum abschließenden sicheren Urteil gelangt, sondern sie ist für jeden Fall generell abzustreiten (Was würde Lübbe wohl zum Geltungsanspruch seines eigenen Aufsatzes sagen?).

„Natürlich liegt es nahe zu fragen, ob die Kritik, die in Aufklärungsabsichten besorgt wird, sich nicht über institutionalisierte Texte hinaus auch auf andere Institutionen, geltende Normen, herrschende Zustände usw. erstreckt.“ 37)

Aber diese Frage wird eindeutig verneint 38), und zwar deswegen, weil die Realität einer Kritik weder zugänglich ist noch ihrer bedarf. Denn die Realität ist und gilt, sie kann und braucht nicht begründet zu werden!

„Aufklärung ... übersieht selbstverständlich nicht, daß jedem politischpraktischen Entscheidungs- und Handlungszusammenhang Prämissen zugrunde liegen ... In Kenntnis dieser ihrer Geschichte läßt sich ihr Handeln 'verstehen', und die Kritik (Pseudonym der Frankfurter Schule, der Verf.) macht demgegenüber lediglich geltend, daß die historisch-genetische Identität von Subjekten, die ihr Handeln verständlich macht, dieses Handeln, sofern überhaupt nötig, doch nicht rechtfertigen und begründen kann. Wir sind, wer wir sind, und solange wir uns nicht aufgeben, das heißt uns zu behaupten aufgeben, schließt das potentiell die Not (politischer) Selbstbehauptung gegen andere ein. Es ist auch nichts dagegen einzuwenden, in der Unumgänglichkeit zu sein, was man nun einmal ist, den objektiven Sinn unserer jeweiligen geschichtlichen Existenz zu erblicken. Das kann man so nennen. Aber es ist nicht erkennbar, welche Verbindlichkeiten durch die hermeneutische Präsentation dieses 'Sinns' sollte begründet werden können.

...

Das Ganze unserer geschichtlichen Existenz, unsere 'Identität' ist auf diese praktisch argumentierende Weise einer Begründung ihrer 'Vernünftigkeit' weder fähig noch bedürftig...“ 39)

Außer dem fragwürdigen Argument, daß die „herrschenden Zustände“ immer und von vornherein die 'Identität' der ihnen Unterworfenen ausmachen, bietet Lübke der Kritik keine Angriffsflächen, denn er gibt ja nur seinen Entschluß bekannt, sich selber und seine 'Identität', die mit den 'herrschenden Zuständen' „harmoniert“, gegen Kritiker zu behaupten - und zwar nicht, weil sie nicht recht hätten, sondern weil angesichts der doch offensichtlichen praktischen Geltung der 'Normen' der herrschenden Zustände sowieso jedes Argument für oder wider völlig fehl am Platze sei. Den Grund für eine derart unangemessene Arroganz, die Realität beurteilen zu wollen, sieht Lübke im immer noch nicht völlig außer Mode geratenen Wahrheitsanspruch der Philosophie:

„Institutionalisierte Texte von Theoriegestalt sind Dokumente eines politisch und schließlich moralisch fixierten Interesses, daß die Wirklichkeit so und nicht anders sei. Mit dieser Formulierung ist nicht gemeint, daß diese Texte den Willen zur Konservierung des Bestehenden repräsentieren.“ 40)

„Kanonisierte Theorien repräsentieren den Anspruch, in Theorie und Praxis davon auszugehen, daß Tatsachen diese und keine anderen sind, und sie statten das so bestimmte Sosein der Realität mit politischer und moralischer Verbindlichkeit aus.“ 41)

„Gegenüber der neoorthodoxen Interessiertheit, der Wahrheit eine inhaltlich fixierte Geltung zu verschaffen, ist Philosophie in ihrer Funktion als Aufklärung die Kultur des Desinteresses am Sosein der Wirklichkeit.“ 42)

Offener läßt sich ein Bekenntnis zum Verzicht auf eine vernünftige Beurteilung der Welt wohl kaum vorbringen.

7. Als letzten Einwand gegen die Kritische Theorie wollen wir noch einmal die Überlegungen Hans Alberts untersuchen, des Mannes, der sich so lange geduldig und den wissenschaftlichen Verkehrsformen entsprechend mit Habermas auseinandersetzte. Bei ihrem Positivismusstreit, bei dem man so wenig die gegenseitigen Intentionen traf, ging es noch der Form nach innerwissenschaftlich zu. Das Resümee jedoch, das Hans Albert gibt, zeigt die wirklichen, eben leider nicht sehr theoretischen Gegensätze zwischen Kritischer Theorie und Kritischem Rationalismus und rechtfertigt ironischerweise voll den Positivismusvorwurf, bei dem Hans Albert sich immer so mißverstanden fühlte. Im „Schluß“-Kapitel seines Buches 'Konstruktion und Kritik' spricht Albert deutliche Worte. Zunächst - und ganz im Sinne der schon erwähnten Autoren - betont er, daß die moderne Wissenschaftstheorie nicht mehr an die Objektivität und Unvoreingenommenheit des Denkens eines jeden Wissenschaftlers (das Gegenteil wäre ihm nachzuweisen!) glaube und daß der Irrationalismus heute im Rechnen auf die ratio bestehe. Dann tritt er zum Beweis an, daß *kritische* Theorien, wie die der Frankfurter Schule, nicht Wissenschaft, sondern Glaube, Theologie sind.

„Es ist nun nicht uninteressant, daß das Freund-Feind-Denken engagierter Wissenschaft historisch in einer philosophischen Tradition verwurzelt ist, die ... mehr oder weniger ausdrücklich echt theologische Denkmotive und Modelle fortführt, so daß man mit Bezug auf sie von einer Fortführung der Theologie mit andern Mitteln sprechen konnte.“ 43)

Damit ist nun aber auch schon der Beweis erbracht - über eine Analogie: es gibt in den theologischen Systemen etwas, z. B. Freund-Feind-Unterscheidung, was auch bei den Frankfurtern gefunden wird. Die Formulierung „Fortführung der Theologie mit andern Mitteln“ verrät sich selbst, denn Theologie und Wissenschaft unterscheiden sich zwar hinsichtlich ihrer Sichtweisen der Gegenstände, aber nicht in den Gegenständen selber (man kann auch theoretisch bestimmen, was 'Gott' und Glaube sind!); in der Argumentation macht sich die unterschiedliche Sichtweise in verschiedenen Mitteln der Überzeugung geltend, nämlich einmal in Gestalt von Gründen und das andere Mal als Versprechen der Erleuchtung und Erlösung im Falle vorausgesetzten Glaubens. Insofern ist die „Fortsetzung der Theologie mit andern Mitteln“ eben Nicht-Theologie. Albert stellt nun die gute Frage: „Wie sieht nun dieser ideologische Denkstil aus?“ und beantwortet sie schlecht:

„Aus den Bedürfnissen einer globalen sinnhaften Deutung des historischen Geschehens ergibt sich ein auf die soziale Praxis bezogenes Denken in radikalen und totalen Alternativen, die mit positiven oder negativen Wertakzenten versehen werden. Dieser Alternativ-Radikalismus führt dazu, daß der gegenwärtige Zustand der Gesellschaft als Ganzes - das 'Gegebene', das 'System', der 'Spätkapitalismus' oder wie immer man ihn bezeichnen mag - auf dem Hintergrund eines im allgemeinen sehr vage skizzierten utopischen Idealzustandes als von Grund auf schlecht und verdammungswürdig denunziert wird.“ 44)

Albert interessiert sich offenbar, wie er schon angekündigt hatte, nicht für die Mittel, sondern für die Resultate des „ideologischen Denkstils“. Fragen wie „ist der 'gegenwärtige Zustand der Gesellschaft' 'Spätkapitalismus' oder nicht, ist der Zustand, etwa gar 'als Ganzes' 'verdammungswürdig' oder nicht?“ - interessieren ihn nicht. Für ihn ist allein der Umstand, daß die Gesellschaft als Ganzes beurteilt und

„verdammt“ wird, Anzeichen genug für „ideologischen Denkstil“ - offenbar weil für unideologisches Denken eines immer schon feststeht: man hat nicht dagegen zu sein. Albert führt seine Überlegungen fort in der Entdeckung weiterer Parallelen:

„In allen Versionen dieses geschichtstheologisch geprägten Denkens kommt aber in mehr oder weniger starkem Maße die Hoffnung auf die große Wende, auf die reinigende Katastrophe, und damit ein Erlösungsdogma eschatologischen Charakters zum Ausdruck, wie es schon in den frühen millenarischen und messianischen Bewegungen eine so bedeutende Rolle gespielt hat. Der Übergang in den herbeigesehnten Heilszustand: das Reich der Freiheit, die klassenlose Gesellschaft, die vollkommene Gemeinschaft oder das dritte Reich“ (auch ein bißchen Faschismusverdacht ist salonfähig) „macht die Zerstörung der alten Ordnung notwendig.“ 45)

Wer grundsätzliche Veränderungen für nötig hält, ist irrational, denn vernünftig ist es, davon auszugehen, daß, grundsätzlich wenigstens, immer alles beim Alten bleibt.

Ist die Philosophie denn nur noch Magd der Politik? So möchte man sich angesichts dieser Kontroverse fragen. Hier werden schlecht verhüllt politische Differenzen in Form einer philosophischen Kontroverse verhandelt, ohne daß die philosophische Eigenart der Frankfurter Schule überhaupt zur Sprache kommt. Willkürlich picken sich ihre Kritiker die Punkte heraus, die ihnen - nicht im System der kritisierten Philosophie, sondern nach Maßgabe ihrer, dieser Philosophie gar nicht eigenen Prioritäten - bedeutend erscheinen. Ein Eindringen in den inneren Zusammenhang der Gedanken, eine Entdeckung der Argumentationsfehler ist dazu nicht vonnöten, ja wäre direkt hinderlich für die Absicht, alle Gedanken des Gegners als taktische, also gar nicht sehr ernst gemeinte Mittel zur Stützung und Verteidigung der Sünde darzustellen, die man dem Kritisierten als politischen Zweck, den man nicht teilt, vorzurechnen gewillt ist. Ob es sich dabei um den Vorwurf handelt, die Frankfurter Philosophie bringe es nicht zur Bestimmung verändernder Praxis, oder um sein Gegenteil, sie beurteile die Realität, schwinde sich also zum Richter über sie auf, was der Anfang der Revolution sei, in jedem Falle sind die Gründe und Zusammenhänge, aus denen heraus die Kritische Theorie zu genannten „Versäumnissen“ kommt, höchst uninteressant angesichts dessen, daß der Kritiker diese Forderungen an die fremde Theorie zu stellen beliebt. Leider teilen praktisch alle Kritiker nur mit, was sie bei der Lektüre von Adorno und Horkheimer bewegt; was die Autoren der kritisierten Werke bewegt hatte, wissen die Kritiker nicht, weil sie sich nie dafür interessierten. So hart es klingen mag: wissenschaftliche Kontroversen hierzulande haben bisweilen mehr als nur eine formelle Ähnlichkeit mit den reichlich inkriminierten Prozeduren im Osten; Kritik wird zur reinen Entdeckung der Differenz, der andere Theoretiker blamiert sich vor dem einen damit, daß er zu anderen Resultaten kommt als der eine. Kritik wird zum Vergleich, und jeder stellt beim anderen 'Abwechlertum' fest. Harmloser als im Osten, damit aber zugleich entschieden lächerlich, ist diese Methode der Kritik deswegen, weil nicht ein mit Gewalt ausgestattetes Zensurbüro Abweichung und Linientreue festmacht, sondern jeder Philosoph gegen jeden: Diese Kritik mit Hilfe des Vergleichs bringt es zustande, daß jeder ein Ketzer und Häretiker im Licht des anderen ist - und *vice versa*.

Es fehlt am Willen zur Philologie. Es ist anscheinend unüblich, sich selbst das System einer anderen Philosophie zu erarbeiten - was auch dann unerlässlich ist, wenn sie wie die Frankfurter behauptet, sie sei keines.

Auch in einer solchen Philosophie gibt es den Zusammenhang der vielen Urteile; auch einer, der behauptet, er denke unsystematisch, läßt sich die Reihenfolge seiner Argumente, seine Gründe nicht kriterienlos einfallen. Diese Spuren wären zu verfolgen, der leitende Gedanke herauszufinden und so der „Standpunkt“ dieser Philosophie allererst einmal zu entdecken.

Man könnte auch sagen, es fehlt der Wille, eine Theorie wirklich zu verstehen - womit wir nicht das heute geläufige hermeneutische 'Verstehen' meinen. Jenes Verstehen hat nämlich wenig mit Billigung zu tun, viel dagegen das hermeneutische, welches behauptet, man könne anderes nur auf dem Hintergrund schon bekannter eigener Normen, Zwecke etc., die man befolgt, also praktisch teilt, „verstehen“. 46) Das wirkliche Verständnis einer Theorie ist keines *für* sie, und es schließt ihre Verurteilung nicht aus; es nimmt lediglich für sich in Anspruch, daß auch Kritik an einer Philosophie eine philosophische ist und nicht eine apriorische politische Polemik. Ein im Resultat politisches Urteil ist nur statthaft, wenn es aus einer philosophischen Beschäftigung mit dem philosophischen Gegenstand *begründet* wird.

Um diese Differenz noch deutlicher zu machen, sei kurz auf die Autoren eingegangen, denen eine philologische Beschäftigung mit den klassischen Autoren der Kritischen Theorie nicht abgesprochen werden kann. Es sind die philosophischen Schüler. In den Arbeiten, die unmittelbar dem Schaffen ihrer Lehrer gewidmet sind, übernehmen sie die Aufgabe der Verteidigung gegen Angriffe. Habermas trägt die Hauptlast der Gegenkritik im Positivismusstreit 47), Hermann Schweppenhäuser tritt für Adorno gegen Thomas Härting 48) an, und beide, zusammen mit Alfred Schmidt und Ulrich Sonnemann 49) bilden die Phalanx gegen die politische adornosche Linke, gegen die sie die Praxisabstinenz in Schutz nehmen.

Diese Autoren kennen und verstehen ihre Lehrer, auch der „Standpunkt“ dieser Philosophie ist ihnen geläufig - es ist weitgehend ihr eigener. Um einmal einen Frankfurter Ausdruck zu gebrauchen, sie haben ihn „innerviert“. Doch damit ist auch ihre Schwäche bezeichnet: sie interpretieren die einschlägigen Lehren, beurteilen sie aber nicht! Man muß ihnen leider, besonders Schweppenhäuser, den Vorwurf machen, daß sie ihrerseits die Kontroverse nicht besser führten, als die Gegner der Frankfurter Schule. Da entlarven sich die Kritiker Adornos umgekehrt als genau das, was Adorno immer schon sagte, da wird das Aufrechnen der Differenzen umgekehrt betrieben, und den geistigen Zusammenhang ersetzt wiederum eine - nicht sehr faire - Methode der psychologischen Verdächtigung. Die Gegenkritiken führen - mit vielen Zitaten - Adornos Position noch einmal vor, anstatt anlässlich der Kritik bestimmte Punkte neu, klarer, vielleicht auch richtiger zu bestimmen. Auch dort, wo nicht das fleißige Zitieren die Argumentation trägt, hört man bis in den Wortlaut hinein nur die Wiederholung Adornos. Da werden ebenfalls „Begriffe hypostasiert“ und „Prinzipien stipuliert“ usw., ohne daß das, was an Adorno als dunkel und zweifelhaft moniert wird, klarer würde und ohne daß die Gedanken Adornos einem Urteil unterzogen würden. Eine Theorie verstehen, ihren Standpunkt „innerviert“ zu haben und von ihm aus selbständig argumentieren zu können, ist offenbar etwas ganz anderes, als ihn zu beurteilen. Letzteres verlangt keine Verdoppelung, sondern eine Prüfung der Argumente, eine Aufklärung der Probleme, die der Theoretiker sich stellt, und eine Bestimmung der Zwecke, denen sich seine Anschauungen verdanken.

Dabei wäre eine klare und durchgängige Bestimmung der Intentionen der Kritischen

Theorie durchaus am Platze gewesen. So wenig nämlich die dargestellte Weise der intellektuellen Auseinandersetzung mit ihr gerechtfertigt werden kann, so wenig bleiben einem Betrachter der Kritischen Theorie gewisse Schwierigkeiten erspart. Vor allem Adorno macht es seinen Lesern in einer Hinsicht nicht leicht: Er bezieht sich auf *alle* philosophischen Traditionen, behauptet von allen, er wolle ihrer wahren, echt philosophischen Intention folgen, und ist doch zugleich keiner Tradition wirklich verpflichtet. Des öfteren kokettiert er geradezu mit dieser Eigenart und scheint sich über den provozierten Versuch einer „Einordnung“ lustig zu machen, wenn er mit seinen Lesern quasi das Spiel vom Hasen und vom Igel spielt. Nicht ohne Gründe könnte man ihn für einen Kantianer halten, als der er sich selbst bisweilen hinstellt; alle Welt hält ihn für einen Hegelianer und Marxisten; auch Nietzsche-, Kierkegaard- oder Freud-Schüler könnte er leicht sein. Dann aber erfährt der Leser wieder, daß Adorno nichts von allem ist, aber auch nicht jenseits dieser Tradition stehe... Es ist in diesem Zusammenhang keineswegs notwendig, die Quellen aufzuspüren, aus denen sich Adornos Denken speist, wie es von Alfred Schmidt und Martin Jay ausführlich unternommen wird. Die Quellen nennt Adorno selber - auch was er ihnen entnommen haben will.

Nicht, *daß* sich Adorno in der kritischen Nachfolge oben genannter Denker weiß, sondern *wie* er ihnen nachfolgt, worin er kritisch gegen sie ist und vor allem: wie er die Probleme seiner Autoritäten umformuliert, soll in dieser Arbeit untersucht werden. Zugleich soll der jeweilige Bezug auf ein Stück philosophischer Tradition dazu dienen, einen Problemkreis innerhalb des Denkens von Adorno darzustellen, so daß Problem und Anliegen seiner Philosophie vermittels seiner Bezugnahme auf die Philosophie vor und neben ihm zutage tritt.

Dieses Ziel - die Bestimmung der von Adorno selbst postulierten Besonderheit seines Denkens - setzen sich auch die jüngeren, nicht vorherrschend politisch, sondern echt philosophisch orientierten Untersuchungen zu Adorno nicht. Soweit diese Schriften nicht von unmittelbaren Anhängern der Frankfurter Schule stammen, die mit Adornos Worten über Adorno sprechen, enthalten sie zwar manchen Hinweis auf unvereinbare Positionen, auf Widersprüche und Aporien 51) - allein handelt es sich zumeist um solche, die Adorno nicht ohne Stolz selbst explizit zu Protokoll gegeben hat. 50) Auch der Nachweis, Adornos Philosophie sei „standpunktlos“, und „im strikten Sinne gar (keine) Theorie mit festem Lehrgehalt“ 52), kritisiert sie nicht, sondern referiert - alle diese Bestimmungen würden Adornos Zustimmung finden, wenn sie nicht sogar wörtlich in seinem Werk geschrieben stehen. 53)

Eine weitere Art der Kritik erweist ihr Ungenügen, wenn sie sich in negativen Urteilen resümiert: Adorno würde keine echte Gesellschaftstheorie zuwege bringen 54) oder ihm mangle es an politischer Ökonomie. 55) So wird nicht bestimmt, was Adorno behauptet hat, sondern beklagt, was er unterläßt. Adorno war bestimmt nicht der Meinung, etwas versäumt zu haben. Seine theoretische Leistung als Unterlassung zu bestimmen, unterstellt stets einen gemeinsamen Zweck, dessen Verletzung ihm dann - und das ist das Paradox dieser Kritik - vorgerechnet wird.

Einer Übung der akademischen Höflichkeit, die in vielen Veröffentlichungen zu Adorno gepflogen wird, möchte sich die vorliegende Studie nicht anschließen: der selbstkritischen Beteuerung, „eigentlich“ sei eine Darstellung der Gedanken Adornos gar nicht gut möglich 56), wobei die Berufung auf die Stelle der Negativen Dialektik nicht zu übersehen ist, an der es heißt:

„Daher ist Philosophie wesentlich nicht referierbar. Sonst wäre sie überflüssig; daß sie meist sich referieren läßt, spricht gegen sie.“ 57)

Der Grund dafür ist denkbar einfach. Eine so zur Schau gestellte Zurückhaltung scheint mir nur eine Formulierung dafür zu sein, daß man mit dem Hinweis auf die bewußte „Unzulänglichkeit“ des eigenen „Versuchs“ jede eventuelle Kritik für überflüssig erklärt; daß man im Bekenntnis zur „Problematik“ des Nachvollzugs der Gedanken Adornos zugleich noch das unmögliche Gelingen des eigenen Vorhabens herausstreicht - eines Vorhabens, von dem man dennoch nicht läßt, ebenso wenig wie sich Adorno gescheut hat, die philosophische Tradition zu „referieren“.

Auf eine tatsächliche Beschränkung sei allerdings hingewiesen. Im folgenden geht es um die im engeren Sinne philosophischen Schriften von Adorno, und zwar aufgrund der von Adorno selbst und anderen des öfteren erwähnten - m.E. richtigen - Auffassung, daß die ästhetischen 58) wie die soziologischen Theorien auf die philosophische Konzeption zurückgehen. Das Ziel der Untersuchung besteht dabei zwar in der Charakterisierung der Denkweise der kritischen Theorie und ihres eigentümlichen Interesses, aber ein Anspruch auf Vollständigkeit wird nicht erhoben.

Anmerkungen – Einleitung

1) Darauf weist auch Willy Hochkeppel hin, der die Entwicklungen und Tendenzen der deutschen Philosophie genauestens verfolgt, insbesondere in bezug auf ihre politischen Implikationen (siehe: Willy Hochkeppel, Die Antworten der Philosophie heute (Hrsg.), München 1967; sowie: ders., Mythos Philosophie, Hamburg 1976.):

„Im Zuge der Kritik und Selbstkritik erscheint die kritische Theorie der Frankfurter Schule ihrer Gehalte weitgehend beraubt...“ (Mythos Philosophie, S. 156)

2) Siehe: Martin Jay, Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923 - 1950, Frankfurt/Main 1976, S. 2.

Im „Vorwort zur deutschen Ausgabe“ meint er:

„Inmitten der Verwirrung und der Desillusionierung im Gefolge des Verfalls der neuen Linken in Amerika und in Großbritannien ist die Kritische Theorie erneut zur Hauptstütze radikaler Hoffnungen geworden, wie zur Zeit ihrer Flucht aus Europa vor mehr als vierzig Jahren. Doch heutzutage ist sie nicht mehr das Reservat eines isolierten esoterischen Zirkels, dessen Stimmen sich im Getöse des orthodoxen Marxismus und des nicht weniger orthodoxen Liberalismus kaum bemerkbar machen konnten. Welchen Einfluß die Arbeit der Frankfurter Schule letztlich auf die angelsächsische Welt ausübt, läßt sich noch immer nicht abschätzen, doch ich glaube, es darf als ausgemacht gelten, daß keine künftige soziale Theorie oder radikale Bewegung, die diesen Namen verdient, es sich leisten kann, den Problemen aus dem Wege zu gehen, welche die Frankfurter Schule in so kritischer Schärfe aufgeworfen hat, auch wenn sie sie in vielen Fällen nicht zu lösen vermochte.“

3) Wilhelm Raimund Beyer, Die Sünden der Frankfurter Schule, Ein Beitrag zur Kritik der „Kritischen Theorie“, Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, Hrsg. von Manfred Buhr, Frankfurt/Main 1971, S. 13.

4) a.a.O., S. 13 f.

5) a.a.O., S. 15

6) a.a.O., S. 20:

„Praxisferne Philosophie mag noch so 'kritisch' vorgehen oder sich im Brustton der Überzeugung 'Kritische Theorie' nennen, ohne Praxis-Chance und deren Ausübung als Realisierung dieser bleibt sie für echte Philosophie unwichtig. Da sie selbst reale Praxis nicht zu gestalten vermag, greift sie zu dem Hilfsmittel, die 'Praxis der Kritik' mit allen Mitteln zu forcieren, um Rang und Ansehen zu gewinnen.

7) Kein Wunder, daß Raimund Beyer auch diesen Schluß noch explizit macht, wenn er Adorno und Habermas damit zu treffen meint, daß sie sich einer Partei nicht zur Verfügung stellten, deren Ziele sie gar nicht teilten!

„... Adorno und Habermas (bleiben) in ihrer Darreichung von 'Masken', unter denen sich ungelöste Probleme verstecken statt Lösungen - Individualisten, Metaphysiker der Gesellschaftlichkeit und ihrer Ungeselligkeit. Die *Lösung*, die sie verweigern, kann nicht in *Losung* umgesetzt werden. *Praxisnahe Philosophie* stellt ihre Lösung der politischen Losung zur Verfügung.“, a.a.O., S. 47

Die Erklärung für die „verweigerte Lösung“, die mangelnde Fähigkeit, sich in die politische Losung umzusetzen, wird hier schon angedeutet. Sie verweist unmittelbar auf einen konservativen Gedanken, dessen sich der parteioffizielle Marxismus nicht erst in jüngerer Zeit bedient. Die Frankfurter taugten nicht zur Praxis, weil sie Individualisten waren, weil sie nur auf sich Wert legten, ihrem Denken folgten und ihre Zwecke hatten, anstatt sich dem Kollektiv unterzuordnen. Beyer behauptet, da werde

„... individualistisch gedacht. Je unpraktischer eine Theorie auftritt, desto 'praktischer' geht sie vom Standpunkt des Individuums an die philosophischen Probleme heran. Auch wenn sie - angeblich 'standpunktlos' - den Platz eines konservativen oder traditionellen ICH überwindet und dafür den Standpunkt der angeblich standpunktlosen 'Kritischen Theorie' einnimmt. Sie setzt keine gesellschaftliche Praxis in Gang. Soweit das 'zweckrationale Handeln' (???) der 'Kritischen Theorie' von Gruppen vollzogen wird, sind diese Gruppen nichts anderes als additive ICHE (Die Pluralbildung von ICH zu ICHEN fußt auf Husserl) oder das berühmte 'alter ego'. Nie aber ein echtes Kollektiv.“ (a.a.O., S. 55)

Der bildungsspießige Anhänger eines Staatssozialismus hält fest am Gegensatz von Individuum und Gesellschaft und stellt sich die Harmonisierung des Verhältnisses so vor, daß das Kollektiv als Invariante vom Individuum als dem Variablen verlangt, seinen aufgeklärten 'homo mensura'-Standpunkt aufzugeben.

8) Die Versuche zu einem solchen Appell sind zahlreich; praktisch die gesamte Publikationsarbeit der „Neue(n) Kritik“, der theoretischen Zeitschrift des damaligen SDS Frankfurt war in den Jahren 1968-1970 diesem Thema gewidmet. Besonders hingewiesen sei hier auf H. J. Krahl, der in seiner Kritik an Adorno immer um Verständnis für die besondere Lage des älteren Lehrers bemüht war:

„Die Erfahrung des Faschismus scheint der Kritischen Theorie und Adorno suggeriert zu haben, daß kollektive Praxis notwendig bewußtseinsdestruktiv ist, daß sich in kollektiver Praxis geradezu die Klasse zur Masse zersetzt, in diesem naturzuständlichen Sinne, den der Begriff auch hat.“

H. J. Krahl, Kritische Theorie und Praxis, in: Konstitution und Klassenkampf, Zur historischen Dialektik von Bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution, Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966-1970, Frankfurt/Main 1971, S. 294.

9) Jürgen Ritsert und Claus Rolshausen schicken ihrer Kritik eine explizite Loyalitätserklärung voraus:

„Wir kritisieren eine Variante der Kritischen Theorie in einer Weise, wie sie von deren Vertretern mit Erfolg z.B. gegenüber funktionalistischen und systemtheoretischen Ansätzen selbst geltend gemacht wurde, für die eine konservative Parteinahme charakteristisch ist.“

Jürgen Ritsert und Claus Rolshausen, Der Konservatismus der Kritischen Theorie, Frankfurt/Main 1971, S. 9.

Erst auf diesem Boden wird der Vorwurf an Adorno formuliert:

„Theodor W. Adorno nimmt das Moment der Veränderung resignativ in die Theorie zurück.“ a.a.O., S. 101.

Siehe auch: Detlev Claussen, Zum emanzipativen Gehalt der materialistischen Dialektik in Horkheimers Konzeption der Kritischen Theorie, in: Neue Kritik, Nr. 55/56, 10. Jahrgang 1970, SS. 45-66: Er macht sich den in der Frankfurter Schule verbreiteten Irrealis des Wunschdenkens zu eigen, um an die Altvorderen der Schule zu appellieren:

„Diese Kritik wäre aber bloße Ideologiekritik, wenn sie nicht mit der revolutionären Praxis verknüpft werden kann:

Denn sonst verwandeln sich die aus bestimmter Negation der herrschenden Wirklichkeit entstandenen Kategorien in bloße Vorstellungen des 'Anderen', das in der späten Theorie von Horkheimer und Adorno so unspezifisch nur noch angedeutet wird.“ a.a.O., S. 63.

10) Manfred Clemenz, Theorie als Praxis? Zur Philosophie und Soziologie Theodor W. Adornos, in: Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie, Raubdruck-Aufsätze, T. W. A. Reprint- Edition, Cuba-Lichtenstein 1970, S. 24-40; S. 39.

11) H. J. Krahl, Der politische Widerspruch der Kritischen Theorie Adornos in: ders., Konstitution und Klassenkampf, S. 286.

12) Daß es für Adorno den von seinen Schülern ersehnten Widerspruch zwischen seiner Theorie und seiner Praxis nicht gab, ist kein Argument für das eine oder das andere, ich zeichne die Kritische Theorie keineswegs in rosigem Licht, vielmehr bin ich mir sicher, daß Hunger und Napalm für sie als Philosophen kein Grund waren,

praktisch einzugreifen, sondern umgekehrt zum Argument dafür wurden, um so mehr Philosophie zu betreiben. Aber uni all das gibt es hier nicht. Es ist mir nur darum zu tun nachzuweisen, daß sich die Vorwürfe gegen Adorno einer Unkenntnis, ja viel mehr noch einer politischen Nutzbarmachung einer Theorie verdanken, der sich diese Theorie selbst nie verschrieben hat,

13) Siehe T.W. Adorno, Marginalien zu Theorie und Praxis, in: Stichworte, kritische Modelle 2, Frankfurt/Main 1969 - in denen er sich nur noch höhnisch und psychologisierend mit der Politik der eigenen „Schüler“ beschäftigt.

14) H. J. Krahl, Kritische Theorie und Praxis, a.a.O., S. 294,

15) Manfred Clemenz, a.a.O., S. 58.

16) Auch der Vertreter des offiziellen Marxismus stimmt in die Forderung nach aufbauender Kritik ein:

„Progressive Kritik zerstört ebenfalls, mindestens die falschen Vorstellungen überlebter Klassen, bleibt aber gerade deshalb und trotzdem aufbauend.“ W. Raimund Beyer, a.a.O., S. 21.

Wer sich nicht dazu bequemt, ist ein „Kritikaster ..., Querulant, Nörgler oder dergleichen“ (S. 36), eben ein „Beckmesser“ (S. 67).

17) Gerd Klaus Kaltenbrunner, Der Denker Herbert Marcuse, Revolutionärer Eros; in: Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie, S. 156.

Gleiches schreibt der Mitautor des Artikels 'Der Denker Herbert Marcuse' und Verfasser des Teils II, 'Philosophie der Weigerung', Manfred Riedel. Er kritisiert Begriff und Politik der 'Weigerung', weil sie bloß negativ und individuell sei, statt sittlich.

„Denn nach dem Modell, das seine Theorie von der eindimensionalen Realität der fortgeschrittenen Industriegesellschaft entwirft, steht zwischen dem sozialen Zusammenhang und der geschichtsphilosophischen Sinndeutung das ebenso mächtige wie anonyme 'System', welches das praktische Handeln der Allgemeinheit beraubt. Genau dies ist aber das Merkmal jenes Alternativbegriffs der 'Großen Weigerung', den Marcuse in die politische Diskussion eingeführt hat: gesellschaftlich partikulär und eine Sache von Einzelnen zu sein. Mit diesem Begriff gesteht die kritische Theorie ihre Unfähigkeit ein, die befreienden Tendenzen innerhalb der bestehenden Gesellschaft aufzuweisen.“ (S. 162)

18) „Den hier anklingenden Kontext von Utopie und Terror würde Marcuse selbst kaum in Abrede stellen.“

„Es bleibt die Frage ... was aus solchen Ideen wird, wenn sie, einmal zum Jargon geworden, als Instrumente des politischen Kampfes fungieren. ... Marcuses Theorie ist der damit angesprochenen Problematik um so weniger enthoben, als sie von vornherein jede bestehende Gesellschaftsordnung nur (!) im Hinblick auf deren Negation betrachtet und insofern in einem ausgezeichneten Sinne politisch und politisierbar ist.“

Kaltenbrunner, a.a.O., S. 157.

19) In seiner Kritik an der Erkenntnistheorie Kants weist Hegel auf die Unvermeidlichkeit der Verlegenheit hin, die aus der falschen Problemstellung entsteht. Die Erkenntnistheorie will die Tauglichkeit des Denkens zur Erfassung der Realität prüfen, als ob es noch einen archimedischen Punkt, eine Sicherheit über die Natur der Dinge jenseits des Denkens gäbe:

„Es ist, als ob man mit Spieß und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte.“

„Das Erkennen wird vorgestellt als ein Instrument, die Art und Weise, wie wir uns der Wahrheit bemächtigen wollen, ehe man also an die Wahrheit selbst gehen könne, müsse man zuerst die Natur, die Art des Instruments erkennen. Es ist tätig; man müsse sehen, ob dies fähig sei, das zu leisten, was gefordert wird - den Gegenstand zu packen; man muß wissen, was es an dem Gegenstand verändert, um diese Änderungen nicht mit den Bestimmungen des Gegenstandes zu verwechseln.“

G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. III, Leipzig (Reclam) 1971, S. 486.

Wegen dieser Problemstellung, die das Denken vom Denken trennt und es als Vorbedingung für sich selbst behauptet, kommt die Frage nach den erkenntnistheoretischen Prinzipien einerseits überhaupt nicht zu einer bestimmten Angabe der Bedingungen objektiven Denkens - und wenn doch, dann nicht auf wissenschaftliche Weise.

„Man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt; es ist dasselbe wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht. Die Untersuchung des Erkenntnisvermögens ist selbst erkennend, kann nicht zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es selbst dies ist - nicht zu sich kommen, weil es bei sich ist.“ (a.a.O.)

„Vor der Wissenschaft aber schon über das Erkennen ins Reine kommen wollen, heißt verlangen, daß es *außerhalb* derselben erörtert werden sollte; *außerhalb* der Wissenschaft läßt sich dies wenigstens nicht auf wissenschaftliche Weise bewerkstelligen.“

ders., Wissenschaft der Logik, Bd. 1, Hamburg (Philosophische Bibliothek) 1967, S. 52 f.

Auch in der modernen erkenntnistheoretischen und methodologischen Diskussion ist diese Erkenntnis nicht verloren. Nicht nur Hans Alberts bekanntes „Münchhausen-Trilemma“ verweist auf den endlosen Regreß, in den eine „Begründung“ der *Möglichkeit* von Erkenntnis gerät, auch die Vertreter der Erlanger Schule des Konstruktivismus haben in Anschluß an Kamlah und Lorenzen in der Kritik der 'Ordinary Language Philosophy' und des Logischen Empirismus die Zirkelhaftigkeit aller theoretischer Theoriegrundlegung nachgewiesen - freilich sind sie nicht bis zu einer Kritik der Fragestellung der Methodologie vorgedrungen, sondern bemerkten die Schwächen derselben nur, um eine untheoretische - eine praktische - Grundlegung der Theorie vorzuschlagen; damit aber verfallen sie Hegels Kritik, die

Wissenschaft unwissenschaftlich bestimmen zu wollen.

Siehe dazu: Kuno Lorenz, Elemente der Sprachkritik, Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus in der analytischen Philosophie, Ff./M. 1970, Teil 1, besonders S. 60 ff. und 142 ff.

Sowie Jürgen Mittelstraß, Erfahrung und Begründung, in: ders., Die Möglichkeit von Wissenschaft, Ff./M. 1974, S. 56-62.

20) Hochkeppel „berichtet“ vom Vorwurf der Unklarheit:

„Allmählich fand sich die Kritische Theorie auch von theoretischer Seite einer scharfen Kritik ihrer Axiome ausgesetzt, die mit dem Positivismus-Streit begann. Denn die Normen und Wertmaßstäbe der kritischen Theorie sowie ihre latente Anthropologie werden unbefragt vorausgesetzt und bleiben mangels expliziter ethisch-philosophischer Überlegungen vage und vieldeutig.“ a.a.O., S. 132

21) Hans Albert, Der Mythos der totalen Vernunft, in: Th. W. Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied/Berlin 1969, S. 198 f.

22) So ist sich Albert durchaus im klaren über den angeblich so dunklen Frankfurter Begriff der Totalität. Er gibt selbst an, daß dieser Begriff keinen anderen Inhalt habe als der Systembegriff der Systemtheoretiker, der von den Frankfurtern problematisiert wurde, allerdings mit dem Zusatz versehen sei, er sei 'nicht äußerlich, übergestülpt', ohne daß diese negative Bestimmung zu irgendeiner anderen positiven Qualität dieser Begriffsbestimmung führen würde. Anstatt nun aber den Schluß zu ziehen, daß die Differenz ein bloßes Postulat, ein Sollen ist, fällt er zurück auf die längst festgestellte „Nicht-Explizierbarkeit“, um dann den ganzen Gedanken nur mehr als Auftakt für einen gänzlich anderen zu verwenden, der mit dem vorhergehenden nur die angenommenen argumentationstaktischen Ansichten der anderen Seite gemein hat:

„Dem Leser wird der Gedanke nahegelegt, daß diese Art von Theorie dagegen notwendig und innerlich mit der Realität übereinstimme und daher keiner faktischen Prüfung bedürfe.“ a.a.O., S. 200.

Damit ist Albert wieder bei einer negativen Bestimmung, einer Unterlassungssünde der Frankfurter Schule gegenüber den Maßstäben des kritischen Rationalismus angelangt.

23) a.a.O.

23 a) Die Wissenschaftstheorie hat sich stets bei ihrer Anleitung zu diesem „Vergleich“ eine Unmenge von Problemen (Basissätze, Protokollsätze, Begriff der Erfahrung etc.) eingehandelt.

23 b) Diese Behauptung, daß die empirische Überprüfung nicht über die Wahrheit und Unwahrheit einer Theorie entscheiden könne, wird in der heutigen Wissenschaftstheorie fast einhellig abgelehnt. Deshalb sei auf die philosophische Tradition verwiesen, in der von Hegel schon alle nötigen Argumente beigebracht wurden. Er erklärte, daß das Bedürfnis nach empirischer Überprüfung einer

Trennung in objektive Fakten und nur subjektives Denken entspringt, dem dann aber die Fakten auch keine objektive Geltung mehr verschaffen können.

„Wenn zur Objektivität die äußerliche, in Zeit und Raum bestimmte Anschauung gefordert (wird) und sie es ist, welche vermißt wird, so sieht man wohl, daß unter Objektivität nur diejenige sinnliche Realität gemeint ist, über welche sich erhoben zu haben, Bedingung des Denkens und der Wahrheit ist.“

G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. II, Hamburg (Philosophische Bibliothek) 1969, S. 433.

Diese Forderung an die Wissenschaft besteht im Grunde im Festhalten der unerkannten Realität gegen Schlüsse und damit gegen Erklärung:

„Der Hauptsinn der Kritik dieses Ganges ist, daß derselbe ein Schließen, ein Übergang ist. Indem nämlich die Wahrnehmungen und deren Aggregat, die Welt, an ihnen als solchen nicht die Allgemeinheit zeigen, zu welcher das Denken jenen Inhalt reinigt, so werde hiemit diese Allgemeinheit nicht durch jene empirische Weltvorstellung berechtigt.“

Es handelt sich um einen „Standpunkt, der es für unzulässig erklärt, die Wahrnehmungen zu denken, d.i. das Allgemeine und Notwendige aus denselben herauszuheben.“ ders., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Hamburg (Philosophische Bibliothek) 1969, § 50, S. 14.

(Daß diese Stelle Hegels Metakritik an Kants Kritik des physikotheologischen Gottesbeweises entnommen ist, beschränkt ihre Aussagekraft nicht. Denn der Fehler des Gottesbeweises liegt in der Qualität der Argumente und Schlüsse, die Hegel wohl bemerkte, nicht in dem Umstand, daß geschlossen wurde, wie Kant meinte.)

24) In seinem „Kleinen verwunderten Nachwort zu einer großen Einleitung“, in dem Hans Albert von seiner Sicht aus das Resümee des Positivismusstreits zog, wies er auf diesen einen Punkt hin, an dem die Kritische Theorie ins Wanken kam:

„Ich bin mir nicht ganz klar darüber, inwieweit die Frankfurter Schule in diesem Punkt noch eine einheitliche Auffassung vertritt. Möglicherweise wird manchen Vertretern dieses Denkens die fahrlässige Polemik gegen Logik, Widerspruchsfreiheit, deduktives und systematisches Denken, die in letzter Zeit in weiten Bereichen Schule gemacht hat, allmählich eher peinlich sein.“ Albert, in: Positivismusstreit, S. 339.

25) Willy Hochkeppel, Dialektik als Mystik, in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner, (Hrsg.) Hegel und die Folgen, Freiburg 1970, S. 73.

26) a.a.O., S. 91f.

27) Popper interpretiert die Dialektik zunächst wohlmeinend als das, was er selbst der Wissenschaft vorschlägt, trial and error, um dieser zurechtgelegten Dialektik dann vorzuwerfen, daß sie ihre Vertreter anders formulieren würden als er - nämlich „unklar und metaphorisch“. Daraus zieht er den versöhnlichen Schluß:

„Am besten wäre es vielleicht, wir würden ihn (den Ausdruck 'dialektisch', der Verf.) überhaupt nicht verwenden - wir könnten in jedem Falle die klare Terminologie der trial-and-Error-Methode verwenden.“

Karl Popper, Was ist Dialektik, in: Ernst Topitsch (Hrsg.), Logik der Sozialwissenschaften, Köln 1972, S. 274.

Seinem wirklich harten Vorwurf an Hegel, er habe das Denken von der Verpflichtung darauf, sich nicht selbst aufzuheben, entbinden wollen, beweist Popper schon philologisch denkbar schlecht. Er hält sich nicht an das, was bei Hegel in der 'Logik' Dialektik heißt, sondern unterstellt von vornherein Hegel einen taktischen Zweck bei seiner Argumentation, er wolle die Dialektik etablieren, und zwar gegen den Widerstand derer, die Widersprüche noch zu erkennen vermochten:

„... um die Dialektik zu einem wichtigen, wenn nicht zu dem wichtigsten Teil (!) der Theorie der Logik zu machen. Daraus ergab sich die Notwendigkeit, das 'Gesetz vom Widerspruch' zu beseitigen, das offensichtlich ein ernsthaftes Hindernis auf dem Wege zur Akzeptierung der Dialektik darstellte.“

Das hat Hegel allerdings nie getan, er forderte vielmehr, man müsse Widersprüche auflösen, anstatt sie per definitionem zu ignorieren; Popper findet deshalb auch nur ein ganz unpassendes Zitat als Beleg:

„Ich habe diese Ansicht der Dialektik bereits kritisiert, und ich möchte lediglich wiederholen, daß jede Art logischen Schließens, ob vor oder nach Hegel, ob auf dem Gebiet der Naturwissenschaften oder der Mathematik oder einer wirklich rationalen Philosophie, stets auf das Gesetz vom Widerspruch gegründet ist. Aber (!) Hegel schreibt ... 'Das Dialektische gehörig aufzufassen und zu erkennen, ist von höchster Wichtigkeit. Es ist dasselbe überhaupt das Prinzip aller Bewegung, alles Lebens und aller Bethätigung in der Wirklichkeit. Ebenso ist das Dialektische auch die Seele alles wahrhaft wissenschaftlichen Erkennens.'„

a.a.O., S. 279 f.

Das Hegel-Zitat besagt nur, daß Hegel die Dialektik offenbar für sehr wichtig hielt, Bestimmungen derselben gibt es nicht. Poppers „aber“, der Gegensatz zu seinem Bestehen auf dem Satz vom Widerspruch, findet sich nirgends.

28) Siehe a.a.O., S. 281f., wo Popper Hegels inhaltliche Identität - das Denken weiß die Bestimmungen der Sache - auf Spiegelung herunterbringt und sich daraufhin zurecht wundert, wieso sich im Hirn die Welt - „geistgleich“ - abbilden solle.

29) a.a.O., S. 288.

30) Werner Becker, Die Achillesferse des Marxismus: der Widerspruch von Kapital und Arbeit, Hamburg 1974, S. 137.

31) a.a.O., S. 7.

32) Willy Hochkeppel, Mythos Philosophie, a.a.O., S. 128.

Er findet in der Kritischen Theorie ein hervorragendes Beispiel für seine Behauptung, das philosophische Denken solle keinen Anspruch auf praktische Wirksamkeit erheben. Der Streit zwischen den politischen Schülern und ihren philosophischen Lehrern hindert ihn einerseits nicht, die Politik, die er allgemein für verurteilenswert hält, den Lehrern anzulasten, und bietet ihm andererseits gerade in der Distanzierung der Lehrer den Beweis, daß der Versuch, praktisch zu werden, enttäuschen muß.

„Was an praktischer Philosophie, an 'eingreifendem Denken', wie Brecht das einmal nannte, jüngst wirksam geworden ist, das war allerdings in einem bestimmten Maße die Kritische Theorie der Frankfurter Schule. Deren Initiatoren haben aber dann mit ansehen müssen, wie ihre kritischen Intentionen in bare Aktionen transferiert wurden, Aktionen, die vielfach auch ohne alle Theorie hätten in Szene gesetzt werden können. Meist waren die kritischen Philosophen verängstigt und verärgert, wenn die Handlungsanweisungen, die in ihren Lehren steckten, beim Wort genommen wurden. Sie sprachen dann vom blinden Aktionismus. Jedenfalls, so behaupten sie, sei die Vermittlung von Theorie und Praxis weitaus differenzierter, und das, was man vorgeführt bekomme, sei auf alle Fälle die falsche Praxis.“

a.a.O., S. 131.

33) a.a.O., S. 133.

34) 'Philosophie als Aufklärung' lautet der Titel eines Beitrags von Hermann Lübke in: Manfred Riedel (Hrsg.), Rehabilitation der praktischen Philosophie, Bd. 1, Freiburg 1972, S. 243-268.

35) a.a.O., S. 247.

36) a.a.O.

37) a.a.O., S. 259.

38) Siehe a.a.O., S. 249 f.

39) a.a.O., S. 250.

40) a.a.O., S. 253.

41) a.a.O., S. 255.

42) a.a.O., S. 256.

43) Hans Albert, Konstruktion und Kritik, Hamburg 1972, S. 377.

44) a.a.O., S. 382.

45) a.a.O., S. 38S.

Erhellend ist an dieser Stelle noch die Beleidigung eines Liberalen, der sich offenbar

nicht auf den von, ihm angesprochenen Sachstreit: Reform oder Revolution, einlassen will und daher beim Gegner nur Ablehnung dessen findet, was er schätzt - was ihm wiederum genug der Kritik zu scheint.

„Diese totale Kritik legt die Konsequenz nahe, daß durch einzelne Reformen keine wesentlichen Änderungen herbeigeführt werden können, so daß man berechtigt sei, die Methoden, die von liberalen Reformern vorgeschlagen werden, als unwirksam zurückzuweisen.“

a.a.O.

46) Alle Hermeneutik-Definitionen kehren dieses Moment von Parteilichkeit sowie diese Kettung neuer Erkenntnisse an das, was man schon vorher weiß und vor allem gewürdigt hat, hervor. Aber nicht nur die Wissenschaft, auch die Bildungssprache hat sich diese Gleichsetzung von Verstehen und Billigen schon angeeignet. So wird in den Lehrplänen für den Sozialkundeunterricht als Bildungsziel festgehalten, *Verständnis* zu wecken für allerlei staatliche „Notwendigkeiten“, auch für die einer Armee etc., was man nicht mit unparteiischer Aufklärung über die Gründe, Mittel, und Zwecke der hohen Politik verwechseln darf. Denn umgekehrt wird Gegnern dieser Notwendigkeiten, denen man niemals Unkenntnis ihrer Gesetzmäßigkeiten vorwerfen würde, weil sie offensichtlich zu gut im Bilde sind, vorgehalten, sie hätten kein *Verständnis* demokratischer Verfahren. Z. B. Werner Becker gegen Marx: Die Achillesferse des Marxismus, Hamburg 1974, S. 137.

47) Jürgen Habermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, sowie ders., Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, beides in: Th. W. Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied/Berlin 1969.

48) Hermann Schweppenhäuser, Verleumdete Aufklärung, unter dem Titel: Thomas Härtings Adorno-Kritik. Eine Replik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 21, Heft 4, 1967.

49) Alfred Schmidt, Adorno - Ein Philosoph des realen Humanismus, in: Neue Rundschau, Ff./M. 1969, 80. Jg., Heft 4. und Ulrich Sonnemann, Jenseits von Ruhe und Unruhe. Zur Negativen Dialektik Adornos, in: Über Th. W. Adorno, Ff./M. 1968.

50) Siehe Adorno über sein Denken:

„Die Norm (der logischen Schlüssigkeit, der Verf.) ist nicht länger verbindlich. Nach ihrem Maß wäre der dialektische Sachverhalt der simple logische Widerspruch.“ Negative Dialektik, Ff./M. 1966, S. 142 f. (Im folgenden zitiert als ND)

Auch Holtkamp verweist auf diesen Umstand. Allerdings sieht er darin weniger ein Zeichen dafür, daß die Feststellung von Widersprüchen zur Kritik Adornos nicht hinlangt, als eine Schwierigkeit für den Interpreten.

„Eine besondere Schwierigkeit bei der Auseinandersetzung mit Adorno liegt bei Adorno selbst: es gibt kaum einen Satz im Zusammenhang seiner Philosophie, der nicht 'widerlegbar' wäre durch einen inhaltlich widersprechenden, den man ebenso bei Adorno finden kann. Will man sich daher überhaupt mit Adorno

beschäftigen, so bleibt nichts übrig, als einen 'Schnitt' zu machen an einer theoretisch zentralen Stelle und zu fragen, welche Sätze denn aus dem Ganzen seiner Theorie und ihren Voraussetzungen heraus theoretisch legitimierbar sind.“

Rolf Holtkamp, Wissenschaftstheorie zwischen gesellschaftlicher Totalität und Einzelwissenschaft. Theoretische und theoriegeschichtliche Voraussetzungen von Adornos Kritik des Szientismus; Lollar 1977. S. II.

51) Lothar Düver, Theodor W. Adorno, Der Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie in seinem Werk, Bonn 1978, (Dissertation Universität Münster), S. 11.

52) a.a.O.

53) Siehe auch bei Otwin Massing:

„Die jederzeit in Rechnung zu stellende Antizipation kritischer Einwände gegen die eigenen Positionen, die Adorno an anderen Stellen seines Werkes längst schon und in besserer Formulierung vorgebracht haben mag, die Gewißheit, daß er die Metakritik seiner erkenntnistheoretischen Prämissen bereits vorweggenommen hat, verhindert eine forsch-unbefangene Diskussion ebenso, wie sie im Ernstfall dazu angetan ist, die Bereitschaft zu einer kritischen Auseinandersetzung mit ihm überhaupt zu lähmen.“

Otwin Massing, Adorno und die Folgen, Neuwied/Berlin 1970, S. 9.

54) Auch die in vielem treffende Arbeit von Christel Beier enthält das Musterbeispiel dieser 'Negativ-Kritik', die immer feststellt, was eine Theorie nicht leistet. Z. B.:

„Die bisherige Diskussion hat ergeben, daß sich in der Totalitätskategorie Adornos philosophische Motive mit materialen Annahmen über die Struktur der kapitalistischen Gesellschaft in einer Weise verschränken, die es *unmöglich macht*, Gesellschaft zum Gegenstand einer Wissenschaft werden zu lassen.“

Christel Beier, Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos; Ff./M. 1977, S. 92.

55) Vgl. bei Massing:

„Der Mangel an ausgeführter politischer Ökonomie ist dafür symptomatisch.“

Massing, a.a.O., S. 43.

56) Mit diesen Bedenken werden eingeleitet:

Massing, a.a.O., S. 9.

Hans-Hartmut Kappner, Adornos Reflexion über den Zerfall des bürgerlichen Individuums; in H. L. Arnold (Hrsg.) Theodor W. Adorno, Sonderheft von 'Text und Kritik', München 1977. S. 45.

Wulff Rehfus, Theodor W. Adorno. Die Rekonstruktion der Wahrheit aus der Ästhetik, Dissertation an der Universität Köln 1976, S. 10.

57) Adorno, ND, S. 42.

58) Siehe auch Holtkamp, a.a.O., S. 1.

„Die Kunsttheorie hat für Adorno die systematische Bedeutung als kontrastives, 'positives' Element der Verfahrensweise von 'Subjekt' dem Gegenstand gegenüber die Möglichkeit einer nicht auf partikularer Rationalität basierenden Beziehung zum Objekt zu demonstrieren. Gerade als solche aber ist sie - will man nicht im einzelnen, also mit ganz anderem Interesse untersuchen, inwiefern Adornos Kunsttheorie denn eine soziologische Theorie der Kunst ist - *theoretisch-systematisch* nur von sekundärer Bedeutung...“

1. Kapitel

Erkenntnistheorie: Adornos Verhältnis zu Kant

Trotz aller Beteuerungen, daß der Erkenntnistheorie selbst durch ihre „Reflexion auf das Bewußtsein und seine Formen“ „ein Moment der Täuschung innewohnt“ 1), ist Adorno Erkenntnistheoretiker, wenn er die Frage stellt, „ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme“ 2). Noch vor aller Antwort auf diese Frage setzt sich Adorno mit ihr objektiv in die Nachfolge Kants und damit allen Einwänden aus, die gegen die Kantische 'Kritik der reinen Vernunft' vorgebracht wurden. Mit der Antwort, die Adorno auf die erkenntnistheoretische Frage gibt, setzt er sich auch subjektiv in die Tradition Kants, dessen „Block“ zwischen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Objekt „ein Wahrheitsmoment“ 3) habe. Als Kritiker der Objektivität des Denkens ist Kant für Adorno eine Autorität. Eine kurze Darstellung der Intention Kants sowie der Hegelschen Kritik daran, wird die Argumente bieten, die gegen das erkenntnistheoretische Denken insgesamt vorzubringen und insoweit auch für das Verständnis Adornos von Bedeutung sind.

Gegen die in diesem Sinne behauptete Gemeinsamkeit von Adorno mit Kant trifft der Einwand nicht, daß Adorno selbst die Erkenntnistheorie einer „Metakritik“ unterzogen habe, sich ihrer „Täuschung“ und Aporien bewußt sei, ja selbst die Hegelsche Kantkritik rezipiert und übernommen habe. So sehr diese Hinweise stimmen mögen, zeigt doch allein der Umstand, daß Adorno sich von seiner Kenntnisnahme der Kantkritik nicht dazu bewegen ließ, auf die Frage nach der Objektivität des Denkens zu verzichten, sondern daran festhielt, daß „der Philosophie ihr *Verhältnis* zum Heterogenen geradezu thematisch ist“ 4), eine eigentümliche, dem Hegelschen Argument zuwiderlaufende Auffassung von Kantkritik.

Mehr noch - in Teil 2 und Teil 3 dieses Kapitels wird versucht zu zeigen, daß Adorno den erkenntnistheoretischen Zweifel gegenüber Kant in einem entscheidenden Sinne radikalisiert und in seiner Metakritik die Gewißheit des Denkens angreift, die es bei Kant immerhin noch gibt. Es soll nachgewiesen werden, daß Adorno keinen neuen Beitrag zur Lösung des von der Erkenntnistheorie besprochenen Problems leisten will, sondern sein Ziel darin sieht, das Bewußtsein von der Aporie dieses Denkens zu befördern und um der Aporie willen an ihm festzuhalten.

1. Kants Vernunftkritik und Hegels Metakritik an Kant

In der 'Vorrede zur zweiten Auflage' der 'Kritik der reinen Vernunft' spricht Kant explizit den Grund seiner Untersuchung aus: Die Metaphysik genügt dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit nicht. Kant ist soweit Aufklärer und Parteigänger der Wissenschaft, daß er um ihretwillen ein negatives Urteil über die Metaphysik fällt und nach Kriterien sucht, denen das Denken genügen muß, um Allgemeinheit und Notwendigkeit beanspruchen zu können:

„Der Metaphysik, ...ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sicheren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte; ... Denn in ihr gerät die Vernunft kontinuierlich ins Stocken, selbst wenn sie diejenigen Gesetze, welche die gemeinste Erfahrung bestätigt, (wie sie sich anmaßt) a priori einsehen will. In ihr muß man unzählige Male den Weg zurück tun, weil man findet, daß er dahin nicht führt, wo man hin will, und was die Einhelligkeit ihrer

Anhänger in Behauptungen betrifft, so ist sie noch so weit davon entfernt, daß sie vielmehr ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgendein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können. Es ist also kein Zweifel, daß ihr Verfahren ein bloßes Herumtappen und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen gewesen sei.“ 5)

Auf den in der Metaphysik vorliegenden Verstoß gegen das wissenschaftliche Denken wird Kant einerseits durch das endlose Suchen, das nie zum Ziel führt, verwiesen, andererseits durch den in dieser Disziplin herrschenden Pluralismus. Allerdings gelten ihm diese beiden Phänomene nicht als Mangel an Wissenschaftlichkeit selber, sondern sie indizieren lediglich den Mangel an objektivem, sicheren Wissen. 6) Kant sucht, um „Metaphysik als Wissenschaft“ möglich zu machen, nun das Kriterium der Objektivität des Denkens. Allerdings kritisiert er dazu die Gedanken der Metaphysiker nicht immanent, wie Hegel in seiner Kritik der Gottesbeweise 7), sondern wählt gleich als Einstieg den Vergleich mit den erfolgreichen Naturwissenschaften und der Mathematik. Kein Wunder, daß Kant im Vergleich nun nicht mehr entdeckt, daß einmal immanent stimmig gedacht wird, das andere Mal widersprüchlich. Auf den Inhalt der Gedanken läßt er sich gar nicht ein und entdeckt nur, daß sich Naturwissenschaften und Mathematik auf andere Gegenstände richten als die Metaphysik. Aus dem Unterschied der Objekte des Denkens wird nun die Differenz von zuverlässigem Denken und haltlosem Spekulieren erschlossen. Kant meint, daß es seiner Prüfung des Denkens,

„... wenn sie zuvor ihr eigen Vermögen in Ansehung der Gegenstände, die ihr in der Erfahrung vorkommen mögen, vollständig hat kennenlernen, leicht werden muß, den Umfang und die Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen versuchten Gebrauchs vollständig und sicher zu bestimmen.., 8)

Diese Formulierung des Programms der Vernunftkritik zeichnet auch schon ihre Durchführung vor: Kant formuliert über den Vergleich mit den Naturwissenschaften das richtige und antidogmatische Prinzip der Aufklärung, daß sich nur Wissenschaft nennen könne, was von der Erfahrung ausgeht. Der Gebrauch des Erkenntnisvermögens in bezug auf Gegenstände der Erfahrung steht außer Zweifel, und vor ihm hat sich der überschießende Gebrauch des Erkenntnisvermögens zu verantworten. Wird aber der Bezug, i.e. die Übereinstimmung mit Erfahrung das Kriterium der Objektivität des Denkens, so bedeutet das nicht nur, daß damit die Frage, ob Metaphysik als Wissenschaft möglich sei, negativ beantwortet ist, sondern auch, daß die Leistungen der erfolgreichen Wissenschaften einer neuen Interpretation bedürfen, da diese ja auch Gesetze formulieren, Allgemeinheit und Notwendigkeit ihrer Objekte wissen, die in der Erfahrung keineswegs gegeben sind. 9) Der Unterscheidung von empirischem und transzendenten Vernunftgebrauch sowie der neuen Interpretation der Wissenschaft einerseits und einer neuen *Statuszuweisung* der alten unkritisierten metaphysischen Ideen andererseits dient die 'Kritik der reinen Vernunft'. Denn seine Ankündigung -

„... und es ist schon ein Verdienst um die Vernunft, diesen Weg wo möglich ausfindig zu machen, sollte auch manches als vergeblich aufgegeben werden müssen, was in dem ohne Überlegung vorgenommenen Zweck enthalten war.“ 10) -

die Metaphysik aufzugeben, falls sie als Wissenschaft nicht möglich sein sollte, wollte Kant nicht wahrhaben.

Hegels Kritik an den erkenntnistheoretischen Grundzügen der Kantischen Philosophie soll hier nur in ihrem allgemeinsten Prinzip referiert werden. Allerdings nämlich verdankt sich jede rationale Philosophie seither diesen grundsätzlichen Einwänden Hegels gegen Kant; mit ihnen hat Hegel Maßstäbe gesetzt für alle Philosophie, die nach seinem Diktum Wissenschaft zu sein habe. Er kritisiert immanent. Daß Kant eben dies unterlassen hat, ist der erste Einwand Hegels gegen die Vernunftkritik, die die Wahrheit von Gedanken zu prüfen beabsichtigte und sich auf diese Gedanken dann gar nicht einließ:

„Die kritische Philosophie unterwirft nun den Wert der in der Metaphysik - übrigens auch in den anderen Wissenschaften und im gewöhnlichen Vorstellen - gebrauchten Verstandesbegriffe zunächst der Untersuchung. Diese Kritik geht jedoch nicht auf den Inhalt und das bestimmte Verhältnis dieser Denkbestimmungen selbst ein, ...“ 11)

Dadurch nun, daß nicht die bestimmten Begriffe der Metaphysik kritisiert wurden, war eine Kritik von Fehlern vom Standpunkt des Denkens aus nicht möglich; stattdessen bezog sich die kritische Betrachtung auf das Verhältnis des Denkens zur Wirklichkeit überhaupt.

„Die kritische Philosophie machte es sich dagegen zur Aufgabe, zu untersuchen, inwieweit überhaupt die Formen des Denkens fähig seien, zur Erkenntnis der Wahrheit zu verhelfen.“ 12)

Allein die Thematisierung dieses Verhältnisses des Denkens zur Wirklichkeit überhaupt ist nun aber schon ein Widerspruch in sich. 13) Denn den archimedischen Punkt jenseits des eigenen Denkens, von dem aus man das Denken, sein Objekt und ihr Verhältnis begutachten könnte, gibt es nicht. Das Denken kann von einer prinzipiellen Inkongruenz seiner Formen und der begriffenen Objekte nichts wissen, wenn es diese Inkongruenz denn gäbe; umgekehrt verhält es sich: erst ein Denken, das sich von sich unterscheidet, außer sich tritt und von da aus seinen Inhalt als bloß den *seinen* ansieht, schafft die Differenz zwischen dem Gedachten und dem Denken. 14) Hegel weist darauf hin, daß als mangelhaft nur gewußt werden kann, worüber das Denken hinaus ist, daß also das Denken nicht einen prinzipiellen Mangel von sich wissen kann:

„Es ist darum die größte Inkongruenz, einerseits zuzugeben, daß der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits dies Erkennen *als etwas Abso1utes* zu behaupten, indem man sagt: das Erkennen könne nicht weiter, dies sei die *natürliche*, absolute Schranke des menschlichen Wissens. Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, insofern sie *nichts* von ihrer allgemeine *Schranke wissen*, insofern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke *für uns* ist, nicht *für sie*. Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist.“ 15)

Der Widerspruch der erkenntnistheoretischen Überlegung zerlegt sich hier nach zwei Seiten. Einerseits ist die Erkenntnis des Erkenntnisvermögens selber schon Erkenntnis, obwohl doch ihre Sicherheit erst durch die ausstehende Prüfung gestiftet

werden soll. Indem Kant sich unbefangen an die Untersuchung des Erkenntnisvermögens macht, widerlegt er den Inhalt eben dieser Untersuchung, daß die Tauglichkeit des Erkenntnisvermögens *vor* der Erkenntnis ausgemacht sein müsse.

„Man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt; es ist dasselbe wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht. Die Untersuchung des Erkenntnisvermögens ist selbst erkennend, kann nicht zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es selbst dies ist - nicht zu sich kommen, weil es bei sich ist.“ 16)

Andererseits liegt im obigen Widerspruch auch die Behauptung einer prinzipiellen Differenz von Erkenntnis und Erkenntnis des Erkenntnisvermögens 17). Wenn diese die Vorbedingung jener ist, dann ist sie selbst eben noch nicht Erkenntnis.

„Vor der Wissenschaft aber schon über das Erkennen ins reine kommen wollen, heißt verlangen, daß es außerhalb derselben erörtert werden sollte; *außerhalb* der Wissenschaft läßt sich dies wenigstens nicht auf wissenschaftliche Weise ... bewerkstelligen.“ 18)

Nach dieser Seite hin wird ernst gemacht mit dem Widerspruch, daß das Denken einen Standpunkt außer sich einnehmen muß, um eine irgendwie geartete Beschränktheit seiner selbst behaupten zu können. Der archimedische Punkt außerhalb der Wissenschaft, dem die Wissenschaft und ihre Gedanken unterworfen werden sollen, obwohl doch das Bewußtsein von der Welt kein anderes Wissen hat als das, was Inhalt des Bewußtseins ist, ist nun zu bestimmen. Kant will das Erkenntnisvermögen bestimmen - und zwar vor aller Erfahrung und aller Wissenschaft als Konstitutionsbedingung derselben. Freilich kann Kant gar nicht so apriorisch sein, wie er meint, es sein zu können und zu müssen. Denn man mag gerne meinen, man habe etwas Prinzipielleres in der Hand, wenn man ein Vermögen, eine Fähigkeit bestimmt, als ihre bloß faktische Äußerung; tatsächlich wird auch dem Erkenntnistheoretiker vom Vermögen der Erkenntnis nur Kunde durch die Äußerung desselben, und mehr als die Äußerung, deren Bestimmungen er dann als die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit fixiert, kennt er nie. 19)

Eine transzendente Bestimmung der Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis kann also nur die Darstellung einer theoretischen Tätigkeit nach ihren abstrakten Momenten sein, die Kant eben für die adäquate Äußerung eines vorausgesetzten Vermögens hält. Als solche Tätigkeit gelten ihm die Naturwissenschaften und die Mathematik, so daß er die Gedanken, die wegen der Beschaffenheit der Natur in den entsprechenden Wissenschaften vorkommen, zu den Formen des Denkens schlechthin erklärt. Tatsächlich ist die Kantische Vernunftkritik also ein „Aufzeigen der Metaphysik, der allgemeinen Begriffe von der Natur; dies ist sehr eingeschränkt, auf Materie und Bewegung. Es ist der Versuch zu denken, d. h. die Gedankenbestimmungen aufzuzeigen, deren Produkt solche Vorstellungen wie Materie seien.“ 20) Mit diesem Dogmatismus der Kategorien der Naturwissenschaft hat Kant nicht nur die Gegenstände innerer Zweckmäßigkeit aus dem Bereich der objektiven Erkenntnis ausgeschlossen, er hat durch die Besprechung der Erkenntnis als der Äußerung einer subjektiven Kraft, die sich in bezug auf die Wahrnehmung betätigt, auch den Kategorien der Naturwissenschaft ihre Objektivität abgesprochen. Qualität der Erfahrungswissenschaft ist eben die Erfahrung, und alles, was in der

Wissenschaft an Denken angetroffen wird, das in der Erfahrung noch nicht gegeben ist, ist damit „subjektive Zutat“.

„Kant gibt nun sogleich von Haus aus zu, daß in der Wahrnehmung keine Notwendigkeit und Allgemeinheit, nämlich in den äußeren Dingen selbst, daß aber zugleich Notwendigkeit und Allgemeinheit doch vorhanden sind in den Beispielen der Mathematik und Naturwissenschaft. Die Frage ist nun: Wo sind sie zu finden? Daß wir die Allgemeinheit und Notwendigkeit, als welches erst das Objektive ausmache, verlangen, dieses Faktum läßt Kant stehen. Aber, sagt er dann gegen Hume, weil nun Notwendigkeit und Allgemeinheit nicht in den äußeren Dingen ist, so müssen sie a priori, d. h. in der Vernunft selbst liegen“ 21)

„... so daß jene Allgemeinheit und Notwendigkeit doch zugleich nur eine subjektive Bedingung des Erkennens ist, daß die Vernunft mit ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit doch nicht zur Erkenntnis der Wahrheit kommt.“ 21)

So zerlegt Kant jeden Gedanken „nach dem Gegensatz von Subjektivität und Objektivität überhaupt“ 23), nach objektivem Inhalt und subjektiver Gedankenform, nach einzelner Sinnesdatum und allgemeinem Gesetz, um alles Denken, das über die Erfahrung hinausgeht, um sie zu erklären, zu bloß subjektivem, wenn auch allen Menschen gemeinsamem Organisieren der uns eben nur durch unsere Sinne und Kategorien gegebenen Erscheinungen zu deklarieren. So ist die Skepsis in die Leistungsfähigkeit des Denkens in der Tat der Dogmatismus der Gedankenformen der Naturwissenschaft, genauer der Erfahrung. Die Kritik Kants kritisiert die falschen Argumente, mit denen die alte Metaphysik über die Erfahrung hinausging, gar nicht, sondern hält sie fest - unter neuer, als bloß subjektiv festgelegter Bestimmung ihrer Geltung.

„Die Kantische Philosophie“ verwirft das Richtige, auf das sie stößt, nämlich die Untauglichkeit der Gedankenformen der Naturwissenschaft zur Erkenntnis geistiger Gegenstände, „wieder als das Wahre, macht es zu einem bloß subjektiven, weil sie einmal das endliche Erkennen als den fixen letzten Standpunkt angenommen hat. Diese Philosophie hat der Verstandesmetaphysik als einem objektiven Dogmatismus ein Ende gemacht, in der Tat aber dieselbe nur in einen subjektiven Dogmatismus, d. i. in ein Bewußtsein, in welchem dieselben endlich Verstandesbestimmungen bestehen, übersetzt und die Frage nach dem, was an und für sich wahr ist, aufgegeben.“ 24)

Zu diesem Verzicht auf die Wahrheit kommt Kant im Resultat seiner Überlegung, in der er als Beurteiler der Erkenntnis sich von sich als erkennenden Subjekt unterscheidet. Damit bestimmt er das, was später „instrumentelles Denken“ genannt worden ist. Indem der Denkende sein Denken von sich unterscheidet und aus ihm heraustritt, um seine Objektivität zu beurteilen, bestimmt er sich als ein Jenseits gegenüber dem Inhalt seines Bewußtseins: Damit ist das Subjekt überhaupt nicht mehr Subjekt der von ihm begriffenen Welt, sondern ein Abstraktum, das leere „Ich der reinen Apperzeption“. Zum anderen wird damit das gewußte Objekt unterschieden von dem, was man über es weiß: Wie das Subjekt der Erkenntnis ein leeres und jenseitiges wird, so auch das Objekt, das - unterschieden vom Wissen über es - zum unerreichbaren „Ding an sich“ verflüchtigt wird. So wird schließlich und dies ist die instrumentelle Vorstellung von Wissenschaft - die Erkenntnis, die ja nicht mehr das Wissen der Dinge ist, zur bloß äußerlichen Mitte zweier inhaltsloser

Extreme, die niemals in Übereinstimmung miteinander gebracht werden können, weil sie weder überhaupt einen noch zu überwindenden Unterschied gegeneinander haben noch dieser Unterschied, der ja bloß ein gemeinter ist, den Grund abgeben könnte für einen Übergang. Das Denken wird damit als ein Instrument vorgestellt, mit dem man sich die Dinge für das eigene Bedürfnis zurechtbiegt, und das man zwischen sich und das Objekt schiebt, wie den Hammer zwischen das Objekt der Arbeit und die eigenen Gliedmaßen.

„Das Erkennen wird vorgestellt als ein Instrument, die Art und Weise, wie wir uns der Wahrheit bemächtigen wollen; ehe man also an die Wahrheit selbst gehen könne, müsse man zuerst die Natur, die Art des Instruments erkennen. Es ist tätig, man müsse sehen, ob dies fähig sei, das zu leisten, was gefordert wird - dem Gegenstand zu packen; man muß wissen, was es an dem Gegenstand ändert, um diese Änderungen nicht mit dem Bestimmungen des Gegenstands zu verwechseln. -

Es ist, als ob man mit Spieß und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte.“
(25)

Hegel bemerkt, daß dieser instrumentelle Begriff des Denkens das Selbstbewußtsein eines Denkens ist, das sich die praktische Maxime der Aufklärung zur theoretischen gemacht hat.

„Das letzte Resultat der Kantischen Philosophie ist die Aufklärung; ...

so sahen wir das negative sich bewegende Denken, den absoluten Begriff in Frankreich in seiner Macht und auch in der Aufklärung so nach Deutschland übergehen, daß alles Ding, alle Existenz, alles Tun und Lassen etwas Nützliches sein sollte, d.h. eben das Ansich aufgehoben und nur für ein anderes sein sollte; und dasjenige, für welches alles sein sollte, ist der Mensch, das Selbstbewußtsein, aber als alle Menschen überhaupt. Das Bewußtsein über dies Tun, eine abstrakte Weise, ist die Kantische Philosophie.“ (26)

Alles als Mittel für den Menschen zu betrachten, es zu nehmen als das, was es für mich ist, und zwar im Bewußtsein des Unterschieds zu dem, was es an sich ist, diese Sichtweise raubt den Dingen der Erkenntnis ihre Identität. Da werden alle Gegenstände mit den Kategorien bestimmt, die für die Natur angemessen sind, weil diese *an sich Mittel* ist, weil sie keinen Zweck für sich hat. Alles erscheint unter diesen Kategorien als Ursache für anderes oder Folge, die von anderem bewirkt ist; alles als Bedingung, Kraft, Möglichkeit (oder eben das Gegenteil davon) in Bezug auf anderes, eben auf den Nutzen. Was die Dinge an und für sich, d.h. außerhalb des benützenden Bezugs des Menschen auf sie sind, kommt bei dieser Betrachtungsweise gar nicht in das Blickfeld. Dabei wäre dies notwendig - und zwar gerade für den praktischen Nutzen. Wird eine Sache nämlich nicht mehr an und für sich betrachtet, sondern vorweg - durch die instrumentelle Betrachtungsweise - als nützlich genommen, so liegt in diesem Dogmatismus des Nutzens im Denken das gerade Gegenteil von Nutzen in der Praxis. Ob ein Ding oder ein gesellschaftliches Verhältnis nämlich *nützlich* ist, muß unbefangen, also durch die Betrachtung einer Sache nach dem, was sie an sich ist, entschieden werden, sonst wird alles - auch das Ding oder Verhältnis, wo der Mensch nicht der Benutzer ist, sondern der Ausgenützte - als Mittel betrachtet. (27)

Nicht der allgemeine Wahlspruch schon der antiken Aufklärung: 'homo mensura!' ist also falsch - und daher einer Dialektik der Aufklärung unterworfen -, sondern sein Mißverständnis. Während er in der Praxis immer richtig verstanden wurde, nämlich in dem Sinne, daß das Maß des menschlichen Tun in seinem Zweck und das Maß der Mittel in der Tauglichkeit für diesen zu liegen habe, wird er in der Wissenschaft zum Fehler, nämlich zum Dogma, sobald in der Theorie das Maß der Praxis zur Richtschnur wird. In der Theorie kann der berühmte 'homo mensura'-Satz nur den richtigen Sinn haben, daß in ihr allein ihre Kriterien Geltung haben sollten; und soweit Kant formell bleibt, vertritt er in diesen Sinn die richtige Seite der Aufklärung:

„Der Standpunkt der Kantischen Philosophie ist, daß das Denken durch sein Raisonement dahin kam, sich in sich selbst als absolut und konkret, als frei, Letztes zu erfassen. Es faßte sich als solches, daß es in sich Alles in Allem sei. Für seine Autorität ist nichts Äußeres Autorität; alle Autorität kann nur durch das Denken gelten.“ (28)

2. Adornos Kritik des Instrumentalismus

Adorno kann sich in seiner Kritik des „naiven“, des „ungebrochenen Denkens“ auf alle Fehler von Kant berufen, freilich nicht auf seine Leistung. Immerhin hatte Kant für Wissenschaftlichkeit in der Behandlung der metaphysischen Gegenstände gesprochen, in einer Zeit, da die Kritik der von Hegel „Verstandesmetaphysik“ genannten scholastischen Bestimmungen des Geistigen mittels Kategorien der Natur (wie Ausdehnung, Dauer und Dinglichkeit) anstand. Adorno dagegen findet eine richtige Naturwissenschaft und im Pluralismus der Geisteswissenschaften wenigstens eine richtige Theorie der Gesellschaft vor. Ohne sich aber auf diese einzulassen, (29) kritisiert er das Denken schlechthin, wobei er die Naturwissenschaft im Gegensatz zu Kant durchaus in seinen Skeptizismus einschließt.

Er hat historisch nicht die Probleme Kants vor sich, wohl aber dessen Leistung, sowie die Kritik Hegels daran. Adorno leistet sich in bezug darauf - und zu welchem Zweck, wird noch zu zeigen sein - das Paradox, das Selbstbewußtsein von Kants Fehler sein zu wollen und doch an ihm festzuhalten. Er übernimmt von Hegel die Charakterisierung des Instrumentalismus, gibt aber nicht zu, in der Kritik des Instrumentalismus über ihn hinauszusein, sondern behauptet ihn selbst gegen sein eigenes Bewußtsein als Notwendigkeit des Denkens. Während Kant durch seine Bestimmung der Erfahrung als des Rechtsgrundes der Wissenschaft dazu kam, jeden Gedanken „nach dem Gegensatz von Objektivität und Subjektivität überhaupt“ auseinanderzunehmen, beginnt Adorno mit dieser Trennung und kommt nie über sie hinaus. Die Argumente, die er dafür vorträgt, reproduzieren den damit verbundenen Widerspruch und gleiten bisweilen ins Skurrile ab. (30)

Die allgemeinste Formulierung für die notwendige „Äußerlichkeit“ des Erkennens ist die oft formulierte Behauptung, „daß die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen.“ (31) Nun leben derartige Sätze von einem Unterschied des Formellen und des Inhaltlichen im Denken; würden diese beiden Seiten nicht unterschieden und in eins gesetzt, dann erschienen derartige Sätze albern. Daß also ein formeller Unterschied zwischen dem Denken und seinem Objekt besteht, daß ein Gedanke nie zum gedachten Objekt wird, sollte keiner Erwähnung bedürfen. Auf der anderen Seite besteht inhaltlich keine Differenz zwischen den Bestimmungen des Objekts, die dieses wirklich charakterisieren, und den Bestimmungen, die sich das Denken vom

Objekt erarbeitet. Adorno aber betont ausdrücklich, daß eine Theorie nicht der Gegenstand sei, den sie erklärt.

„Denken ist dem eigenen Sinn nach Denken von etwas. Noch in der logischen Abstraktionsform des Etwas, als eines Gemeinten oder Geurteilten, die von sich aus kein Seiendes zu setzen behauptet, lebt untüchtig dem Denken, das es tilgen möchte, dessen Nichtidentisches, das, was nicht Denken ist, nach. Ratio wird irrational, wo sie das vergißt, ihre Ergebnisse, die Abstraktionen, wider den Sinn von Denken hypostasiert.“ 32)

Adorno meint hiermit Hegel zu treffen, aber er kritisiert nur sein eigenes Mißverständnis. 33) Denn Hegel war sich erstens völlig sicher, daß die Erkenntnis von der Erfahrung auszugehen habe, also ein vorausgesetztes, gegebenes Ding zu erkennen habe, 34) und verwechselte auch niemals den objektiven Inhalt des Gedankens mit dem Objekt, wenn er betonte, daß erst in der Form des Gedankens, also im Hinausgehen über die Zufälligkeit und Einzelheit der Erfahrung, die wahre Natur der Dinge gewußt werde:

„Die ältere Metaphysik hatte in dieser Rücksicht einen höheren Begriff von dem Denken, als in der neueren Zeit gang und gäb geworden ist. Jene legte nämlich zugrunde, daß das, was durchs Denken von und an den Dingen erkannt werde, das allein an ihnen wahrhaft Wahre sei, somit nicht sie in ihrer Unmittelbarkeit, sondern sie erst in die Form des Denkens erhoben, als Gedachte. Diese Metaphysik hielt somit dafür, daß das Denken und die Bestimmungen des Denkens nicht ein den Gegenständen Fremdes, sondern vielmehr deren Wesen sei, oder daß die Dinge und das Denken derselben an und für sich übereinstimmen, daß das Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die wahrhafte Natur der Dinge ein und derselbe Inhalt sei.“ 35)

Zweitens beweist auch der von Adorno geltend gemachte Umstand, daß Hegel mit falschen Argumenten die bürgerliche Gesellschaft als die notwendige Organisation der Freiheit ansah, nicht eine „Tilgung des Objekts“ durch das Denken desselben, sondern eben ein falsches Argument - das keineswegs Anlaß gibt, dem Denken, das „bewußtlos seinem Bewegungsgesetz folgt“ und sich nach Adorno eben dadurch „wider seinen Sinn, das vom Gedanken Gedachte“ 36) wendet, Einhalt zu gebieten und, statt das Argument inhaltlich zu kritisieren, ihm vorzuwerfen, es habe keinen Inhalt mehr, weil das Denken sich nunmehr selber zum Gegenstand hat:

„Das Gebot seiner Autarkie verurteilt es zur Leere.“ „... unterm Gebot ihres (der Philosophie; der Verf.) Sekuritätsprinzips (wird sie) analytisch, potentiell zur Tautologie.“ 37)

Allerdings beruht die nachdrückliche Betonung der formellen Differenz von Denken und seinem Objekt, die Adorno bei Hegel verletzt sieht, darauf, daß Adorno *überhaupt* und damit *auch eine inhaltliche* Differenz einer Sache und *ihres* Begriffs behaupten möchte. Hieß es bei ihm zunächst, daß die Sache in ihrem Begriff nicht aufgegeben, war da also noch die Erinnerung an die formelle Differenz möglich, so heißt es später:

„Hybris ist, daß Identität sei, daß die Sache an sich ihrem Begriff entspreche.“ 38)

Hier ist sicherlich nicht mehr an die formelle Differenz von Denken und Gegenstand gedacht, hier spricht Adorno wirklich den Widerspruch aus, einer Sache widerspreche *ihr* Begriff. Er sagt aber nun nicht, daß der Begriff, der da gegeben worden sei, nicht der der Sache sei, sondern daß er sowohl der der Sache sei, also ihr entspreche, als auch ihr zugleich nicht entspreche. Adorno behauptet, er wisse noch etwas von der Sache, was in ihrem Begriff nicht gewußt wird, könne es aber nicht sagen:

„Darin liegt bereits, daß in der Philosophie selbst, wenn sie nicht bei dieser Paradoxie stehenbleiben will, das eigentlich nicht zu Sagende zu sagen, das Moment des sich fortbewegenden, des weitertreibenden, des sich entfaltenden Widerspruchs angelegt ist; und dieser Widerspruch liegt in ihrem Impuls, in dem, was sie selbst will, nämlich mit dem Begriff das Nichtbegriffliche zu treffen, mit der Sprache das nicht durch Sprache zu Sagende zu sagen ,“ 39)

Ironisch könnte man feststellen, daß Adorno hier den Charakter seines „weitertreibenden Widerspruchs“ schön zur Darstellung gebracht hat: Am Ende ist die Leistung der Philosophie exakt die gleiche „Paradoxie“, bei der man am Anfang nicht „stehenbleiben“ durfte. Der Fortschritt dieser Art, der in der bloßen Wiederholung des Ausgangspunktes besteht, ist freilich nötig angesichts dieses Gedankens. Adorno behauptet, etwas von der Sache zu wissen, was nicht in Begriffe zu fassen sei; 40) er darf es also auch nicht sagen können, denn könnte er es, dann hätte er seinen Ausgangspunkt widerlegt; ließe er aber den Versuch, zu sagen was nicht zusagen ist, dann hätte er im Sinne Hegels seinen Ausgangspunkt - nämlich das Nichtige oder nichts zu sagen - für belanglos erklärt. Adorno muß also eine andere Weise des erkennenden Bezugs zu den Dingen behaupten als die Erkenntnis, auch wenn er selbst sagt:

„Denken vollends hütet eine Quellen, deren Frische es vom Denken befreite.“ 41)

Er nennt diese Quellen auch - und zwar unter den Namen einer „unreglementierten Erfahrung“, einer „kategorialen Anschauung“, des „somatischen Moments des Denkens“, kurz des „Leidens“ - davon unten

Im Bereich des Denkens aber argumentiert er für die Nichtidentität von Begriff und dem mit ihm Begriffenem wiederum mit dem Selbstbewußtsein des kantischen Fehlers: Er betrachtet das Verhältnis von Subjekt und Objekt der Erkenntnis explizit nicht inhaltlich, sondern formell; d.h. „nach dem Gegensatz von Subjektivität und Objektivität überhaupt“. Während sich das Erkenntnissubjekt im Denken das Objekt bekannt macht, sich insofern mit ihm identisch setzt, daß es seine Bestimmungen zum Inhalt der Gedanken macht, sieht Adorno nur die Form des Verhältnisses. In diesem gibt es - denn das ist der Begriff eines Verhältnisses - zwei Extreme, die jedenfalls nicht von vornherein ein und dasselbe sind (sonst wäre ein Verhältnis nämlich sinnlos wie das $A = A$ der modernen Logik). Andererseits gibt es in jedem Verhältnis, was es auch sei, einen Punkt der Identität; denn ohne den Punkt der Berührung gäbe es ebenfalls kein Verhältnis. Adorno hat nun eine Methode entwickelt, die es ihm erlaubt, den Inhalt des Verhältnisses, das das Denken darstellt, völlig zu ignorieren und endlos die Momente der Verschiedenheit gegen die Identität, sowie die Pole gegeneinander und gegen das Verhältnis auszuspielen. Er nennt dieses Verfahren „reziproke Kritik“; eine Bezeichnung, die trifft, weil gegen jede Seite des Verhältnisses der Standpunkt der jeweils anderen eingenommen wird.

„Reziproke Kritik von Allgemeinem und Besonderem, identifizierende Akte, die darüber urteilen, ob der Begriff dem Befäten Gerechtigkeit widerfahren läßt, und ob das Besondere seinen Begriff auch erfüllt, sind das Medium des Denkens der Nichtidentität von Besonderem und Begriff.“ 42)

Auch mit dieser Charakterisierung ist Adorno sehr offen: Reziproke Kritik ist das „Medium des Denkens der Nichtidentität“, das es sich dank der Wahl des geeigneten Mediums sehr leicht machen kann; es findet immer nur, was es schon wußte: die Nichtidentität von Begriff und Beftem, von Besonderem und Allgemeinem, was das erstgenannte Verhältnis nur innerhalb der Denkbestimmungen ausspricht. Vom Standpunkt des Besonderen ist das Allgemeine nichtidentisch, denn es ist allgemein und nicht besonders. Vom Standpunkt des Allgemeinen aus ist das Besondere natürlich nicht allgemein. Adorno würde das Urteil: „Adorno ist ein Philosoph!“ nicht daraufhin befragen, ob es stimmt - denn dazu müßte man klären, was einen Philosophen auszeichnet, und dann nachsehen, ob diese Bestimmungen auf Adorno zutreffen -; er gäbe zu bedenken, ob die allgemeine Bestimmung 'Philosoph' nicht zu allgemein für das Individuum Adorno sei, und ob das Individuum nicht zu besonders für die Abstraktion 'Philosoph'. Während das Urteil noch eine richtige oder falsche allgemeine Bestimmung, die gerade die Einzelheit 'Adorno' charakterisiert, behauptet, kritisiert Adorno die Allgemeinheit als Nicht-Besonderheit und vice versa. Er wendet die Pole des Verhältnisses gegen den Inhalt desselben und beharrt damit gegen die Erkenntnisleistung auf ihrem Ausgangspunkt: dem Subjekt, das die Gesetze der Sache noch nicht kennt, sowie dem noch unbegriffenen Objekt.

Diesen Standpunkt der prinzipiellen Äußerlichkeit von allgemeinen Bestimmungen und dem einzelnen Gegenstand der Erkenntnis 34) teilt Adorno wieder mit Kant, von dessen Philosophie Hegel sagt: „Zur Bestimmung der Einzelheit bringt sie es nicht.“ 44)

Diese ihre Unfähigkeit, das Einzelne in *seiner* Notwendigkeit und damit nach seiner Allgemeinheit zu bestimmen, hält die Kantische Philosophie als Mangel allen Denkens fest, über den nicht hinauszugehen versucht werden dürfe:

„Ich als Vernunft, Vorstellung, und draußen die Dinge; beide sind schlechthin Andere gegeneinander, und das ist der letzte Standpunkt. Das Tier bleibt nicht auf diesem Standpunkt stehen, bringt praktisch die Einheit hervor.“ 45)

Zugleich aber geht Adorno in seiner Kritik des „abstrakt Allgemeinen“ entschieden Ober Kant hinaus und begibt sich erst mit diesem Schritt in die für seine Philosophie charakteristische schier unauflösliche Verwirrung. Er hat als Kategorie des Denkens, die das „abstrakt Allgemeine“ kennzeichnen soll, die der Identität gewählt und damit das als problematisch angesehene Verhältnis von Denken und seinem Objekt im Kantischen Sinne beschrieben, zugleich aber auch noch mehr behauptet. Während Kant streng und konsequent daran festhielt, daß *das Denken bloß subjektiv* sei, sich also Aussagen über das Wesen der Dinge, das „Ding-an-sich“ verbten, argumentiert Adorno auf einmal mit der Sicherheit der bloßen Subjektivität des Denkens über das Wesen der Dinge - und verwendet „Identität“ dabei in einem doppelten Sinne. Identität heißt ja eigentlich nur, daß zwei von vornherein nicht zusammenfallende Seiten ein und denselben *Inhalt* haben. Im Bezug auf das Denken bedeutet dies, daß das Subjekt, dem das Erkenntnisobjekt vor der Arbeit der Erkenntnis notwendigerweise ein noch unbekanntes ist, dessen Bestimmungen das Subjekt also

noch nicht weiß, sich die Prädikate des Objekts erarbeitet und damit eine Identität der objektiven Bestimmungen der Sache und des Inhalts seines Bewußtseins schafft. Damit weiß das Subjekt dann - und das ist die zweite in diesem Zusammenhang wichtige Bedeutung des Terminus - die Identität der Sache, d.h. das, was sie insgesamt ausmacht, oder die Einheit ihrer mannigfaltigen Eigenschaften. Adorno schließt nun von der Gewißheit dessen, daß die Identität der Erkenntnis - also die zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt - nicht gegeben sei, darauf, daß die Dinge in der Tat und jenseits des erkennenden Bezugs auf sie nicht mit sich identisch seien, d.h. daß sie die eine und wesentliche Bestimmung der Objekte, Bestimmtes *und* Einzelnes zu sein, gar nicht an sich hätten:

Die Nichtidentität des Denkens mit der Sache wird belegt mit dem Wissen um falsche Wissenschaft und Philosophie, als ob ein Fehler nicht im Gegenteil das Richtige unterstellen würde und niemals ein Argument für die Unmöglichkeit objektiver Erkenntnis sein kann:

„nachdem Philosophie das Versprechen, sie sei eins mit der Wirklichkeit ... brach, ist sie genötigt, sich selber rücksichtslos zu kritisieren.“ 46)

Diese Kritik führt dazu, daß

„Der unnaive Gedanke weiß, wie wenig er ans Gedachte heranreicht... „ 47)

Da nun Identität von Subjekt und Objekt in der Erkenntnis nur die sich selbst überschätzende Leistung des menschlichen Denkens sei, meint er die Identität der Sache mit *sich selbst* als bloße Einbildung des Subjekts

von der Sache subtrahieren zu dürfen:

„Reine Identität ist das vom Subjekt gesetzte, insofern von außen Herangebrachte.“ 48)

Er bemerkt weder, daß er hier von Identität in einem anderen Sinne spricht, daß der Schluß von - nennen wir sie einmal so - „Identität 1“ auf „Identität 2“ gar nicht möglich ist, noch daß er mit der Identität der Sache mit sich, von der Kant immer ausging, weil sie tatsächlich schon die Gewißheit der Wahrnehmung ist, hinter die das Denken nicht zurückkann, ohne seine vollständige Haltlosigkeit darzutun, jeder Aussage über Dinge den Boden entzieht; schließlich, entgeht ihm auch, daß er mit der Behauptung über das Wesen der Dinge, genauer ihr Unwesen, explizit gegen seine eigene erkenntnistheoretische Behauptung über die Unmöglichkeit der „Identität 1“ verstößt.

Adorno weiß nun also gewiß, daß die Dinge an sich keine Bestimmtheit und Einheit aufweisen, daß dies vielmehr vom Denken an diese hinprojiziert wird:

„Der Begriff an sich hypostasiert, vor allem Inhalt, seine eigene Form gegenüber den Inhalten. Aber schon damit das Identitätsprinzip: daß ein Sachverhalt an sich, als Festes, Beständiges sei, was lediglich denk-praktisch postuliert wird. Identifizierendes Denken vergegenständlicht durch die logische Identität des Begriffs.“ 49)

Jedoch meint er damit nicht eine besondere, etwa gar gegen das Denken und seine Gesetze verstoßende Art des Denkens, sondern Denken überhaupt:

„der Schein von Identität wohnt jedoch dem Denken selber seiner puren Form nach inne.“ 50)

Also:

„Identität ist die Urform von Ideologie.“ 51) - und demnach Denken Ideologie:

„Ideologie dankt ihre Resistenzkraft gegen Aufklärung der Komplizität mit dem identifizierenden Denken: mit Denken überhaupt.“ 52)

Als Erkenntnistheoretiker verhält sich Adorno außerordentlich inkonsequent. Einerseits will er nur, wie Kant, den „Bruch von Subjekt und Objekt, dem Subjekt unentrinnbar 52) ins Bewußtsein rufen, also nicht das Denken selber, sondern nur das Selbstbewußtsein desselben, also die Meinung, die von dessen Leistung herrscht, kritisieren und ändern. Von Kants diesbezüglicher Leistung hat Hegel bemerkt, sie habe den Gang der Wissenschaft nicht berührt, weder habe sie falsche Argumente kritisiert und damit aus der Welt geschafft, noch habe sie richtige verhindert: Bekenntnisse zu Kant und dazu, daß man selbstverständlich nur von Erscheinungen und nicht von den Dingen an sich wissen könne, seien den Vorwörtern vorbehalten geblieben, die Theorien selbst blieben von Kant unberührt. 54) Darüber hinaus aber weiß Adorno sehr wohl vom Wesen der Dinge, ist also selbst über den „unentrinnbaren Bruch“ erhaben, vergleicht dieses Wesen der Dinge mit dem Wissen, das das Denken über sie zustande bringt, und kommt zu dem Schluß, Denken selber, gleich welcher Richtung oder Methode, sei Ideologie, treffe nicht das Wesen der Dinge, weil das Subjekt es mit sich bekannt macht und dadurch mit sich selber identisch. Die Identität der Dinge mit sich - dies, wie schon erwähnt, die abstrakteste Formulierung von 'etwas' - erscheint ihm, weil nur der erkennende Mensch diese Identität weiß, als Werk des Menschen; und weil er im Werk des Menschen per se die Nichtidentität der Sache sieht, betrachtet er alle Erkenntnis als äußerliche Subsumtion unter Allgemeinheiten, die nicht diejenigen der Sache sind. Auch hier besteht der besondere Fehler Adornos wieder darin, der an der Hegelschen Kantkritik geschulte und dadurch der radikalere, konsequentere Kantianer zu sein: Während Kant den Instrumentalismus predigte, um Wissenschaft von Spekulation abzugrenzen, und Hegel sehr deutlich - nämlich durch die Wahl Zweier Kapitel in der großen Logik - Teleologie, die praktische Setzung und Durchsetzung von Zwecken gegenüber Mitteln, vom Erkennen unterschied, setzt Adorno beides explizit gleich und hält dafür, daß es einerseits auch gar nicht anders sein könne, daß andererseits dies aber gerade das Verhängnis der Moderne sei, weshalb „losgelassene Rationalität irrational“ 55) werde und gebremst werden müsse. Die Differenz zwischen der Teleologie und dem Erkennen besteht bei Hegel darin, daß sich das Erkennen gegen das Objekt passiv verhält, daß es dessen allgemeine Bestimmung ihm abgewinnt, bei der Teleologie dagegen das Subjekt sich aktiv gegen das Objekt verhält und ihm eine allgemeine Bestimmung, die nicht in ihm, sondern im Subjekt liegt, durch praktische Tätigkeit aufherrscht; ein Mittel wird benutzt, wozu es dem Menschen beliebt - sofern es dazu taugt -, und daß es dabei vernichtet, verbraucht wird, zeigt noch die Wahrheit des Zwecks. Durch eine Herleitung des Denkens aus dem, was noch nicht Denken ist, setzt Adorno Teleologie und Erkennen gleich und behauptet damit, daß allgemeine Bestimmungen

überhaupt äußerlich und damit Nützlichkeitsgesichtspunkte sein müßten: mit dieser Gleichsetzung versucht Adorno zu zeigen, daß wie ein Herrscher 56) seinen Sklaven, so „das Denken dem, woran es seine Synthesen übt, Gewalt antut.“ 57)

Die systematische Darstellung eines erkannten Gegenstands, die sich eben als Resultat der Forschung einstellt, so daß dann alle Momente der Sache so zusammenpassen, daß es „aussehen mag, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun“, 58) erscheint Adorno, gerade weil alles zu - für Adorno 'unter' - seinen abstrakten Begriff paßt, als der „Geist gewordene Bauch“. 59)

„Das System, in dem der souveräne Geist sich verklärt wähnte, hat seine Urgeschichte im Vergeistigten, dem animalischen Leben der Gattung.“ 60)

So sehr es stimmt, daß der Mensch im biologischen Sinne zuerst gelebt und seinen Bauch gefüllt hat und erst später zu denken begann, so wenig fällt Adorno auf, daß gerade eine Urgeschichte im Vergeistigten über das Geistige, das es ja noch gar nicht gewesen ist, nichts auszusagen vermag. Aber Adorno will Gewalt, Bauch und Fressen als die Attribute auch des heutigen Denkens bestimmen und nimmt dafür Argumente der Psychologie zur Hand, die stets und ohne Schwierigkeiten dazu taugen, alles, was der kultivierte Mensch tut und was der Wilde noch nicht konnte, als eine „sublimierte Art“ dessen darzustellen, was der Wilde tat.

„Beim Fortschritt zur Humanität wird das rationalisiert durch Projektion.

Das animal rationale, das Appetit auf seinen Gegner hat, muß, bereits glücklicher Besitzer eines Überichs, einen Grund finden. ... Das zu fressende Lebewesen muß böse sein. Dies anthropologische Schema hat sich sublimiert bis in die Erkenntnistheorie hinein. Im Idealismus - am ausdrücklichsten bei Fichte - waltet bewußtlos die Ideologie, das Nichtich, l'autrui, schließlich alles an Natur Mahnende sei minderwertig, damit die Einheit des sich selbst erhaltenden Gedankens getrost es verschlingen darf.“ 61)

Adornos Argumente für den instrumentellen, also die Objekte der Erkenntnis vergewaltigenden Charakter des Denkens sind schlecht - sie leben von dem falschen Vergleich von Theorie und Praxis, von der Gleichsetzung des theoretischen und des praktischen „Sich-einverleibens“ einer Sache. 62) Aber es geht nicht nur darum, die Qualität und Stringenz der Argumente zu prüfen; hierin hat Adorno dem Kritiker die Arbeit ohnehin leicht gemacht. Es geht darum zu klären, was Adorno *meint*, was ihn wirklich bewegt, wenn er das Denken schlechthin zu einer Untat gegen das Objekt erklärt.

Exkurs: Instrumentalismus in der Geisteswissenschaft

Als die Voraussetzung seiner Kritik des wissenschaftlichen Denkens muß man Adorno zugestehen, daß er tatsächlich mit dem instrumentellen Denken ausgiebig, wenn nicht ausschließlich konfrontiert war. So sehr man aber auch einräumen mag, daß das instrumentelle Denken die allgemeine Form der modernen Wissenschaft darstellt, so wenig ist damit anerkannt, daß sie auch die notwendige Form desselben sei - mehr noch, dem Hegelschen „Grenzen“-Argument von oben zufolge ist mit der Erkenntnis des instrumentellen Charakters des Denkens es selber ja überwunden.

Wie Max Horkheimer 63) hat Adorno zunächst einmal die klassische Metaphysik im Auge, die instrumentell insofern verfährt, als sie allgemeinste Subjekte (wie Gott, Weltgeist, Leben), Substanzen (Geist, Materie) oder Zwecke (die moderne Form des Weltgeistes: Fortschritt) in die Welt setzt und alle wirklichen Dinge und Ereignisse unter diese Abstraktionen von den wirklichen Subjekten, Zwecken und Mächten subsumiert. Mit dieser Subsumtion interpretiert sie dann alles Wirkliche als „Erscheinung“, „Emanation“ oder einfach als Mittel der „höheren Zwecke“ und Subjekte. Damit bringt die Metaphysik, von welcher Provenienz sie immer sei 64), Einheit (weil alles unter ein Prinzip paßt) Harmonie (weil alles zusammenpaßt) und wenn schon nicht für die wirklichen, dann für das gedachte abstrakte Subjekt Nutzen in die Welt - sie legitimiert so die Wirklichkeit. Hier ist Adornos Charakterisierung des Denkens berechtigt: hier werden wirklich Phänomene unter ihnen fremde Abstraktionen, unter „abstrakt Allgemeines subsumiert“ 65), und wie die Formulierungen Adornos alle heißen. Freilich ist der Metaphysik - wie jeder anderen Theorie - nicht einfach ihre Absicht - mag sie auch die einer „Versöhnung des zerrissenen Weltzustands im Bewußtsein“ sein - und auch nicht schlicht ihr Resultat - die Vorspiegelung, die Welt sei gerade als Werkzeug höherer Zwecke in Ordnung - vorzuwerfen, sondern ihr Argument: der Vorwurf der äußerlichen Allgemeinheit will nachgewiesen sein. Dieser Nachweis bestünde etwa darin, daß der Inhalt dieser Abstraktionen untersucht würde, dann fände man heraus, daß sie so universal gewählt sein müssen, daß alles unter sie paßt, weil nichts mehr durch sie charakterisiert wird. 66) Jenseitig sind diese ausgedachten Substanzen und Subjekte darin gegen alle wirklichen und deshalb auch wirkungslos gegen diese - nichtig. Adorno aber macht kaum Absätze dazu, dieses Verfahren der Metaphysik einer Analyse zu unterziehen - hätte er es gemacht, dann wäre er nicht darauf gekommen, diese Fehler mit dem Denken schlechthin zu verwechseln. So weniger sich mit den immanenten Argumenten der Philosophiekollegen beschäftigt, so wenig tut er es mit den geisteswissenschaftlichen Einzeldisziplinen, die zurecht als Erben der Philosophie - und zwar in ihrem Fehler - gelten dürfen. Auch sie betrachten alles als Mittel des Menschen - auch den Krieg oder das Zuchthaus. Sie konstruieren Zwecke, die nicht diejenigen der jeweiligen Institutionen sind, als deren mehr oder weniger geglückte Realisierung sie dann aber diese Institutionen betrachten. Bei diesem, schon oben eingeführten Dogmatismus des Nutzens kommen dann natürlich lauter neue nützliche Momente der Dinge zum Vorschein. Wenn die Soziologie z.B. unsere kapitalistische Wirtschaftsform als *eine* Gesellschaft bestimmt, dann subsumiert sie, anstatt, wie es sich für die Wissenschaft gehört, das noch zu bestimmende Subjekt des Satzes durch das Prädikat näher zu charakterisieren, das zu bestimmende Subjekt unter das noch unbestimmtere Abstraktum desselben. Anstatt also eine Definition mit „genus proximum“ und „differentia specifica“ zu geben, präsentiert sie das „genus proximum“ als spezifische Besonderheit. Die Fortentwicklung des Urteils findet dann bei soziologischen Untersuchungen auch nicht auf der Seite des bestimmteren Satzsubjekts statt (i.e. Bestimmung des 'kapitalistischen'), sondern auf der Seite des unbestimmteren Prädikats 67): Gesellschaft ist ein System, in dem alle Funktionen für alle andere übernimmt. Kurzum, die Definitionen der Gesellschaft sind zumeist wissenschaftliche Fassungen der schon im Altertum bekannten Fabel des Mennenius Agrippa von dem Magen und den Gliedern. Die Gesellschaft ist also nützlich mit allem, was sie dem Individuum abverlangt, weil es sie gibt und dem Individuum die Einsamkeit erspart: Sie ist das Mittel der Verhinderung ihrer Abwesenheit 68). Gleiche instrumentelle Urteile fällen Ökonomen über ihren Gegenstand, wenn sie das Geld als Mittel zur Verhinderung der Schwierigkeiten des Naturalauschs bestimmen. 69) Der Vergleich ist nämlich fiktiv:

Der wirkliche Naturaltausch war, wie sein Name schon sagt, einer, der Geld weder gekannt noch gebraucht hat; 70) der Naturaltausch des Ökonomen dagegen ist die Imagination einer Geld- und Warenwirtschaft ohne das, was sie dazu macht, ohne Geld - diese würde ohne Geld natürlich nicht funktionieren. So bleibt anstatt einer objektiven Bestimmung dessen, was Geld ist, als einziges Urteil stehen, daß es gebraucht wird: 'Gott-sei-dank' gibt es Geld. Endlos wäre die Reihe der instrumentellen und darin nicht objektiven Urteile der Einzelwissenschaften fortzusetzen: Literatur wird als mögliches und problematisches Mittel, „etwas zu bewegen“, besprochen - als ob sie das sollte -, die Sprache als Mittel der Kommunikation 71) gut befunden und als Mittel des Denkens ungenau usf.

Alle diese Fehler bemerkt Adorno, aber nicht als Fehler! Er vielmehr hält diese partiellen Betrachtungen für ein normales Funktionieren des wissenschaftlichen Denkens, dem er *als solchem* und nicht *als einem falschen* den Vorwurf des Instrumentalismus macht.

3. Der „emphatische“ Wahrheitsbegriff

Mit dieser schwierigen, kritischen Stellung gegen das Denken stellt Adorno dem Leser zwei Fragen: Wenn er falsch, weil den Standpunkt der Nützlichkeit ins Denken hineinnehmende Theorien für normal und dem Denken notwendig erachtet; zweitens aber eben diese notwendige Form des Denkens für instrumentell, also doch irgendwie falsch hält; dann fragt sich einmal, was denn eigentlich der Maßstab dieser Kritik sein soll, an dem sich das Denken, wie es notwendig eben ist, kritisiert. Zweitens fragt sich, was denn dann in einem anderen Sinne wahr sein soll.

Die erste Frage beantwortet sich über eine Rekapitulation: Adorno hatte keinen einzigen Denkfehler des „instrumentellen“ Denkens nachgewiesen und doch behauptet, es sei nicht objektiv, unvoreingenommen, sondern instrumentell. Am Denken kann er dieses Urteil also nicht festmachen. Gleichwohl weiß er das Denken als „spirituell gewordene Naturbeherrschung“, durch welche dem Objekt der Erkenntnis „durch dessen Zurüstung zum Objekt (etwas) verloren ging“ 72). Was er am Denken nicht entdecken kann, das merkt er am Resultat desselben: In ihm liegen die Dinge als Mittel der praktischen Benutzung vor. Freilich bedeutet das etwas ganz verschiedenes in den Natur- und den Geisteswissenschaften. Während nämlich in den Geisteswissenschaften ein Zweck, als dessen Mittel die Dinge dann interpretiert werden, erfunden wird, der also in der Praxis nicht existiert, ist die erkannte Natur an und für sich Mittel. Während also in der Geisteswissenschaft ein illusorischer Materialismus gepflegt wird, der alles unabhängig von seinen wirklichen Bestimmungen *als Mittel* ansieht und damit gerade die objektive Beurteilung, ob etwas Mittel ist oder nicht, *verhindert*, erscheint bei der Natur „die theoretische Erkenntnis ihrer selbständigen Gesetze ... selbst nur als List, um sie dem menschlichen Bedürfnissen zu unterwerfen“. Erst durch *objektive* Erkenntnis wird die Natur, was sie an sich schon immer ist: „rein Gegenstand für den Menschen, rein Sache der Nützlichkeit“ 73). Für die praktische „Beherrschung“ hat dies die Konsequenz, daß die richtige Naturwissenschaft wirklich Grundlage der Naturbeherrschung ist, der diese dann auch praktisch keine Gewalt antut, weil man einer Sache, die keinen eigenen Zweck hat, beliebige ihr ebenso gleichgültige Zwecke vorsetzen kann, der sie als Mittel zu dienen hat. Auf der anderen Seite führt die instrumentelle Geisteswissenschaft, die es nicht zur Erkenntnis der selbständigen Gesetze ihrer Objekte bringt, auch in der Praxis nicht zu einer Beherrschung und

erfolgreichen Benutzung gesellschaftlicher Gegenstände, sondern zu Unterwerfung unter unbegriffene Gesetze, die eben dadurch mitten Bereich des menschlichen Geistes und Wollens zu dem berühmten „Naturgesetz, das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht“, 74) werden. Diese Differenz von Natur- und Geisteswissenschaften, von objektiver Erkenntnis (und daher erfolgreichem praktischen Instrumentalismus) und theoretischem Instrumentalismus (mit deshalb notwendig erfolgloser Praxis) sieht Adorno nicht, weil er sich nicht auf die Beurteilung des Denkens einläßt, sondern undifferenziert das Resultat desselben seiner Kritik unterwirft. Hegel schon hatte auf den Unterschied hingewiesen:

„Wenn vom Zweck die Rede ist, so pflegt man dabei nur die äußerliche Zweckmäßigkeit vor Augen zu haben. Die Dinge gelten bei dieser Betrachtungsweise nicht als ihre Bestimmung in sich selbst tragend, sondern bloß als Mittel, welche zur Realisierung eines außerhalb ihrer liegenden Zwecks gebraucht und verbraucht werden. Dies ist überhaupt der Gesichtspunkt der Nützlichkeit, welcher vormals auch in den Wissenschaften eine große Rolle spielte, demnächst in verdienten Mißkredit gekommen und als zur wahrhaften Einsicht in die Natur der Dinge nicht auslangend erkannt worden ist. Allerdings muß den endlichen Dingen als solchen dadurch ihr Recht angetan werden, daß man sie als ein Nicht-Letztes und als über sich hinausweisend betrachtet. Diese Negativität der endlichen Dinge ist indes ihre eigene Dialektik, und um diese zu erkennen, hat man sich zunächst auf ihren positiven Inhalt einzulassen.“ 75)

Adorno kritisiert das Denken ohne Rücksicht auf seinen besonderen Gegenstand und ohne Rücksicht auf seine eigenen wissenschaftlichen Qualitäten als instrumentell. Er stört sich daran, daß Gegenstände - und sei es die Natur - im Resultat der Wissenschaft als Mittel vorliegen, und wirft der Wissenschaft dieses ihr (richtiges oder falsches) Resultat vor. Noch unausgeführt liegt hierin die später zu entwickelnde Idee, daß die Dinge nicht Mittel sein sollten - und zwar theoretisch wie praktisch. Hatte Adorno schon bei der Darstellung des Verhältnisses des Denkens zu seinem Objekt das Denken gleich mit Bestimmungen der Praxis, genauer des Verzehens ausgestattet, so richtet sich auch seine Kritik auf das Denken als eine Bedingung der praktischen Benutzung der Dinge wie auf diese selber. Diese Parallelität der zwei Betätigungen der menschlichen Subjektivität, die doch durchaus verschiedenen Gesetzen folgen, führt zu dem erstaunlichen Ergebnis, daß Adorno dem Denken sowohl den Vorwurf macht, mit seinem Objekt nie übereinzustimmen, wie auch das Kompliment, es sei objektiv. Dieser zweite Widerspruch zur ersten erkenntnistheoretischen Behauptung hat sich freilich schon darin angedeutet, daß gegen das „instrumentelle“ Denken keine theoretischen Einwände erfolgt sind. Wenn ein Denken als notwendig und „als Denken“ auch gar nicht anders möglich akzeptiert wird, dann liegt darin schon die Anerkennung, es sei auch richtig so.

Diese parallele Führung der Bestimmungen der Theorie und der Praxis, deren beide jeweils auch unmittelbar die andere Seite treffen sollen, ist im übrigen nichts anderes als der oben schon besprochene Fehler, die Theorie als eine Art von Praxis 76) zu bestimmen, jetzt aber auf beide Seiten angewendet. Adorno ist sich im übrigen dieses Springens mittels „vager Analogien“ 77) durchaus bewußt und vertritt seine Weigerung, Theorie als Theorie zu besprechen, offensiv als „das Sachhaltige“ seiner Philosophie:

„Leicht wäre mir eine Äquivokation vorzuwerfen: Problem sei bei Popper etwas lediglich Erkenntnistheoretisches und bei mir zugleich etwas Praktisches, am Ende gar ein problematischer Zustand der Welt. Aber es geht ums Recht eben dieser Distinktion. Man würde Wissenschaft fetischisieren, trennte man ihre immanenten Probleme radikal ab von den realen, die in ihren Formalismen blaß widerscheinen.“ 78)

Resultat des Verfahrens, das Denken als Widerschein, als modifizierte Praxis, aufzufassen, sind folgende Einsichten:

Einerseits vergewaltigt das Denken seine Objekte, die es „zum Objekt“ des Denkens „zurichtet“:

„Die Dinge verhärten sich als Bruchstücke dessen, was unterjocht ward; seine Errettung meint die Liebe zu den Dingen.“ 79)

„Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen.“ 80)

Alle andersartigen Beteuerungen ändern nichts daran, daß Adorno in seiner Gleichsetzung von Erkenntnis und Instrumentalismus die Erkenntnis zu einem übel erklärt, das im versöhnten Zustand den Dingen nicht mehr angetan würde. Vielmehr würde Liebe zu den Dingen herrschen, und die Nähe zu ihnen bestände darin, sie als ferne, unbegriffene zu wissen.

Andererseits aber ist die Zumutung der Erkenntnis gegen ihr Objekt 81) ja der Widerschein der Praxis 82) und nicht eine eigenständige Leistung, die nach ihren Kriterien beurteilt werden könnte; als solche bildet sie nur ab, was praktisch passiert. Damit wird der Theorie als Theorie explizit Wahrheit konzedierte, und der Fehler fällt ganz in die Praxis, in der die Dinge so reduziert und praktisch zu Abstraktionen gemacht werden, wie die Theorie sie darbietet. Daß auch dieser Gedanke haltlos ist, da man die Wirklichkeit schlechterdings nicht zu Abstraktionen machen kann, denn das hieße sie praktisch zerstören 83) ficht Adorno nicht an. Am Tausch, dem allgemeinen Schlüsselbegriff für die Praxis in der bürgerlichen Welt überhaupt, stellt Adorno dar, daß die Wirklichkeit genau so schief ist, wie er behauptete, daß die Theorie sie sehe - womit letztere wieder richtig liegt.

„Das Tauschprinzip, die Reduktion menschlicher Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der durchschnittlichen Arbeitszeit, ist unverwandt mit dem Identifikationsprinzip. Am Tausch hat es sein gesellschaftliches Modell und er wäre nicht ohne es. Durch ihn werden nichtidentische Einzelwesen und Leistungen kommensurabel, identisch. Die Ausbreitung dieses Prinzips verhält die ganze Welt zum Identischen, zur Totalität.“ 84)

Die Abteilung der kapitalistischen Wirtschaftsweise aus einer Denkform soll hier ebensowenig interessieren wie die Logik der Analogie, die es erlaubt, innerhalb eines Satzes den Tausch zuerst zum praktischen Pendant, zum „Modell“ des Denkens zu machen, dann umgekehrt das Denken zur *conditio sine qua non* des Tausches und schließlich das Denken zum Subjekt der ganzen Bewegung zu erklären, das in die Praxis praktisch hineinwirke und sich alles so mache, damit es dies so praktisch

hergerichtete Unwesen dann auch erkennen könne - den Tausch aber zum praktischen, verlängerten Arm des Gedankens.

Dies alles soll hier nicht so interessieren wie der Umstand, daß Adorno mit diesen Analogien dem Denken ausgerechnet *Objektivität* bescheinigt - immerhin das einzige, was von Denken zu fordern ist; allerdings in einer sehr eigentümlichen Weise: Nur weil das Objekt wirklich genau so reduziert ist, wie es vom Denken zurechtgeschustert wird, ist das Denken stimmig. Es fällt Adorno dabei nicht einmal auf, daß, wenn die Objekte der Wirklichkeit tatsächlich so hergerichtet sein sollten, wie er glaubhaft machen will, dann das Denken nicht *noch einmal* mit dem Abstrahieren beginnen dürfte - die eine Behauptung hebt die jeweils andere unweigerlich auf. Trotzdem wird die ratio als Subjekt der Weltveränderung weiter verfolgt:

„Die bürgerliche ratio näherte als Tauschprinzip das, was sie sich kommensurabel machen, identifizieren wollte, mit wachsendem, wenngleich potentiell mörderischem Erfolg real den Systemen an, ließ immer weniger draußen. Was in der Theorie als eitel sich überführte, ward ironisch von der Praxis bestätigt.“ 85)

Damit ist das Denken 1. gerade dann, wenn es seine Objekte erkennt und ihren Begriff weiß, Ideologie; 2. ist es gerade darin objektiv:

„Als äußerster Grenzfall von Ideologie rückt das transzendente Subjekt dicht an die Wahrheit.“ 86)

Schließlich, und hier wollen wir uns wieder nicht um die bekannten Widersprüche kümmern, sondern müssen versuchen, das Gemeinte zu finden, wird das Denken insgesamt so bestimmt, daß es gerade *durch seine Objektivität ideologisch* ist. über den oben angegebenen Umweg kommt Adorno dazu, das Wissen als Wissen zu akzeptieren, und ist gerade deswegen mit ihm nicht zufrieden. Er gibt mit der Parallele von Theorie und Praxis an, daß sowohl den Dingen etwas fehlt, wenn sie als das gewußt werden, was sie sind, wie auch dem Denken, wenn es die Dinge als das weiß, was sie sind. Seine Kritik der Erkenntnis heißt nicht mehr, sie sei falsch, sondern sie sei bloß Wissen - freilich ist dies eine Kritik, die sich offenbar nicht dem wissenschaftlichen Standpunkt verdanken kann. Dem Wissen vorzuwerfen, es sei nur es selbst und nichts anderes, mißt das Wissen an etwas, was es eben nicht ist. So zeigen Adornos Äußerungen zur Mangelhaftigkeit des Wissens immer wieder, daß der Mangel jedenfalls keiner des Wissens ist.

„Ordnet es (das Denken, d. V.) sich aber als Wissenschaft den Wissenschaften ein, so verzichtet es auf den eigenen Impuls eben dort, wo es dessen am dringendsten bedürfte. Es bleibt dinghaft, bloße Nachkonstruktion eines durch die gesellschaftlichen Kategorien und schließlich die Produktionsverhältnisse bereits Vorgeformten ... Wissenschaft verdinglicht, indem sie die geronnene geistige Arbeit, das seiner gesellschaftlichen Vermittlung unbewußte Wissen, zum Wissen schlechthin erklärt.“ 87)

Demnach soll es also noch ein anderes Wissen geben als das Wissen der Objektivität, ein Wissen, das vielmehr von dem durch diese Unterscheidung zum „bloß objektiven Wissen“ herabgesetzten verhindert wird. Deswegen wird der Angriff auf das Wissen der Welt scharf und polemisch:

„Damit fällt ein greller Strahl auf die Wahrheit selbst. Spekulation spürt eine gewisse Pflicht, ihrem Gegner, dem common sense, die Position des Korrektivs einzuräumen. Behielte das Pdestre das letzte Wort, wäre es die Wahrheit, so wäre die Wahrheit entwürdigt. Das triviale Bewußtsein mag der adaequatio rei atque cogitationis näher sein als das sublime, in fratzenhaftem Hohn auf die Wahrheit wahrer als das überlegene, außer wenn ein anderer Begriff von Wahrheit gelingen sollte als der von adaequatio.“ 88)

Zwar ist auch Adornos Bestimmung, Wissen sei „bloße Nachkonstruktion“ dessen, was es schon gibt, eine unpassende Darstellung des Begreifens, aber immerhin macht Adorno damit klar, daß das andere Wissen, das ihm vorschwebt, nichts mit dem zu tun hat, was Wissen heißt; nämlich das Wissen von etwas, was es ohne den Wissenden schon gibt, und was diesem vor seinem Wissen noch unbekannt und damit unbeherrscht war. Dieses weitergehende Wissen soll sich von der „adaequatio“ frei machen, denn die „Orientierung“ des Denkens an der Realität erscheint Adorno als Fehler. Wieder einmal wirft er Bestimmungen der Theorie und der Praxis zusammen und kommt zu einer Kritik des Denkens nur darüber, daß er dessen Bezug auf die Realität dem praktischen gleichsetzt. Daß sich die Theorie nämlich am Objekt orientiert, i. e. nur seine Bestimmungen wissen, diese aber in ihrer Notwendigkeit wissen will, erscheint ihm als dasselbe, als wenn der Mensch sich praktisch immerzu dem Gegebenen unterwirft. Diese Verwechslung drückt sich darin aus, daß Adorno meint extra betonen zu müssen, man dürfe beim Erkennen, wie er es vorschlägt, die Erkenntnis nicht mit der Billigung des Erkannten vermischen, obwohl „der Begriff“ diese eigentlich tue:

„Während sie (die philosophische Erkenntnis, d. V.) der realen Determination der Phänomene durch ihren Begriff versichert ist, kann sie diesen nicht ontologisch, als das Wahre sich vorgeben. Er ist fusioniert mit dem Unwahren, dem unterdrückenden Prinzip.“ 89)

Die Begriffe, die die Wissenschaft weiß, sind also wirklich die Gesetze der Sachen - insofern sind die Urteile der Wissenschaft wahr; aber sie sind nicht das „Wahre“. Schon der Subjektswechsel des Satzes kündigt an, daß nicht die Urteile, sondern ihre Objekte, nicht die theoretischen Begriffe, sondern ihr Inhalt, die Gesetze der Dinge gemeint sind, wenn gesagt wird, sie seien nicht „das Wahre“. Verwundern muß freilich die adversative Form, in der diese Trivialität ausgesagt wird. Wer außer Adorno sollte gemeint haben, daß die objektiven Gesetze und Zwecke (denn Zwecke sind die Gesetze der gesellschaftlichen Phänomene) allein darum, daß sie objektiv sind, auch schon gut oder wünschenswert wären? Adorno mag hier wieder an Hegel denken, doch sogar sein berühmter und in der Tat gefährlicher Satz, nach dem, was vernünftig, wirklich und was wirklich vernünftig ist, verfällt nicht dieser Kritik einer simplen Verwechslung 90) Hegel bezog sich nämlich auf die Seite des Inhalts, bestimmte das Wirkliche als das in seiner Notwendigkeit erkannte, und hielt dafür, daß man, was notwendig ist, nicht einer Kritik, ob es sein solle oder nicht, unterziehen dürfe.

Adorno also ist vornehmlich selber der Adressat seiner Kritik, daß man nicht für „das Wahre“ halten dürfe, was man für das wirkliche Gesetz einer Sache erkannt hat. Er nimmt nämlich die Erkenntnis einer Sache per se als ihre Rechtfertigung, was sich schon in der Formulierung „das Wahre“ ankündigt. Man fühlt sich erinnert an die bayrische Verfassung, die dazu verpflichtet, die Kinder im Geiste des Wahren, Guten

und Schönen zu erziehen. Das 'Wahre' ist an und für sich doch erst einmal die zu einem Subjekt hochstilisierte Qualität theoretischer Aussagen; wahr sind Theorien, nicht Dinge. Wird aber „das Wahre“ zur Qualität von Dingen, so meint es, daß diese Dinge in dieser bestimmten Beschaffenheit richtig, wünschenswert oder ihrem Begriff entsprechend seien. Konsequenterweise wird diese Formulierung auch nicht auf Dinge und Verhältnisse angewandt, die wirklich notwendig sind, sondern nur auf solche, die der Willkür und freien Gestaltung der Menschen unterliegen. Vom Fallgesetz hat noch niemand gesagt, es sei „das Wahre“, wohl aber wird der „wahre Sozialismus“ von einigen anderen unterschieden, ebenso wie die wahre Liebe. Tatsächlich liegen hier Urteile der Nützlichkeit vor, Urteile, die sagen, was wünschenswert ist und was nicht. Der Maßstab dieser Entscheidungen ist nichts als das praktische Interesse, denn anders läßt sich nicht entscheiden, was gewollt werden soll, bzw. gewollt wird. Die Form dieses Urteils ist aber die der Theorie. Praktische Fragen nicht praktisch, sondern mit theoretischen Grundsätzen zu entscheiden, das ist die Haltung, die sich in dieser metaphorischen Rede von „dem Wahren“ ankündigt. Dieses aber ist der wissenschaftlichen Theorie unmöglich, sie sagt nur, was ist und nennt die Gesetze desselben, sie sagt keineswegs, was sein soll 91) und sie braucht das auch gar nicht; denn die wirkliche Kenntnis der Gesetze einer Sache liefert der praktischen Beurteilung so eindeutiges Material, daß die Bewertung durch das Interesse dann absolut keine Frage mehr ist. So dürfte die Darstellung der Zwecke und Mittel eines Krieges durchaus hinreichen, um eine Bewertung dann unproblematisch werden zu lassen; und Marx' Analyse der kapitalistischen Wirtschaft, von der er sagte, sie sei eine Ausbeutungsgesellschaft, die Reichtum auf Kosten von Armut schaffe und beides auf immer größerer Stufenleiter, ist in der Vergangenheit auch immer theoretisch angegriffen worden und nicht hinsichtlich der Bewertung dieser Resultate. Man bezweifelte - und dies ist die wissenschaftliche Kritik - die theoretischen Urteile dieser Wissenschaft und war keineswegs bereit einzuräumen, daß freilich Ausbeutung herrsche, daß aber die Bewertung dieses Umstands noch eine offene Frage sei. Wissenschaft hat also weder eine praktische Orientierung an sich, noch bedarf sie einer solchen, weil sich die praktische Beurteilung einer erkannten Sache von selber versteht.

Adorno aber nimmt jede Theorie *als Philosophie*, er nimmt Theorie, die zunächst weder Lob noch Kritik einer Sache ist 92), sondern nur ihre Gesetze erforscht, als Legitimation, gerade dann, wenn sie die Gesetze der Sache weiß. 93) Eine Sache in ihrer Notwendigkeit zu wissen, oder ihre immanente Zweckmäßigkeit zu kennen, ist aber etwas ganz anderes, als eine Sache als notwendig, bzw. als zweckmäßig anzusehen. Die Differenz besteht im Bezugspunkt der Notwendigkeit. Die „Logik des Kapitals“ erklärt das Kapital nicht - in einer saloppen Wendung - zu einer logischen Sache; die Logik der Religion, die nicht zuletzt Hegel sehr klar entfaltet hatte, besagt noch lange nicht, daß die Religion eine Sache des logischen Denkens wäre. Die Logik einer Sache nennt ihr immanentes Gesetz, damit sind nur die Momente dieser Sache aus ihrem allgemeinen Zweck entwickelt, nicht aber diese Sache als notwendig. Letzteres unterstellte nämlich einen Bezugspunkt jenseits dieser Sache, relativ zu dem sie überhaupt nur als notwendig angesehen werden könnte; dieses Verfahren aber - und das hat wiederum Adorno treffend gezeigt - führte von einem zum andern und müßte rein Seiner Form nach in einem unendlichen Regress enden, in dem stets der Grund als zufällig, das Begründete aber als damit zufällig notwendig“ erschiene.

Adorno aber nimmt alles Denken als Philosophie, alle Erklärung einer Sache aus ihrem immanenten Zweck als Ableitung einer Sache aus irgendeinem Ur- oder Letztgrund, damit als Apologie, denn alles, was aus einem absoluten Grund heraus notwendig ist, ist per se gerechtfertigt. Wie gläubige Menschen jede geäußerte Auffassung als Glauben betrachten - und jede, die von der ihren abweicht, als Irrglauben -, so betrachtet der Philosoph Adorno jede Theorie, die ihre Sache weiß, als Philosophie - aber als falsche. Denn er wendet sich gegen die Tradition der deutschen Philosophie, die stets das jeweils Bestehende zu legitimieren mußte. Indem er jede wissenschaftliche Theorie als Philosophie nimmt, betrachtet er ihre Objektivität, d. h. ihre Wahrheit, ihre Orientierung *am* Gegenstand als Orientierung *auf* den Gegenstand, als Parteinahme *für ihn*. Daß die Wissenschaft sich auf ihre Objekte einläßt, sieht Adorno als ihren Fehler an und bezichtigt sie *deshalb* des Positivismus. Nicht legitimatorisch, kritisch müßte nach ihm eine philosophisch bewußte Wissenschaft sein, kurz: negativ:

„Bis in die Vulgärsprache hinein, die Menschen lobt, wofern sie positiv seien, Schließlich in der mordlustigen Sprache von den positiven Kräften wird das Positive fetischisiert. Demgegenüber hat unbeirrte Negation ihren Ernst daran, daß sie sich nicht zur Sanktionierung des Seienden hergibt.“ 94)

Adorno tritt dem verwissenschaftlichten Zeitgeist, den er eben darin für positivistisch hält, mit der Aufforderung zu einer anderen, jenseits aller Gegenstände des Denkens bezogenen, kritischen Grundorientierung entgegen. Adorno hält also erstens eine außerwissenschaftliche Orientierung des Denkens für nötig, damit dieses nicht ideologisch wird, und zweitens eine kritische Haltung. Damit aber wird Kritik zu einer Frage der Haltung - und das ist merkwürdig. Wie schon aufgezeigt, ist Kritik Resultat der Wissenschaft, nicht eine Haltung in ihr. Während die Naturwissenschaft weder kritisch noch affirmativ ist, weil dieser Gegensatz für sie überhaupt unpassend ist, die instrumentelle Geisteswissenschaft dagegen affirmativ, weil sie per se für das Objekt ihrer Untersuchung Partei ergreift und den Nutzen desselben erfindet, während schließlich richtige Wissenschaft von den gesellschaftlichen Gegenständen als solche ebenfalls weder kritisch noch affirmativ ist, sondern eben die Zwecke ihrer Gegenstände erforscht und damit - je nach Sache - wirklich alles Nötige über sie sagt, sieht Adorno gerade in der Wissenschaftlichkeit den affirmativen Charakter und empfiehlt eine Befreiung von demselben. Er sieht das größte Hindernis für eine kritische Orientierung in einer unvoreingenommenen Beschäftigung mit der Sache, die das Denken freilich als wirkliche Tatsache anerkennt - sonst könnte man sich ja wirklich jede Frage nach Gründen sparen. Adorno aber kann nur den Kopf schütteln über die

„Tatsachengläubigkeit des Fachmenschen, der jede Besinnung auf das, was nicht der Fall ist, als Belästigung und womöglich als Frevel am wissenschaftlichen Geist empfindet.“ 95)

So wird die Orientierung auf das, was es nicht gibt, aufs Wünschen, Erfinden und Spekulieren der Wissenschaft als Korrektiv ihrer unweigerlich affirmativen Neigungen empfohlen. Indem Kritik so von einem *Resultat* der Theorie zu *ihrer Qualität* gemacht wird, befreit sie Adorno von ihrem Grund in der Sache; sie wird prinzipiell - und damit grundlos. Wer aus Prinzip kritisiert, hat keinen Grund am einzelnen Objekt und untergräbt sich gerade mit seiner Sicherheit, die sich von nichts beeindrucken läßt, das Argument der Kritik. Kritik setzt sich ins Unrecht, indem sie zur Haltung

wird. Kritik wird für Adorno so zum Kriterium der Wahrheit - und weil diese Kritik Haltung ist und sich von ihrem Grund in der Sache emanzipiert hat, wird die Orientierung auf das, was nicht ist, die Spekulation zum Signum der Kritik. Es ist keineswegs so, daß Adorno um der Kritik bestimmter, von ihm als schlecht *beurteilter* Umstände willen die Kritik in der tatsächlich höchst affirmativen Welt der Wissenschaft beleben wollte. Umgekehrt verhält es sich. Um der Orientierung auf das Nicht-Seiende, um der Philosophie willen entdeckt er das Bedürfnis nach Kritik, das eine apologetische Wissenschaft nicht befriedigen wollte, und nutzt es aus, um für Philosophie zu argumentieren. Der Beweis für diese Behauptung liegt auf der Hand: Was als Kriterium der Wahrheit bleibt, ist Kritik. Wenn diese aber jenseits vom Gegenstand vorweg entscheiden soll, daß auf jeden Fall zu kritisieren sei, dann besteht sie in einer negativen Einstellung: im Vorurteil, daß auf jeden Fall das, was nicht ist, viel besser sein könnte als das, was ist (96).

4. Metakritik der Erkenntnistheorie

Die Metakritik der Erkenntnistheorie ist eine der interessantesten Untersuchungen im Werk Adornos, weil er hier viele wissenschaftliche Argumente gegen die Erkenntnistheorie aufnimmt, wie sie schon von Hegel vorgetragen - und hier im Grundzug referiert - wurden. Adorno argumentiert gegen die Erkenntnistheorie wissenschaftlich und erfüllt in diesem Bereich alleine das auch von ihm für unabdingbar erachtete Gebot der immanenten Kritik. Allerdings verläßt er seinen oben angegebenen philosophischen Standort dabei nicht. Er kann Hegels Argumente „brauchen“ und biegt sie um, wo es darauf ankommt, das philosophische Problem zu erhalten. überhaupt erklärt sich sogar das Interesse Adornos an der Erkenntnistheorie und ihrer Kritik aus seiner rein philosophischen Sicht wissenschaftlicher Theorien.

Er hatte, wie oben darzustellen versucht wurde, wissenschaftlichen Einsichten den Vorwurf gemacht, sie seien gerade darin, daß sie das ihnen objektiv vorgegebene Objekt und sonst nichts dächten, ideologisch; sie würden den Objekt nicht gerecht, wenn sie es nur als das nähmen, was es ist. Mehr noch, das Denken orientiere praktisch auf das Gegebene, sei legitimatorisch, indem es „*nur*“ objektiv sei. Adorno hatte also alle Wissenschaft als Philosophie genommen, die Sinn, Orientierung und „das Gute“ zum heimlichen Thema habe, wenn sie doch nur Dinge erkennt. Als Philosophie kritisiert er sie nun. Jenseits von der Argumentation irgendwelcher Theorien befragt er sie nach ihrer Begründung, ihrem Rechtsgrund, kamst in den unvermeidlichen Regress der Erkenntnistheorie hinein und beweist damit, daß diese Wissenschaften doch nicht „Letztes“, an und für sich „Gültiges“ sind, sondern abhängig von allerlei Setzungen. Als solche gar nicht „letzten“ Erkenntnisse - die wissenschaftliche Einsichten ja weder sein wollen noch nicht sein wollen, weil sie eben keine Philosophien zu sein behaupten - bekommen sie ihren Stellenwert dann erst durch die Philosophie, die in einer „Selbstreflexion des Denkens“ den „Wert“ der gemachten Voraussetzungen zu prüfen beansprucht. Das komplizierte Verfahren, das Anliegen der Erkenntnistheorie nicht zu kritisieren, sondern zu übernehmen und selbst zu betreiben, ihre Beweise aber zurückzuweisen, kennzeichnet Adornos Verhältnis nicht nur zur Erkenntnistheorie, der Metaphysik der Wissenschaft, sondern zur Metaphysik überhaupt. Es soll hier im einzelnen untersucht werden.

Adorno macht zunächst den Fehler der Erkenntnistheorie mit. Er beginnt seine Vorlesung über sie mit der erkenntnistheoretischen Frage, an der er nichts

auszusetzen hat:

„Sie werden hinnehmen müssen, daß unter Erkenntnistheorie eben doch sehr wesentlich die Rechtsfragen der Erkenntnis zu verstehen sind, also die Fragen, die sich auf die Gültigkeit oder Nichtgültigkeit, die Wahrheit oder Unwahrheit, die Richtigkeit oder die Nichtigkeit von Erkenntnis ... beziehen.“ 97)

Er bemerkt nicht, daß er damit schon in eine Überlegung eingestiegen ist, die in der schon angeführten Weise eine „scholastische Frage“ werden muß; denn jenseits vom einzelnen Argument läßt sich die Objektivität des Denkens überhaupt eben weder bezweifeln noch legitimieren. Mehr noch; Adorno teilt auch noch den Irrtum aller Erkenntnistheoretiker - auch der modernen: der Methodologen -, Erkenntnistheorie tue not, „sonst müßten wir einfach drauflos erkennen und wären damit eben all den Fehlerquellen ausgesetzt, denen die unkritische Erkenntnis unterliegt“ 98) Als ob die vielen schon versuchten Erkenntnistheorien und Methodologien jemals Fehler in der Wissenschaft aufgespürt und ausgeräumt hätten!

Während tatsächlich nur Behauptungen begründet werden können, verlangt auch Adorno, daß Begründungen begründet werden müßten, und geht so weg von der Begründung. Er hinterfragt sie und kommt damit zu der Frage der Erkenntnistheorie: Woher kommt die Erkenntnis, bzw. worauf gründet sie sich?; wie kann das Bewußtsein Erkenntnis produzieren?; welchen „Zwängen“ unterliegt es dabei? usw. Diese Frage nach dem „letzten“ Rechtsgrund des Erkennens führt notwendig in einen unendlichen Regreß. Das weiß Adorno und er will nichts, als dessen Notwendigkeit beweisen.

„Ich glaube, es ist, wenn Sie die Fragen der Erkenntnistheorie in der Reinheit erkennen wollen ..., notwendig, daß Sie nicht nur sehen, aus welchem inneren Zwang, aus welcher inneren Not es zur Reflexion auf das Bewußtsein und seine Formen kommt. Sondern daß Sie zugleich auch eine Ahnung davon haben, daß dieser Zwang selber nicht das letzte ist, ja daß diesem Zwang selbst ein Moment von Täuschung innewohnt.“ 99)

Auf Basis der erkenntnistheoretischen Fragestellung kritisiert Adorno nun die Fehler dieser Disziplin an Kant - obwohl doch mit der Frage die Notwendigkeit der Fehler schon gesetzt ist. So weist er auf den Zirkel von Erkenntnisvermögen und seiner als gewiß unterstellten Äußerung, von der her man einzig vom Vermögen wissen könne, hin:

„Das hat deshalb, ich sage das in allem gebührenden Respekt selbst vor dem großen Kant, ein bißchen etwas von Spiegelfechtereie; denn wenn man so, wie es im Ansatz der Kantischen 'Kritik der reinen Vernunft' geschieht, die Wissenschaft selbst als ein Fragloses, Gültiges, schlechthin zu Achtendes voraussetzt, hat der Versuch, ihre Geltung hinterher abzuleiten, eigentlich etwas Scheinhaftes. Man beweist nur, wessen man von vornherein sicher ist.“ 100)

Aus diesem Zirkel folgt für Adorno nun aber nicht, daß man sich gleich die Bezweiflung der Objektivität der Erkenntnis hätte sparen können, wenn man alle ihre Bestimmungen dann doch aus der stattgehabten Erkenntnis nehmen muß, wenn man sie „rekonstruieren“ will, daß man „von Anfang an gewissermaßen zu einem hysteron proteron gezwungen (ist, d. V.), d. h. zur Setzung einer gegenständlichen

Sphäre als einer Gegebenheit, mit der er (Kant) es dann immer wieder zu tun hat.“ 101) Das Gegenteil schließt Adorno daraus: nicht die Ungewißheit, die Sicherheit Kants sei erschwindelt; man müsse die Frage nach dem „Rechtsgrund“ des Denkens stellen, dürfe sich aber dabei nicht auf wirkliche Erkenntnis als sichere Grundlage beziehen:

„Das will sagen, daß Philosophie heute sich nicht so, wie es noch bei Kant der Fall war, die Wissenschaft einfach vorgeben und dann zu dieser vorgegebenen Wissenschaft, an der von vornherein kein Zweifel sei, eine Art von Rechtfertigung suchen kann.“ 102)

Aber nicht nur das Wissen, also die Identität von denkendem Subjekt und gedachtem Objekt, darf „vorgegeben“ sein, auch die Extreme dieses Verhältnisses. des Gegenstands der Erkenntnistheorie, sind keineswegs eine sichere Basis der Erkenntnis. Noch einmal soll klargestellt werden, daß diese Frage schon der Fehler ist. Erkenntnis gibt es, sie muß nicht mehr begründet (allenfalls erforscht) werden; es gibt also auch das Problem nicht, wo sich die Erkenntnis einer festen Basis versichern könnte. Nur durch die von Adorno mitgemachte Suche nach einem „Ersten“, einem Deduktionspunkt, aus dem sich alles ableiten ließe, kommt der Philosoph in die Aporie des unendlichen Regresses, die Adorno „aufdeckt“. Er referiert in seiner „Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie“ so zwar das „Grenzen“- Argument Hegels, mit dem die ganze Erkenntnistheorie aus den Angeln gehoben ist, kann damit aber überhaupt nichts anfangen. 103) Er weiß um Hegels Argument, daß die Trennung des Bewußtseins von seinem Inhalt, den es bei Kant ja erst noch nach seiner Subjektivität oder Objektivität beurteilen soll, ein absolut leeres Ich, ein Bewußtsein ohne Inhalt zurückläßt, das als solches ja wirklich nichts mehr weiß; aber Adorno liest dies anders.

Er hatte ja überhaupt schon den Gedanken, daß die Erkenntnistheorie auf die Formen des Bewußtseins reflektiert, als Suche nach dem absolut Gewissen aufgefaßt, von dem aus das besondere Wissen abgeleitet werden könnte. Wird nun auf das Denken selber reflektiert, dann birgt das notwendig die Konsequenz, daß die Verstandesbegriffe und mit ihnen letztlich das ganze Wissen aus dem Subjekt abgeleitet wird.

„Die Erkenntnistheorie, die sich so reflektiert und so unnaiv vorkommt, macht sich an dieser Stelle wirklich das Allernaivste zu eigen, nämlich, daß das Nächstliegende, also was der Ordnung der Erfahrung zunächst einmal kommt, auch der Sache nach eine Art absolute Priorität inne hätte ... Das Nächste, die Tatsache also, daß ich in meiner Erfahrung anhebe mit mir selbst, macht diese unmittelbare Erfahrung keineswegs zu einer an sich ersten und zu einer an sich alles andere tragenden. Nun aber verfährt man so, als ob man auf der einen Seite dies Nächste hätte, also mit anderen Worten an der Unmittelbarkeit der individuellen Erfahrung, als an dem Rechtsgrund der Erkenntnis festhalten könnte...“ 104)

Adorno kritisiert hier nicht mehr Kant mit den Argumenten Hegels, sondern die erkenntnistheoretische Suche nach der sicheren Basis der Erkenntnis an ihrer Konsequenz; nicht nach dem Fehler in der Frage, sondern nach der Unhaltbarkeit ihrer Antwort:

„Sie können vielleicht jetzt verstehen, woher das eigentlich rührt, nämlich dadurch, indem das absolut Gewisse in das Subjekt verlegt wird, und alles, was an Inhalt dem Subjekt zukommt, als gewissermaßen vorphilosophisch oder der Philosophie unwürdig abgewiesen wird, dadurch kommt dann eigentlich zustande, daß nur das ganz Leere, das Nichtige als Gegenstand der Philosophie überhaupt übrig bleibt.“

„Zum zweiten möchte ich Ihnen noch sagen, daß der entscheidende Verlust, den die Erkenntnistheorie dem nicht Erkenntnistheoretischen, Spekulativen zufügt, der ist, daß sie prinzipiell die Erkenntnis eigentlich in eine Tautologie verwandelt. Es gibt für die konsequente Erkenntnistheorie eigentlich überhaupt keine Erkenntnis. Das läßt sich auf folgende Weise verhältnismäßig deutlich machen: wenn Sie einen Gegenstand erkennen, dann ist der Sinn der Erkenntnis dieses Gegenstands ja gerade der, daß Sie hinausgehen wollen über dieses bloße Beisichselbersein, von dem ich Ihnen gesprochen habe. Nun aber ist es in der erkenntnistheoretischen Position so, daß grob gesprochen und übertreibend, das Objekt, also gerade das Neue, was hinzugefügt werden soll, selber zum Subjekt wird, so wie es in der Kantischen Philosophie in dem berühmten Satz ausgesprochen ist, daß der Geist der Natur die Gesetze vorschreibt.“ (105)

Adorno begnügt sich nicht mit dieser richtigen Konsequenz der Suche nach dem festen Halt des Denkens jenseits seiner selbst, er denkt die Logik der Suche nach dem Ersten noch weiter und löst das Subjekt der Erkenntnis auf. Adorno macht Ernst mit der Skepsis, der sich diese ganze Suche nach dem festen Grund des Denkens ja verdankt, und fragt sich, ob es denn mit der Einheit des Bewußtseins so eine sichere Sache sei:

„Das Prinzip des Ichs kommt also bei Kant in einem viel emphatischeren Sinn in die Philosophie herein... Nun kommen Sie aber sofort in sehr große Schwierigkeiten herein. Denn gerade der Empirismus hatte ja nachgewiesen in Hume, daß das Ich, mit dem es die Psychologie zu tun hat, eigentlich nichts Substantielles ist, daß es nichts Sicheres, nichts Festes ist, worauf man sich beziehen kann. Sondern daß es in nichts anderem besteht, als in den Formen der Verkettung von Erlebnissen. „ (106)

Dadurch wird die Einheit des Bewußtseins „bloß empirisch“; und Adorno mag zugestehen, daß sie im Fall der Erkenntnis vorliegt, vermißt aber dann das Prinzipielle, das sichere Erste: es könnte doch auch sein, daß das Ich gar kein Selbstbewußtsein ist. (107) Wie er die subjektive Seite der Erkenntnis auflöst, sobald sie von den Erkenntnistheoretikern als die sichere Basis des Denkens präsentiert wird, so wendet er sich auch gegen die andere, das Objekt. Er nimmt die Präsentation des „Konstitutionsproblems“ gegen die Erkenntnistheoretiker ernst und beweist ihnen, freilich gar nicht ironisch, daß mit der Methode des Hinterfragens alles in Zweifel gezogen werden kann. Das Objekt, sagt Husserl, ist für das Denken, genauer zunächst die Wahrnehmung, einfach eine Gegebenheit; ob die freilich ein Erstes ist, bezweifelt Adorno doch ernsthaft: Dadurch, daß sich die Wahrnehmung auf etwas richtet, wird es doch in das Subjekt „vermittelt“.

„Indem das Vermittelte, durch die Intention bereits Gedachte, bloß hingenommen werden soll, wird der Begriff der unmittelbaren Gegebenheit total: Wahrnehmung Wissen von etwas, dies Wissen zum primären, irreduktiblen Tatbestand des

Bewußtseins und die wahrgenommene Dingwelt gleichsam zum radikal Ersten.“
109)

Adorno denkt also die Logik der Skepsis radikal zu Ende und hat dafür eine Denkmethode entwickelt, die ähnlich der „reziproken Kritik von Besonderem und Allgemeinem“ die Argumente der „Ursprungsphilosophie“ immer zu „schlagen“ erlaubt; im Unterschied zur Kritik des Besonderen und des Allgemeinen vom jeweils anderen Standpunkt aus trifft diese Kritik Adornos das Dilemma der Ursprungsphilosophie tatsächlich. Adorno nimmt also das Problem der Konstitution 110) sehr ernst, er begibt sich selber mit auf die Suche nach dem, was dem Bewußtsein sicher gegeben sein könnte, bzw. nach dem, was das Bewußtsein von sich aus als sicher zu setzen in der Lage wäre. Gegen jeden Vorschlag derartiger Sicherheiten weiß er aber eben das einzuwenden, was der Vorschlag will: da wird ein Erstes gesetzt; da herrscht Sicherheit, da gibt es den Deduktionspunkt, dessen Findung doch die ganze Suche gewidmet war. Adornos Argument dabei ist stets, daß dieses Erste doch selber nicht vom Himmel gefallen sein kann, also auch (theoretisch oder praktisch) schon ein Vermitteltes ist, als solches aber gerade kein Erstes. Der Beweis für die Seite der theoretischen Vermittlung gelingt trivialerweise immer:

„Zur Kritik steht der Begriff des absolut Ersten selber. ... Es geht um Begriffe und Legitimation eben solcher Begründungen, nicht um die inhaltlich wie sehr auch immer wechselnde These, was nun der letzte Grund sei.

„In dem als philosophisch Erstem behaupteten Prinzip soll schlechthin alles aufgehen, gleichgültig, ob dies Prinzip Sein heißt oder Denken, Subjekt oder Objekt, Wesen oder Faktizität. Das Erste der Philosophen erhebt totalen Anspruch: es sei unvermittelt, unmittelbar. ... Aber ein jegliches Prinzip, auf welches Philosophie als auf ihr erstes reflektieren kann, muß allgemein sein, wenn es nicht seiner Zufälligkeit überführt werden will. Und ein jegliches allgemeines Prinzip eines Ersten, wäre es auch das der Faktizität im radikalen Empirismus, enthält in sich Abstraktion. ... Als Begriff ist das Erste und Unmittelbare allemal vermittelt und darum nicht das Erste.“ 111)

Ferner wird das Erste durch die notwendige Abstraktheit immer inhaltsleerer, so daß es sich dem „analytischen Urteil“ annähert.¹¹²⁾ Aber Adorno nimmt das Konstitutionsproblem gar nicht einfach als die Grundfrage der Erkenntnistheorie, die als Bedingung der Möglichkeit sicherer Erkenntnis einen zuverlässigen archimedischen Punkt jenseits der Argumente und ihrer Notwendigkeit sucht, sondern er nimmt die Frage gleich praktisch: Das Subjekt der Erkenntnis, die Einheit des Bewußtseins, die Kategorien der Erfahrung, alles das muß doch auch irgendwie geworden sein, auch das darf nicht nur als Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft wie bei Kant, sondern praktisch keinesfalls unproblematisch vorausgesetzt werden. Während Kant die transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis nennt und nicht die geringste Mühe aufwendet, um einerseits zu zeigen, daß diese Bedingungen erfüllt sind - denn sie sind ja in der von ihm zum Vorbild genommenen Wissenschaft erfüllt -, und um andererseits zu zeigen, daß oder wie diese Bedingungen hergestellt wurden - denn er wollte ja nicht die Genese, die „historische und gesellschaftliche Vermittlung“ der Einheit des Bewußtseins darstellen -, treibt Adorno die Skepsis über das bloß theoretische Feld hinaus, fragt nicht nur nach den Bedingungen der Konstitution einer Sache für mein Bewußtsein,

sondern nach der Konstitution des einheitlichen Bewußtseins einerseits und der Dinglichkeit der Dinge andererseits an und für sich.

„Zugleich kann jedoch die erkenntnistheoretische Analyse des Unmittelbaren dessen eigenes Vermitteltsein nicht wegerklären. Das motiviert die dialektische Logik, welche solchen Widerspruch zur Bestimmung der Sache selbst erhebt, also den Begriff des Unmittelbaren festhält sowohl wie negiert.“ (113)

Damit wird der Übergang gemacht zur Theorie der realen Konstitution des Erkenntnissubjekts wie seiner Objekte als der Bedingung ihrer möglichen Erkennbarkeit. Hier ist der Knotenpunkt von Erkenntnistheorie und Gesellschaftstheorie, deren Zusammenfallen von der Sekundärliteratur wohl bemerkt und kritisiert, aber an keiner Stelle aus dem Fehler sowie der konsequenten Fortführung der Erkenntnistheorie über ihren eigentlichen Bereich hinaus erklärt wird. Hier ist also der Punkt erreicht, wo Adorno den Übergang dazu macht, was Habermas überhaupt zum Prinzip Frankfurter Erkenntniskritik erklärt hatte: „Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie“ (115)

Daß damit die ganze erkenntnistheoretische Problematik nicht kritisiert ist, sondern im strengen Sinn ad absurdum geführt wurde, mag am Rande angemerkt sein. Nicht nur ergibt sich nun unter der Voraussetzung einer erst noch zu leistenden Rechtfertigung der Kategorien der Erkenntnis der Zirkel, daß diese durch eine Gesellschaftskritik, die ja wohl auch Theorie sein muß, also den erst zu rechtfertigenden Kategorien vorweg gehorchen muß, begründet werden sollen; mehr noch, die Thematik der Erkenntnistheorie wird durch den Übergang von der Konstitution einer Sache *für mein Bewußtsein* zu der Konstitution der Sache *an sich im Grunde aus der Diskussion herausgekürzt* und auf die wahrhaft triviale „Einsicht“ heruntergebracht, daß es eine Sache schon praktisch geben muß, damit sie meinem Bewußtsein gegeben sein kann.

5. Zusammenfassung

- Adorno ist Erkenntnistheoretiker, indem er das Verhältnis des Denkens zur Wirklichkeit als den Prüfstein und die Vorbedingung zuverlässiger Erkenntnis diskutiert. Insofern kann er sich auf Kant berufen. Im Unterschied zu Kant freilich, der exakt zwischen transzendentalen Überlegungen über die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und empirischen Vernunftgebrauch unterschied, nimmt es Adorno mit dieser Distinktion nicht so genau. Dies deshalb, weil ihm von vornherein aller Vernunftgebrauch als Philosophie erscheint. Er nimmt absolut jede Wissenschaft und jede Erforschung empirisch gegebener Dinge als Ableitung dieser Einzelheit aus allgemeinsten Prinzipien. In seiner Sichtweise, die Philosophie und Wissenschaft nicht unterscheidet, verwechselt er die Erklärung einer Sache aus ihrem Zweck mit einer Ableitung derselben aus einem universellen Grund aller Dinge; daher auch Theorie mit Legitimation. Hegels Diktum, daß Philosophie Wissenschaft zu sein habe, nimmt Adorno - und zwar gar nicht gegen Hegel - nach der von Anfang an implizierten Umkehrung hin: alle Wissenschaft habe zugleich Philosophie zu sein. Also liest er jede Theorie, die eine Sache nach ihrer Notwendigkeit darstellt, die also ihren Zweck oder Grund nennt, als Darstellung der Sache als einer an und für sich notwendigen und damit per se vernünftigen. Adorno nimmt so sehr jede Theorie als Philosophie, daß er sogar Theorien, die keinerlei Versuch einer Ableitung merken lassen, als solche nimmt: als welche, die „bloß“ objektiv seien und damit die

Wirklichkeit zum Maßstab der Bewertung machten. Erst hier setzt seine Kritik der Philosophie ein; ganz auf dem Boden der philosophischen und damit rechtfertigenden Besprechung der Dinge kritisiert Adorno das *Ge1ingen des Ableitungsversuchs*. Er meint, daß die Deduktion aller Einzelheit aus einem Universalprinzip nicht funktionieren könne, und kritisiert Wissenschaft als das Resultat einer falschen Selbsteinschätzung philosophischen Denkens.

- Erst aus dieser Sicht des Denkens als Philosophie erklärt sich dann Adornos erkenntnistheoretisches Urteil: Weil sich nicht jedes Ding aus einem Urprinzip deduzieren läßt, darf das - offenbar weiterhin aus Urprinzipien deduzierende - Denken nicht meinen, es habe die Sache begriffen; als ob Begreifen einer Sache und ihre Deduktion aus Anderem überhaupt etwas miteinander zu tun hätten. An dieser Stelle wird die „Selbstkritik der Philosophie“, die doch Philosophie bleiben und nicht Wissenschaft werden soll, zur Aufgabe.

„Nachdem Philosophie das Versprechen, sie sei eins mit der Wirklichkeit ... brach, ist sie genötigt, sich selber rücksichtslos zu kritisieren.“

Hier wird Hegel, der philosophische Vertreter der Objektivität des Denkens, mit Kant kritisiert, dessen unüberwindliche Kluft zwischen Subjekt und Objekt zum Anliegen allen Philosophierens erhoben wird. Allerdings verdankt sich Adornos Bezug auf Kant einem Interesse, das dem Kantischen gerade entgegengesetzt ist: Hatte Kant überlegt, wie Metaphysik als Wissenschaft möglich sei, so fragt und sagt Adorno, wie Wissenschaft als Metaphysik zu treiben sei.

- Das Denken als eine gegen seine eigene Möglichkeit skeptische Metaphysik ist nun der einzige Einwand gegen die Harmonie stiftende Subsumtion der Realität unter abstrakte Allgemeinheiten. Damit besteht die Kritik des affirmativen Denkens in einer an seinem Erfolg. Adorno kritisiert nicht das Anliegen oder die Argumente dieser Denkart, sondern das Erreichen ihres Ziels. Er fordert, daß umgekehrt das Denken gerade darin kritisch zu sein habe, daß es in diesem Rechtfertigungsversuch scheitert.

Von dieser Forderung aus kritisiert er auch die Erkenntnistheorie, da diese ja ihrerseits den Versuch unternimmt, die Erkenntnis - und sei es als bloß subjektive - zu rechtfertigen. So wenig aber wie auf der materialen Ebene kritisiert Adorno auf der erkenntnistheoretischen die Fragestellung, sondern auch hier nur das Gelingen der Antwort. Jetzt kann er Argumente Hegels gegen Kant zur Anwendung bringen. Aller Nachweis vom Zirkel, endlosen Regress und der notwendigen Leere der erkenntnistheoretisch bestimmten Momente der Erkenntnis (das reine Ich, das Ding-an-sich und die leeren Kategorien) dient Adorno dazu zu zeigen, daß „mitten im Denken der Gedanke sistiert“ wurde, daß ein Erstes gefunden wurde, das doch selber vermittelt ist. Daraus schließt er, daß die erkenntnistheoretische Frage, wie Habermas es explizit formuliert, zu radikalieren, die erkenntnistheoretischen Kategorien selber noch auf ihre Konstitution hin zu hinterfragen seien. So macht er den Übergang zur Frage nach der Konstitution von Subjekt und Objekt nicht für das Bewußtsein, sondern an sich; freilich auch hier mit dem Gebot, ein abschließendes Urteil nicht zu fällen. Die Betrachtung dieser Überlegung zerfällt in a) die angewandte Methode des Hinterfragens des „scheinbar Unmittelbaren“, die „Begriffe und Kategorien der Negativen Dialektik“, und b) die Antwort auf die Suche nach dem Ersten.

Anmerkungen: Erkenntnistheorie

- 1) Th. W. Adorno, Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie, vom WS 1957/58 (Junius-Drucke) Ff./M. (im folgenden: Erkenntn.Th.), S. 177.
- 2) So wurde die Grundfrage der Erkenntnistheorie von Karl Marx formuliert; siehe: Thesen zu Feuerbach, 2. These; in: Marx-Engels-Werke (im folgenden: MEW) Bd. 3, Berlin (Ost) 1973, S. 5.
- 3) Th. W. Adorno, „Negative Dialektik“, Ff./M. 1966 (im folgenden: ND), S. 379.
- 4) ND, S. 24
- 5) Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart 1966 (im folgenden: Kr.d.r.V.) immer zitiert nach der Paginierung B; B XIV f.

6) In dieser Bestimmung der Indizien dafür, daß die Metaphysik nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft geht, unterscheidet sich Kant auffällig von modernen Auffassungen über die Wissenschaft. In diesem Unterschied dokumentiert sich, daß Kant trotz seiner Skepsis bezüglich der Erkenntnis geistiger Gegenstände und im Gegensatz zu heutigen Erkenntnistheoretikern sich noch Gedanken zutraute. Während Karl Popper im end- und erfolglosen „bloßen Herumtappen“ gleich ein unverzichtbares Merkmal von Wissenschaftlichkeit sehen will, da diese ja immer von der Irrtumsmöglichkeit her die Irrtumsgewißheit sich zu Herzen nehmen sollte, nimmt Jürgen Habermas die *Äußerung* des Mangels an wirklichem Wissen, die Vielfalt widerstreitender Auffassungen für den Mangel der Wissenschaft selber und meint, durch die Herstellung intersubjektiver Meinungen, durch die Bildung von Konsens, das allseitige bloße Meinen zum Wissen erheben zu können.

Siehe: Karl Popper, Objektive Erkenntnis, Ein evolutionärer Entwurf (Aus dem Englischen von H. Vetter), Hamburg 1973, S. 95 und passim.

Jürgen Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz; in: Habermas/Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Theorie- Diskussion, Ff./M. 1971, S. 101 ff.

- 7) Hegel wendet gegen Kants notwendige Antinomien im Beweise Gottes folgendes:

„Kämen solche Bestimmungen der Welt, Gott, den Freien zu, so wäre objektiver Widerspruch vorhanden; dieser Widerspruch ist aber nicht an und für sich vorhanden, sondern kommt nur uns zu: er hat seine Quelle allein in unserem Denken. ... So ist aber der Widerspruch nicht aufgelöst; er besteht vor wie nach. Das ist zuviel Zärtlichkeit für die Dinge; es wäre schade, wenn sie sich widersprächen. Daß aber der Geist (das Höchste) der Widerspruch ist, das soll kein Schade sein. ... Die wahrhafte Auflösung *geht auf den Inhalt, daß die Kategorien keine Wahrheit an ihnen haben...*“

G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. III (Reclam), Leipzig 1971, S. 514 f.

- 8) Kant, a.a.O., B 23.

9) Hegel weist darauf hin, daß die Kantische Philosophie nur eine neue Interpretation der in der Wissenschaft auftretenden Formen von Allgemeinheit und Notwendigkeit ist - sie fügt diesen nichts hinzu und nimmt ihnen nichts:

„Daß sich in der Erkenntnis die Bestimmungen der Allgemeinheit und Notwendigkeit finden, dies Faktum stellt der Humesche Skeptizismus nicht in Abrede. Etwas anderes als ein vorausgesetztes Faktum ist es in der Kantischen Philosophie auch nicht; man kann nach der gewöhnlichen Sprache in den Wissenschaften sagen, daß sie nur eine andere Erklärung jenes Faktums aufgestellt habe.“

Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Bd. 1, in: Hegel Werkausgabe, Hrsg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (im folgenden: WW), Bd. 8, § 40 Zusatz, Ff./M. 1970, S. 113.

10) Kant, a.a.O., B VII.

11) Hegel, Enz. 1, § 41, WW8, S. 113. siehe auch:

„Kant nennt nun seine Philosophie deshalb Transzendentalphilosophie, d.h. ein System der Prinzipien der reinen Vernunft, d.h. der Prinzipien, die das Allgemeine und Notwendige in dem selbstbewußten Verstande aufzeigen, ohne sich mit den Gegenständen zu beschäftigen noch zu untersuchen, was Allgemeinheit und Notwendigkeit sei.“

ders., Gesch.d.Phil. Bd. III, S. 490.

12) ders., Enz. I, WW 8, § 41 mündlicher Zusatz 1, S. 114.

13) Auf den Fehler dieser Frage hat der Hegel-Schüler Marx mit seiner oft mißverstandenen 2. These über Feuerbach hingewiesen:

„Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme - ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens - das von der Praxis isoliert ist - ist eine rein *scho1astische* Frage.“

Karl Marx, Thesen über Feuerbach, MEW Bd. 3, S. 5. Entgegen dem universellen Mißverständnis des sogenannten orthodoxen Marxismus formuliert Marx hier nicht die Praxis als Kriterium der Wahrheit. (Zu dieser Auffassung siehe: W. I. Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus, in: Lenin Werke, Berlin (Ost) 1973, Bd. 14, S. 137; sowie: G. Klaus/M. Buhr (Hrsg.), Philosophisches Wörterbuch, Leipzig 1975, Stichwort 'Praxis', S. 966 ff.) Marx unterscheidet lediglich eine innertheoretische Frage von einer, die das Denken nichts angeht. Jede einzelne Theorie beweist ihre Wahrheit durch die Schlüssigkeit, d.h. Notwendigkeit ihrer Argumente - nach diesem Grundsatz hat sich Marx auch praktisch verhalten, der er sein Leben lang andere Theorien theoretisch kritisierte. Die Frage aber, ob das Denken *überhaupt* Wirklichkeit habe, ist keine Frage, die sich das Denken stellen oder gar beantworten kann, ohne sich selbst zu widersprechen; denn es fragt sich doch, ob dann die Frage selbst Wirklichkeit hat, bzw. mit welchen Argumenten bewiesen werden soll, daß mit

Argumenten wirkliche Verhältnisse bewiesen werden können. Die „Macht“ des Denkens beweist sich freilich nur in der Praxis.

14) In der Philosophie des 20. Jahrhunderts hat es zwei bemerkenswerte Wendungen dieses Hegelschen Arguments gegeben, von denen sich das hier vertretene Verständnis abgrenzt. Ob mit Kenntnis der Hegelschen Kantkritik oder nicht hat Ludwig Wittgenstein auch vom „Grenzen“-Argument Hegels Gebrauch gemacht. Auch er hat bemerkt, daß es einen Widerspruch macht, über die Grenzen unserer Erkenntnis reden zu wollen, weil man mit dem Wissen um die Grenzen über sie schon hinaus ist, bzw. umgekehrt: weil man ohne Bezugspunkt außerhalb unserer Erkenntnis (Sinne, Erfahrung, Bewußtsein) keine Veranlassung hat, eine Beschränktheit oder Unangemessenheit des Denkens gegenüber allen möglichen Objekten zu behaupten. Eigentümlicherweise schließt Wittgenstein aus diesem Argument nun aber nicht, daß Mißtrauen in das Denken und Sprechen unbegründet ist, sondern umgekehrt, daß es sogar außerordentlich begründet sei, man es aber nicht sagen könne; daß ihm die Instanz der Kritik der Erkenntnis fehlt, läßt ihn nicht sein Mißtrauen in es vergessen, sondern an der Möglichkeit seiner Betätigung verzweifeln:

„Die Grenzen meiner Sprache sind die Grenzen meiner Welt. Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen. Wir können also in der Logik nicht sagen: Das und das gibt es in der Welt, jenes nicht. Das würde nämlich scheinbar voraussetzen, daß wir gewisse Möglichkeiten ausschließen und dies kann nicht der Fall sein, da sonst die Logik über die Grenzen der Welt hinaus müßte: wenn sie nämlich diese Grenzen auch von der anderen Seite betrachten könnte. Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken; wir können also auch nicht sagen, was wir nicht denken können.“

Diese Bemerkung gibt den Schlüssel zur Entscheidung der Frage, inwieweit der Solipsismus eine Wahrheit ist. Was der Solipsismus nämlich meint, ist ganz richtig, nur läßt es sich nicht sagen, sondern es zeigt sich.“

Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Ff./M. 1968, S. 89 f.

Der Kantkritik zuwider läuft m.E. auch die Auffassung der Frankfurter Schule, besonders von Jürgen Habermas besprochen, daß Hegels Argument gegen den Skeptizismus der erkenntnistheoretischen Reflexion nur auf Basis einer „identitätsphilosophischen Vorentscheidung“ formuliert werden kann. Obwohl die schlagende Stelle aus der Phänomenologie zitiert wird, meint Habermas nicht, daß die Erkenntniskritische Skepsis, von Hegel als Grund der Differenz von Wissen über das Objekt und Objekt nachgewiesen, fallengelassen werden sollte, sondern, daß die Übereinstimmung von Denken und Sache erst durch die jene Differenz hervorbringende Reflexion unter Beweis zu stellen wäre: Hegel habe nur „vermeint“, die „Erkenntniskritik als solche zu überwinden. Diese Meinung schleicht sich ein, weil Hegel von Anbeginn eine Erkenntnis des Absoluten als gegeben unterstellt, deren Möglichkeit doch auch und erst recht nach Maßstäben einer radikalisierten Erkenntniskritik noch zu erweisen wäre.“

Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Ff./M. 1968, S. 18. Dagegen aber behält die von Habermas zitierte Hegelstelle allemal recht:

„Inzwischen, wenn die Besorgnis, in Irrtum zu geraten, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dieses Mißtrauen gesetzt und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist. In der Tat setzt sie etwas, und zwar manches als Wahrheit voraus und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Konsequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sei.“

Hegel, Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister, Hbg. 1952, S. 64 f.

Hier bricht Habermas' Zitierung ab, denn er hat mit dem letzten Halbsatz einen Beleg dafür, daß auch Hegel Voraussetzungen kennt, die zuerst zu prüfen seien, ehe man sich ans Erkennen macht. Hätte er weiter zitiert, dann hätte er eben diesen Fehler als die Voraussetzung der Erkenntnistheorie gefunden, von dem Hegel dann abschließend sagt:

„...wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt.“ a.a.O., S. 65

15) Hegel, Enz. 1, WW 8, § 60, Zusatz, S. 143 f.

16) Hegel, Vorl. über die Geschichte der Philosophie, Bd. III, a.a.O. S. 648.

Hegel hatte selber die Notwendigkeit der Prüfung von Gedankenbestimmungen hervorgehoben, freilich nicht als Voraussetzung, als Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft, sondern als Teil von ihr, der eben Klarheit in die angewendeten Formen des Denkens bringt, der diese also nicht konstituiert:

„Hierin (im Ansatz der Kantischen Philosophie, P.D.) liegt allerdings das Richtige, daß die Formen des Denkens nicht ununtersucht gebraucht werden, aber dieses Untersuchen ist selbst schon ein Erkennen. Es muß also die Tätigkeit der Denkformen und ihre Kritik im Erkennen vereinigt sein. Die Denkformen müssen an und für sich betrachtet werden, sie sind der Gegenstand und die Tätigkeit des Gegenstands selbst.“

Hegel, Enz. 1, WW 8, § 41 Zusatz 1, S. 114.

Das Erkennen des Erkennens hat ebenso wie das der Ökonomie einen wirklichen, gegebenen Gegenstand - eben unser Denken, das wir auch ohne Logik tun und dessen eigene Gesetze bei der Erklärung profaner Gegenstände längst und auch ohne getrennte Erforschung des Denkens unabhängig vom besonderen Inhalt Geltung haben und beachtet werden. Als Voraussetzung des Denkens wäre die Wissenschaft vom Denken absurd:

„Daß man durch sie (die Logik, P.D.) *denken lernen*, was sonst für ihren Nutzen und damit für den Zweck derselben galt, - gleichsam als ob man durch das Studium der Anatomie und Physiologie erst verdauen und sich bewegen lernen sollte, - dies Vorurteil hat sich längst verloren...“

Hegel, Wissenschaft der Logik, ed. Lasson, Bd. 1 (im folgenden: Logik 1), Hbg. 1967, S. 4.

17) Kant bezeichnet diese Differenz selbst durch die Unterscheidung des empirischen und des transzendentalen Vernunftgebrauchs. Letzterer darf die Grenzen der möglichen Erfahrung überfliegen, ohne transzendent zu werden, weil er die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung aufsucht.

18) Hegel, Logik 1, S. 52 f.

19) Der Unterschied von Kraft und Äußerung ist ein rein formeller, keiner des Inhalts. Die Analyse beider Bestimmungen zeigt sie als sich ergänzende Seiten eines Verhältnisses, in dem der gleiche Inhalt einmal als ein Inneres und einmal als ein Äußeres bestimmt ist. Dabei verweist jede der zusammengehörigen Seiten auf die andere: Die Kraft auf die Äußerung als auf ihre Wirklichkeit, und die Äußerung auf die Kraft als ihr Wesen. Ich weiß also nicht mehr über eine empirisch vorfindliche Sache, wenn ich sie als Äußerung eines Triebs oder Betätigung eines Vermögens dazu bestimme; ich versichere nur tautologisch, daß ich die Äußerung als Wirkung von etwas Innerem ansehen will. Siehe dazu: Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. II, ed. Lasson, Hbg. 1969 (im folgenden: Logik II), S. 144 ff., insbesondere S. 150.

20) Hegel, Gesch. d. Phil. III, S. 520 f.

21) a.a.O., S. 488.

22) a.a.O., S. 491.

23) ders., Enz. 1, § 41, S. 113.

24) ders., Gesch. d. Phil. III, S. 48S.

25) a.a.O., S. 486.

26) a.a.O., S. 484.

27) Diese Verkehrung von menschlichem Zweck und Mittel weist Marx etwa bei der Lohnarbeit nach. Der Lohnarbeiter benutzt seine Arbeit als sein Lebensmittel: „Aber, was das Wesentliche ist, der Zweck des Austauschs *für ihn* ist die Befriedigung seines Bedürfnisses.“ An sich ist sein Leben Mittel der Verausgabung von Arbeit:

„Statt ihre Verwunderung dahin zu richten - und es dem Arbeiter als ein großes Verdienst des Kapitals anzurechnen, daß er überhaupt lebt, also bestimmte Lebensprozesse täglich wiederholen kann, sobald er sich ausgeschlafen und sattgegessen hat -, hätten die schönfärbenden Sykophanten der bürgerlichen Ökonomie ihr Augenmerk vielmehr darauf richten sollen, daß er nach stets wiederholter Arbeit immer *nur seine* lebendige, unmittelbare Arbeit selbst auszutauschen hat. Die Wiederholung ist in fact nur scheinbar. Was er *austauscht gegen das Kapital, ist seine ganze Arbeitsfähigkeit, die er, say, in 20 Jahren ausgibt.*“

Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Moskau 1939, S. 195/201.

Die praktische Angewiesenheit auf Arbeit, bisweilen auch Zwang, läßt den Lohnarbeiter die Vermehrung des Kapitals praktisch als sein Mittel ergreifen.

Geschieht dieser theoretische Fehler der Praxis in der Theorie, so liegt die Legitimation schädlicher Verhältnisse vor.

28) Hegel, Gesch. d. Phil. III, S. 483.

29) Es wird in späteren Kapiteln noch zu zeigen sein, daß Adornos Kritiken an Einzelwissenschaften auf Basis dieses erkenntnistheoretischen Konzepts durchgeführt werden - also unter einer vorweg gewählten Zielsetzung. Keinesfalls verhält es sich umgekehrt, daß eine unbefangene Untersuchung der Einzelwissenschaft zu Kritik und dadurch zu dieser Konzeption der Erkenntnistheorie geführt hätte.

30) Man kann zum Beispiel nicht umhin, es schon für eher komisch zu halten, wenn Adorno für die Differenz von Denken und Objekt Größenverhältnisse angibt:

„Die begrifflichen Gehäuse, in denen, nach philosophischer Sitte, das Ganze sollte untergebracht werden, gleichen angesichts der unermesslich expandierten Gesellschaft ... Überbleibseln der einfachen Warenwirtschaft inmitten des industriellen Spätkapitalismus.“

ND, S. 13.

31) Adorno, ND, S. 1S.

32) Adorno, ND, S. 42.

33) Auf solche Beispiele rekurriert wohl Wulff Rehfus, wenn er bemerkt:

„Adorno grenzt sich ständig gegen die eigenen Mißverständnisse ab und formuliert dann unter neuer Bezeichnung das, was mit dem, wovon er sich absetzt, schon immer gedacht wurde ... Er baut nicht vorhandene Frontstellungen auf und bekämpft seine eigenen Fehlinterpretationen. Er schlägt sich mit dem selbst erzeugten Popanz herum.“

Wulff Rehfus, Die Rekonstruktion der Wahrheit aus der Ästhetik, Dissertation Phil. Fak. d. Universität Köln 1976, S. 15.

34) So äußert sich Hegel sehr lobend über diese Seite des Empirismus:

„Es liegt im Empirismus dies große Prinzip, daß, was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muß. Dies Prinzip ist dem *So11en* entgegengesetzt, womit die Reflexion sich aufbläht und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem *Jenseits* verächtlich tut, welches nur in dem subjektiven Verstande seinen Sitz und Dasein haben soll. Wie der Empirismus, erkennt auch die Philosophie nur das, was *ist*; sie weiß nicht solches, was nur sein *soll* und somit *nicht da ist*.“

Hegel, Enz. 1, § 38 Zusatz, S. 108.

35) Hegel, Logik 1, S. 25 f.

36) Adorno, ND, S. 150.

37) a.a.O., S. 42 f.

38) a.a.O., S. 150.

39) Adorno, Philosophische Terminologie, Bd. 1, Ff./M. 1973 (im folgenden: PhilTerm) S. 88

40) Wenn Hegel sagt: „was wir bloß meinen, das können wir nicht sagen“, dann zielt er nicht auf einen Rest von Einzelheit am Objekt, der nicht begrifflich zu bestimmen sei, sondern darauf, daß, wer so meint, ja gar nichts weiß, was nicht in Begriffe gepaßt hätte, daß also die Dignität der unmittelbaren Beziehung zur Sache, des Meinens, gegenüber dem Wissen selber eine bloß gemeinte ist:

„Sie meinen also wohl, *dieses Stück Papier*, das hier ein ganz anderes als das obige ist; aber sie sprechen 'wirkliche *Dinge*, *äußere* oder *sinnliche Gegenstände*, *abso1ut einze1ne Wesen*' usf., d.h. sie sagen von ihnen nur das *Allgemeine*; daher, was das Unaussprechliche genannt wird, nichts anderes ist als das Unwahre, Unvernünftige, bloß Gemeinte.“

Hegel, Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister, Hamburg 1952 (im folgenden: Phän.), S. 88.

41) Adorno, ND, S. 24.

42) a.a.O., S. 147.

43) Die Genese eines Standpunkts ist zwar kein Argument innerhalb seiner Systematik, es mag aber doch nützlich sein, daran zu erinnern, daß Adorno diese Auffassung von der prinzipiellen Äußerlichkeit der Denkbestimmungen gegen die Objekte von seiner Neukantischen Ausbildung her vom Anfang seiner philosophischen Anstrengungen aus übernommen hatte. Zusammen mit Horkheimer promovierte und habilitierte (Adorno mit einer ersten Arbeit, die zurückgewiesen wurde) er bei Hans Cornelius. Dieser hatte in einem Kant-Kommentar zwar sehr treffend die Grenzbestimmung des Dings-an-sich kritisiert, dann aber die Frage, wie es angesichts der Einzelheit der Erfahrung zu Allgemeinheit und Notwendigkeit komme, mit der Induktion beantwortet, ein Verfahren, von dem Kant schon bemerkte, daß aus häufiger Gesetzlosigkeit keine Regel folge. Siehe dazu: Hans Cornelius, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Erlangen 1926, S. 14 und S. 23.

Da auf diese Weise das Außereinander von allgemeinen Gedanken und einzelnen Objekten nicht überwunden war, dachte Cornelius das Allgemeine getrennt vom Besonderen und griff dazu auf die Gestaltpsychologie zurück. Damit aber entsteht eben der Widerspruch, der bei Adorno aufgezeigt wurde.

Aufschlußreich für die Klärung der Wurzeln der kritischen Theorie sind besonders Max Horkheimers Arbeiten bei Cornelius: Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft, Diss. Univ. Frankfurt 1923; und: Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, Habilitationsschrift, Univ. Frankfurt 1925.

Siehe auch: Carlo Pettazzi, Ricerche sulla formazione del pensiero filosofico di Adorno, Diss. Universita Statale di Miliano 1973.

44) Hegel, Gesch. d. Phil. III, S. 520.

45) a.a.O., S. 519 f.

46) Adorno, ND, S. 13.

47) a.a.O., S. 24.

48) a.a.O., S. 147.

49) a.a.O., S. 154

50) a.a.O., S. 15.

51) a.a.O., S. 149.

52) a.a.O.

53) Adorno, ND, S. 15.

54) „Über jenes Resultat vom Erkennen kann noch die weitere Bemerkung angeschlossen werden, daß die Kantische Philosophie auf die Behandlung der Wissenschaften keinen Einfluß haben können. *Sie läßt die Kategorien und die Methode des gewöhnlichen Erkennens ganz unangefochten.* Wenn in wissenschaftlichen Schriften damaliger Zeit zuweilen der Anlauf mit Sätzen der Kantischen Philosophie genommen ist, so zeigt sich im Verfolge der Abhandlung selbst, daß jene Sätze nur ein überflüssiger Zierat waren und derselbe empirische Inhalt aufgetreten wäre, wenn jene etlichen Blätter weggelassen worden wären.“

Hegel, Enz. 1, § 60 Zusatz, S. 144 f.

55) Adorno, ND, S. 53.

56) Wie viele Arbeiten, die versuchen, Adornos Gedankengang weniger kritisch offenzulegen als „verständlich“ zu machen, operiert auch Thomas Mirbach mit dem ständigen Hin- und Herspringen von Erkenntnistheorie zu Gesellschaftstheorie und zurück. Damit hellt er die Analogieschlüsse aber eben nicht auf, sondern vervielfältigt sie. Bemerkenswert ist der Titel seiner Arbeit: „Kritik der Herrschaft“! Ohne einen kritischen Gedanken gegen Adorno damit formuliert haben zu wollen, hat er, so scheint es, tatsächlich mit dieser Formulierung einen vorläufigen Begriff von Adornos Denken gegeben. Kritik der Herrschaft ist sie gerade darin, daß keine Bestimmung darüber folgt, welche Herrschaft denn da, kritisiert wird. Adorno kritisiert die wirkliche, soziale Herrschaft als Unterabteilung der Herrschaft überhaupt, und darunter fällt vornehmlich die 'Herrschaft' des Gedankens bei der Erkenntnis und die des Zwecks beim Handeln. Über diese 'Herrschaft' ist das Subjekt bestimmt!

Thomas Mirbach, Kritik der Herrschaft, Zum Verhältnis von Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Methodenreflexion in der Gesellschaftstheorie Adornos.

Ff./M./New York 1979.

57) Adorno, ND, S. 28.

58) Diese Formulierung benutzt Marx zur Charakterisierung seines 'Kapital', das natürlich „empirische“ Wissenschaft ist und keine Konstruktion a priori.

Karl Marx, Das Kapital, Bd. 1, 14MW 23, S. 27.

59) Adorno, ND, S. 32.

60) a.a.O., S. 31.

61) a.a.O.

62) Die Gleichsetzung von Theorie und Praxis im Begriff des „Sich-Einverleibens“ tut beiden, der Theorie und der Praxis, gleichermaßen Unrecht. Es behauptet, daß das geistige Sich-zueigen-Machen dem Objekt etwas wegnähme, und daß das praktische Vernichten ihm Unrecht tue. Beides ist falsch. Siehe dazu näher Fußnote 81 dieses Kapitels.

63) Die Tradition der Metaphysikkritik in der Frankfurter Schule wurde hauptsächlich von Max Horkheimer mit seinem Aufsatz 'Materialismus und Metaphysik' (in: Kritische Theorie, (Hrsg.) Alfred Schmidt, Ff./M. 1968, Bd. 1) begründet.

„Die Metaphysik erhebt das Allerallgemeinste, etwa die Elemente, welche allen Menschen aller Zeiten, aller Orte, aller Gesellschaftsschichten, ja womöglich allem Dasein eigen sind, zum Konkreten'. Sie überbietet sich im Hervorbringen immer neuer Lehren, immer neuer Entwürfe, um dies Letzte, Ursprüngliche, Konkrete zu entdecken und auf es zu verweisen.“

a.a.O., S. 53.

Auch den Zweck dieser Universalien, den später Adorno im systematischen Denken selber zu entdecken meint, hat Horkheimer schon kritisch aufgedeckt. Allen Anstrengungen bisheriger Philosophie

„scheint es gemeinsam zu sein, dem menschlichen Einzelwesen den Blick in eine überpersonale Sphäre zu öffnen, die wesenhafter, sinnerfüllter, substanzieller als sein Dasein. Sie leisten dem von Hegel vorgezeichneten Begriff der Verklärung Genüge.“

ders., Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung; Öffentliche Antrittsvorlesung bei der Übernahme des Lehrstuhls für Sozialphilosophie und der Leitung des Instituts für Sozialforschung am 24. Januar 1931; in: Frankfurter Universitätsreden 1931, XXXVII.

64) Ein herrliches Beispiel dafür, wie gleichgültig die Richtung der Metaphysik für ihre Harmonie und Bescheidenheit stiftende Leistung ist, bietet Friedrich Tomberg, der sein Buch zur Kritik der 'Bürgerlichen Wissenschaft' mit folgendem religiösen Bekenntnis zur Materie beschließt, mit dem er beweist, daß die antimetaphysisch

gemeinte Metaphysik der Natur bzw. der Objektivität die Stelle des lieben Gottes ohne weiteres auszufüllen vermag:

„Vermöge der Wissenschaft ist der menschliche Geist in die Geheimnisse dieser (der materiellen, der Verf.) Realität tief eingedrungen. Bis zu den letzten Bausteinen glaubte er schon vorgedrungen zu sein, bis zu den Atomen, den für unteilbar erklärten, bis zu den Elementarteilchen, die sich nicht teilen, aber ineinander übergehen, im Resultat taten sich jedoch ganz neue Dimensionen auf, die auf eine unendliche, noch kaum zu ahnende Mannigfaltigkeit im Innern der Natur schließen lassen. Wenn so der Staub beschaffen ist, aus dem die Menschen - nach einem geheiligten Wort - geworden sind, und zu dem sie wieder werden sollen, so brauchen sie um ihrer Endlichkeit willen mit ihrem Schicksal nicht zu hadern. Die Materie, der die Individuen nach einer gewissen Zeit ihres Lebens wieder ganz anheimfallen, ist kein toter, plumper Stoff, sie ist vielmehr die Realität selbst, die als Ganzes in ihrer Unerschöpflichkeit einen absoluten Vorrang vor allen ihren einzelnen Momenten innehat.“ usf. ...

Friedrich Tomberg, Bürgerliche Wissenschaft; Begriff, Geschichte, Kritik, Ff./M. 1973, S. 178.

65) Matthias Tichy widmet eine ganze Arbeit dem „Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem“ bei Adorno. Allerdings versäumt er, ganz wie Adorno, die Subsumtion unter abstrakte Allgemeinheit als theoretischen Fehler zu entwickeln. Er nimmt das instrumentelle Denken als Ausdruck der Herrschaft in der Gesellschaft und macht sogar Adornos Übergang zur Kritik der Subjektivität mit: daß das Individuum Gesellschaft als sein Mittel begreift, soll auch schon praktisch das Herrschaftsmoment im Einzelwesen repräsentieren. Deutlicher als Adorno formuliert Tichy den Zirkel, der in dieser Gleichsetzung theoretischer und praktischer „abstrakter Allgemeinheit“ und der Ableitung beider auseinander liegt:

„Die Antwort, die die kritische Theorie auf die Frage nach dem Allgemeinen geben kann, wird darin bestehen, daß sie einen bestimmten Begriff des Allgemeinen zur Kritik stelle, nämlich den des abstrakt Allgemeinen, und im Aufweis seiner Unwahrheit einen anderen Begriff in den Blick zu bringen versucht. Dieser Aufweis geschieht durch eine immanente Kritik des Begriffs des abstrakt Allgemeinen, die jedoch einen Anstoß von außen, die Erfahrung von Unversöhntheit von Allgemeinem und Besonderem, braucht. Daher ist mit dieser Erfahrung zu beginnen und von ihr aus der Begriff des Allgemeinen, der dieser Erfahrung zugrunde liegt, anzugeben. Daraus wird wiederum die Erfahrung, von der ausgegangen wurde, als objektiv zu erweisen sein.“

Matthias Tichy, Theodor W. Adorno, Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in seiner Philosophie, Bonn 1977 (Diss. Univ. Freiburg/Br.)

66) Es muß darauf hingewiesen werden, daß sich solche Argumente - speziell das hier referierte - durchaus bei Adorno finden. In der Kritik der Ursprungsphilosophie ist er seiner eigenen Forderung nach immanenter Kritik am weitestgehenden gerecht geworden; allerdings zielt seine Kritik nicht auf die Fehler und ihre Beseitigung, sondern er verwendet immanente Argumente, um auf die Voraussetzungshaftigkeit dieser Philosophien zu verweisen und um ihre Ursprungsfragestellung zu radikalieren. Siehe dazu den Abschnitt zur „Metakritik der Erkenntnistheorie“.

67) Auch Adorno selbst macht da keine Ausnahme. Im Gegensatz zur „bürgerlichen Soziologie“ bewertet er die Abstraktion nur negativ: Auch ihm gilt die „Gesellschaft“ als System, in dem der Einzelne irgendeine Funktion für irgendein Ganzes hat, aber er verurteilt, „daß Gesellschaft auf jeden Einzelnen primär als Nichtidentisches, als 'Zwang' stößt.“

Adorno, Gesellschaft, in: Gesammelte Schriften, Bd. 8, Ff./M. 1972, S. 12.

Wenn Adorno auf die kapitalistische Ausbeutung zu sprechen kommt, dann nicht als das, was sie ist - Zweck der Produktionsweise, sondern, im Sinn der obigen Terminologie, als Prädikat der Abstraktion: der Klassenantagonismus als eine - widersprüchliche - Form der Herstellung von Einheit und Zusammenhang, kurz von System und Vergesellschaftung unter den Menschen.

Diese logische Form hat Marx bei Hegel nachgewiesen, wo die Wirklichkeit nicht das zu bestimmende Subjekt der theoretischen Sätze bildet, sondern Hegels Abstraktionen (Substantialität etc.), die selber nur Prädikate der Wirklichkeit sein können, zum Subjekt werden, das wirkliche Subjekt aber „zum Prädikat seines Prädikats“.

Siehe: Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW Bd.1, S. 215.

68) Diesen Gedanken ohne weitere Vertiefung oder in die Breite der möglichen Nützlichkeiten gehende Begründungen hat Niklas Luhmann zum Grundgedanken seiner Systemtheorie gemacht:

Gesellschaft ist die Reduktion von Komplexität! „Diese Reduktion der äußeren Weltkomplexität auf ein Format, das Erleben und Handeln ermöglicht, wird bei allen menschlichen Systembildungen durch Sinn gesteuert...“

Niklas Luhmann, Zweckbegriff und Systemrationalität, Ff./M. 1973, S. 176.

Luhmann denkt sich die vielen Handlungsmöglichkeiten, die es gäbe, wenn dem Menschen von der Gesellschaft nicht einiges ge- und verboten wäre. Da er sich den Menschen nun als bloß Reagierenden auf allerlei Zwänge vorstellt, wüßte sein Mensch, sobald er mehr dürfte, als er jetzt darf, gar nicht mehr, was er machen sollte. Er könnte sich nicht entscheiden, weil ihm die gewohnten Verbote abhandenkommen würden. So wird die Gesellschaft im nächsten Schritt des Gedankenexperiments wieder eingeführt und erscheint prompt als der deus ex machina: Sie verhindert die Abwesenheit von sich selber.

69) A. Woll, Allgemeine Volkswirtschaftslehre, Berlin, Ff./M. 1969, S. 44. Dieses Standardwerk beginnt die Besprechung dessen, was Geld inmitten der modernen Marktwirtschaft ist, folgendermaßen:

„Ein unmittelbarer Tausch, 'Gut gegen Gut', ein Naturaltausch, ist mit einigen Schwierigkeiten verbunden.“ - und so fort. Das Geld löst sie!

70) Siehe dazu: Karl Marx, Das Kapital, Bd. 1, MEW Bd. 23, S. 102 ff.

71) Eine der wenigen Kritiken des instrumentellen Denkens in den modernen Geisteswissenschaften liegt von Karl Held in Bezug auf die Linguistik vor. Er beginnt seine Untersuchung mit einer Charakterisierung des teleologischen Arguments, das die Natur seines Gegenstands in den Nutzen für Anderes, seinen Bezug auf oder seine Funktion in irgendwelchen Zusammenhängen verlegt.

„Daß sich die Linguistik mit Kommunikation befaßt, leuchtet noch jedem unmittelbar ein: das Stichwort 'Sprache' läßt uns stets 'Mitteilung' assoziieren. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob die Sprache, als bloßes Mittel der Kommunikation betrachtet, richtig erfaßt werden kann; ob nicht die Einsichten über die Sprache allem Raisonement über Kommunikation, in der sie als Mittel auftritt, vorauszusetzen sind. Man wird also mißtrauisch sein müssen gegenüber Theorien, die Sprache aus ihrer Verwendung als Mittel erklären wollen.“

Karl Held, Kommunikationsforschung - Wissenschaft oder Ideologie. Materialien zur Kritik einer neuen Wissenschaft, München 1973, S. 8.

72) Adorno, ND, S. 28 und 29.

73) Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O., S. 313.

74) Friedrich Engels, Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie, MEW Bd. 1, S. 515.

75) Hegel, Enz. 1, WW 8, § 205 mündl. Zusatz, S. 362.

76) Siehe dazu: „Denken ist ein Tun, Theorie eine Gestalt von Praxis.“ Adorno, Marginalien zu Theorie und Praxis, in: Stichworte, Kritische Modelle 2, Ff./M. 1969, S. 171.

77) Christel Beier spricht von „vagen Analogien“, mit denen gesellschaftstheoretische Aussagen dazu hergenommen werden, um erkenntnistheoretische Grundsätze bezüglich „bürgerlicher Reflexionsformen“ zu belegen.

Christel Beier, Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos, Ff./M. 1977, S. 45. Sie weist auch auf den Zirkel hin, der bei Adorno besteht, wenn er seine erkenntnis- und ideologiekritischen Aussagen mit gesellschaftstheoretischen beweisen will; diese aber ihrerseits durch die Anwendung der Methoden, die erst aus der Erkenntnistheorie gewonnen werden, erhält. (a.a.O., S. 44 f.)

Von diesem Urteil aus kommt Beier zu dem auch hier vertretenen Schluß, daß Reflexionen auf die Erkenntnis und ihre Formen lediglich erklärenden, keinesfalls aber für die empirische Wissenschaft einen „begründungstheoretischen Status“ haben dürfen, weil sonst der Zirkel unvermeidlich ist. (a.a.O., S. 65)

78) Adorno, Zur Logik der Sozialwissenschaften; in: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied/Berlin 1969, S. 129.

79) Adorno, ND, S. 189.

80) a.a.O. , S. 190.

81) Zu der Behauptung Adornos, das Denken und Handeln tue den Objekten Gewalt an, sei schon an dieser Stelle folgendes angemerkt. Im Denken kann keinem Objekt, was es auch sei, irgend Gewalt getan werden. Metaphorisch mag zur Bezeichnung falscher Schlüsse schon einmal gesagt werden, das sei ein 'gewaltsamer' Schluß, aber das darf nicht buchstäblich verstanden werden. Das Denken, sei es richtig oder falsch, ist ein rein theoretischer Bezug auf die Sache, die davon überhaupt nicht berührt wird. Erkannt zu werden tut keinem Objekt weh - und sei es der Mensch. Auch falsche Erkenntnis ist keine Vergewaltigung des Objekts, denn sie resultiert lediglich im Nichtwissen der Bestimmungen der Sache. Praktisch folgt daraus nicht Herrschaft über das Objekt, sondern das Gegenteil; seiner unerkannten Eigengesetzlichkeit muß sich das unwissende Subjekt unterwerfen. Nur richtige Erkenntnis führt zur praktischen Herrschaft über die Sache. Aber auch hier ist die Rede von der Gewalt, die der beherrschten Sache angetan würde, irreführend. Zur Gewalt gehört nämlich immer ein Wille, der gebrochen wird; ein Stück Eisen zum Amboß und nicht zum Huf zu machen, tut ihm nichts an, denn diese Formen sind ihm, das keinen eigenen Zweck verfolgt, gleichermaßen gleichgültig. Gewalt hat nur Sinn im Verkehr mit Menschen. Die im Umkreis der Frankfurter Philosophie in der Studentenbewegung aufgekommene Formulierung der „Gewalt gegen Sachen“ ist ein Widerspruch in sich - und bekommt nur durch das Recht auf Eigentum, dadurch, daß bestimmte Menschen „ihren Willen ausschließend in diese Sachen legen“, einen rationalen Sinn.

82) Dies ist eine andere Ausdrucksform des Widerspruchs bei Adorno, der das Denken einmal als objektiv und einmal als Ideologie nimmt. Einerseits „scheint“ in den „Formalisten der Wissenschaft“ die Praxis „blaß wider“, andererseits macht sich Adorno - und zwar zurecht - über die Widerspiegelungstheorie der Leninschüler lustig:

„Der Gedanke ist kein Abbild der Sache - dazu macht ihn einzig materialistische Mythologie epikurischen Stils, die erfindet, die Materie sende Bildchen aus -, sondern geht auf die Sache selbst.“ „Erkenntnis besitzt nicht, wie die Staatspolizei, ein Album ihrer Gegenstände.“

ND, S. 203, 204.

83) siehe: Hegel, Gesch. d. Phil., Bd. III, a.a.O. S. 483. Abstraktionen lassen sich sehr wohl gegen bestimmte Gegenstände und Subjekte geltend machen, man denke nur an Beispiele, wo Menschen einer Funktion unterworfen werden (Soldaten, Schichtarbeiter etc.) Freilich kann man nicht die Wirklichkeit in einem universellen Sinn zur Abstraktion machen - einen universellen Sinn aber setzte jede Erkenntnistheorie voraus, weil diese ja Aussagen über das Verhältnis des Denkens zum Objekt noch vor jeder besonderen Bestimmung des einen oder anderen Objekts macht.

84) Adorno, ND, S. 147.

85) a.a.O., S. 32.

86) a.a.O., S. 178

87) ders., Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Ff./M. 1972 (im folgenden: Metakritik), S. 50.

88) ders., ND, S. 355.

89) a.a.O., S. 55.

90) Siehe: Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. Hoffmeister, Hamburg 1955 (im folgenden RPH), S. 14. Mit dem Widerspruch gegen diesen Satz konfrontiert, gab Hegel in der Einleitung zur Enzyklopädie der Wissenschaften eine Erläuterung der mißverstandenen Bestimmung der Wirklichkeit:

„- das Zufällige ist eine Existenz, die keinen größeren Wert als die eines Möglichen hat, die so gut nicht sein kann, als sie ist. Wenn ich aber von Wirklichkeit gesprochen habe, so wäre von selbst daran zu denken, in welchem Sinne ich diesen Ausdruck gebrauche, da ich in einer ausführlichen Logik auch die Wirklichkeit abgehandelt und sie nicht nur sogleich von dem Zufälligen, was doch auch Existenz hat, sondern näher von Dasein, Existenz und anderen Bestimmungen genau unterschieden habe.“

ders., Enz. 1, § 6 Zusatz, S. 48.

In der 'kleinen Logik' dazu: „Die entwickelte Wirklichkeit ist die Notwendigkeit.“

a.a.O., § 147, S. 288.

Mit dieser Bestimmung hat Hegel die Beurteilung existierender Verhältnisse aus der Zufälligkeit des frommen Wünschens und des „bloßen Sollens“, auf das die Welt ja bekanntlich nicht gewartet hat, herausgehoben. Er hat der Vernünftigkeit der Dinge - ein an und für sich irreführender Ausdruck für das positive *praktische Urteil* - ein Maß genannt, nämlich die Notwendigkeit einer Sache. Etwas, das notwendig ist, ist von vornherein jeder Kritik enthoben.

Was die Naturwissenschaft anbelangt, so vermag sie zwar nie die Notwendigkeit der Naturgesetze nachzuweisen - das will sie auch gar nicht; sie ist nämlich Naturwissenschaft und nicht Philosophie -, aber sie weist die Naturerscheinung als notwendig aus Gesetzen nach, und zurecht kommt niemand auf die Idee, eine Naturkritik vorzutragen. Das wäre absurd.

So kommt das Kriterium eigentlich erst so recht in gesellschaftlichen Angelegenheiten zur Geltung; und gerade hier hat es sein Recht: Marx hatte an Ricardo gelobt, daß er die bürgerliche Produktionsweise als die notwendige Organisationsform des Fortschritts der Produktivkräfte darzustellen versuchte, und ihm diese Behauptung bestritten. Nimmt man Hegels Bestimmung der Notwendigkeit ernst, dann ist sie überhaupt höchst restriktiv:

Nur diejenigen Existenzen sind notwendig und damit „vernünftig“, die „an und für sich sind“, d.h. die einen selbstbewußten Zweck verfolgen. Existenzen dagegen, die nicht an und für sich sind, müßten nicht so sein, wie sie nun einmal sind, und haben weder die Strebung noch die Macht, ihre zufällige Beschaffenheit gegen irgendwelche verändernde Anstöße von außen festzuhalten. Wendete man allein diese

Bestimmung auf die bürgerliche Gesellschaft an, so charakterisierte diese sich als 'zufällige Existenz'; und zwar deswegen, weil sie keine selbstbewußte Zweckmäßigkeit verkörpert, sondern ihren objektiven Zweck jenseits des Willens der wirklichen Subjekte und durch diese hindurch verwirklicht. Engels bemerkte dazu:

„Und doch liegt auf der Hand, daß dies Gesetz (des Gleichgewichts am Markt) ein reines Naturgesetz, kein Gesetz des Geistes ist. Ein Gesetz, das die Revolution erzeugt ... Es ist eben ein Naturgesetz, das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht.“

Friedrich Engels, Umriss einer Kritik der Nationalökonomie, MEW Bd. 1, S. 514.

Aber auch Hegel selbst vertritt diese Auffassung letztlich, wenn er in der Weltgeschichte immer wieder ein Walten der „List der Vernunft“ entdeckt. Damit sagt er nämlich selbst, daß „die Vernunft“ das Subjekt einer historischen Bewegung ist, von der die wirklichen Subjekte den Zweck weder wissen noch wollen.

Mehr aber noch: Existenzen, die einen Widerspruch, praktisch einen Antagonismus inkorporiert haben, sind nach Hegel nicht nur nicht wirklich, sondern noch nicht einmal möglich! Praktisch heißt das, sie können aus sich heraus nicht bestehen.

Dagegen muß freilich schon gesagt werden, daß derlei Verhältnisse, mögen sie auch nicht aus sich heraus Bestand haben, durch die äußerliche Stütze der Macht gewissermaßen schon eine „Art“ Wirklichkeit - und zwar eine ganz schön dauerhafte - erhalten haben.

Schließlich braucht nicht weiter erwähnt zu werden, daß die Richtigkeit von Hegels Kriterium praktischer „Vernünftigkeit“ daran nicht Schaden nimmt, daß er in der Rechtsphilosophie, der er die Bemerkung über die Identität von Vernunft und Wirklichkeit vorausschickte, die bürgerliche Gesellschaft mit falschen Argumenten für notwendig erklärte. Man denke nur an die Ableitung des Privateigentums aus dem Willen oder an die des Monarchen aus der Einzelheit des Staates.

Zur Kritik dieser Ableitungen siehe: Marx, Das Kapital, Bd. III, MEW 25, S. 628 f. Fußnote; sowie ders.: Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW 1, S. 225 und passim.

91) Meine Darstellung der Verhältnisse der Leistungen der Theorie und der davon unterschiedenen praktischen Beurteilung dürfte vom Standpunkt Adornos wie auch der Tradition der Frankfurter Positivismuskritik als positivistisch erscheinen; ganz so wie auch meine Einwände gegen die Erkenntnistheorie.

„Gerade der Anspruch der Frische und theoretischen Unvoreingenommenheit, das Feldgeschrei 'Zu den Sachen', stammt von einer erkenntnistheoretischen Norm her: der positivistischen, die Denken aufs gleichsam technische Verfahren der Abkürzung einschränkt und die Substanz der Erkenntnis einzig dem zuschreibt, was ohne die Zutat des Denkens da sein soll.“

Adorno, Metakritik, S. 131.

Adorno setzt sich hier explizit gegen theoretische Objektivität und tut damit zugleich

dem Positivismus zu große Ehre an, daß er ihm diese zubilligt. Zugleich gibt er zu erkennen, daß ihm das Positivistische am Positivismus durchaus unbekannt ist. Dies besteht nämlich weder in einer vom Positivismus gar nicht erfüllten wissenschaftlichen Objektivität, noch darin, daß er die praktische Bewertung der Resultate der Forschung auch dem praktischen Interesse überließe, sondern darin, daß er keine Theorie *als Urteil über die Wirklichkeit* zu nehmen bereit ist, sondern alle Theorien als bloße Meinungen behandelt, die, statt objektiv zu sein, sich den Interessen der besonderen Forscher verdanken und somit eines nie leisten dürfen: eine Kritik dessen, was es gibt. *Darin besteht „positives Denken“.*

92) Adorno nimmt auch umgekehrt jede Theorie, die praktisch verwerfliche Zwecke einer Sache ans Licht bringt, als nicht einfach objektive Erforschung der Sache, sondern als Ausdruck, nicht einer legitimatorischen, sondern einer kritischen *Haltung*. Diese Herabsetzung einer Theorie, die objektiv und unabhängig von der Haltung Kritikwürdiges analysiert, ist in Frankfurt Tradition. Horkheimer hatte schon 1933 Marx' Kapital als Ausdruck eines Interesses an einer „einheitlichen Epoche“ gedeutet:

„Die Konzeption des Prozesses zwischen Gesellschaft und Natur, die hier schon mitspielt, die Idee einer einheitlichen Epoche der Gesellschaft, ihrer Selbsterhaltung usf. entspringen bereits einer gründlichen vom Interesse an der Zukunft geleiteten Analyse des geschichtlichen Verlaufs.“

Max Horkheimer, Traditionelle und Kritische Theorie, in: Alfred Schmidt (Hrsg.), Kritische Theorie, Bd. 2, S. 174. Bei Marx, auf dessen Einverständnis Horkheimer sich hier beruft, hätte er nur Ablehnung geerntet. Dieser hatte nämlich immer wieder betont, daß sich seine politische Parteinahme für das Proletariat seiner Einsicht in die Gesellschaft verdanke, nicht umgekehrt die Gesellschaftstheorie seiner Liebe zur arbeitenden Klasse. Im „Nachwort zur zweiten Auflage“ vom „Kapital“ Bd. 1 gibt er an, daß der Nutzen seiner Theorie für die Arbeiterklasse sich der Einsicht in die kapitalistische Gesellschaft und den „historischen Beruf“ des Proletariats verdanke, nicht aber der „historische Beruf“ dem frommen Wunsch, etwas für die Armen zu tun.

„Soweit solche Kritik überhaupt eine Klasse vertritt, kann sie nur die Klasse vertreten, deren geschichtlicher Beruf die Umwälzung der kapitalistischen Produktionsweise und schließlich die Abschaffung aller Klassen ist.“

Marx, Das Kapital, Bd. 1, MEW 23, S. 22.

Die deutlichste Ablehnung für diese Art moralischen Lobs hätte sich der Standpunkt der Frankfurter Philosophie von Engels geholt, der in einem Brief an Lafargue klarstellte, daß man Marx nicht richtig verstanden hatte, wenn man meinte, ihn wegen seiner hohen Einstellung loben zu müssen.

„Marx würde gegen das politische Ideal protestieren, das Sie ihm unterstellen. Wenn schon von einem Mann der Wissenschaft, der ökonomischen Wissenschaft, die Rede ist, so darf man keine Ideale haben, man erarbeitet wissenschaftliche Ergebnisse, und wenn man darüber hinaus noch ein Mann der Partei ist, so kämpft man dafür, sie in die Praxis umzusetzen. Wenn man aber ein Ideal hat, kann man kein Mann der Wissenschaft sein, denn man hat eine vorgefaßte Meinung.“

Engels, Brief an Lafargue, in: MEW 36, S. 198.

93) Der eher kantianisch argumentierende Wulff Rehfus merkt von dieser Position aus viele immanente Unstimmigkeiten bei Adorno. Er weist richtig darauf hin, daß die Gleichsetzung von Erkenntnis und Legitimation falsch ist und konsequent zum Ende der Theorie führen muß.

„Adorno geht noch einen Schritt weiter. Diese begriffliche Subsumtion habe ihre Auswirkung auf die gesellschaftliche Wirklichkeit. Was im Begriff als identisch behauptet würde, könne in der Wirklichkeit nicht mehr als Widersprüchliches anerkannt werden. Denn der Begriff behaupte ja die Identität. Die im Begriff vollzogene Identität verhalte sich affirmativ gegen die Wirklichkeit. Dies ist Adornos Angriff auf den Idealismus: Synthesis wird mit Identität gleichgesetzt und Identität des Denkens mit Affirmation der gesellschaftlichen Wirklichkeit.“

Wulff Rehfus, Die Rekonstruktion der Wahrheit aus der Ästhetik, Diss. an der Phil. Fak. der Univ. Köln 1976, S. 24.

Adorno meine, die Vermeidung dieser Hypostasierung der Begriffe zu Rechtfertigungen „nur darin erblicken zu können, daß das Denken seine Einheitsstiftung des Nichtidentischen aufgibt und sich der chaotischen Disparatheit der Mannigfaltigkeit der Anschauung anpaßt. Damit aber ist Erkenntnis überhaupt nicht mehr möglich. Adorno jedoch meint, nur so der Affirmation entgehen zu können.“ a.a.O., S. 40.

94) Adorno, ND, S. 160.

95) Adorno, Philosophie und Lehrer, in: Eingriffe. Neun kritische Modelle, Ff./M. 1963, S. 40.

96) Dieses universelle A priori der Kritik ist von vielen, auch „konservativen“ Autoren als die Fortsetzung der „Philosophie des Ersten“, die Adorno gerade einer Kritik unterziehen wollte, erkannt worden. Manfred Riedel sieht hier eine negative Ontologie, ebenso Günter Rohrmoser, Karl-Heinrich Birzele die Fortführung des Mythos, den die Aufklärung überwinden wollte.

Manfred Riedel schreibt in einer Rezension von Herbert Marcuses „Der eindimensionale Mensch“:

„Die Rede von der Eindimensionalität des Menschen hat einen a priori kritischen Sinn - sie schließt die Anerkennung einer alternativen Dimension ein. Allerdings beginnt hier auch die Problematik von Marcuses soziologischer Analyse. Selbst wenn man mit ihren kritischen Tendenzen weitgehend übereinstimmt, wird man zugeben müssen, daß diese Anerkennung nicht aus ihnen selber folgt, sondern im Grunde ontologisch motiviert ist. Anstatt die gesellschaftliche Realität in ihre Bestandteile aufzulösen, wirft diese Kritische Theorie ihr den Schleier einer negativen Identität über, der die Kritik an das Bestehende bannt, über das sie sich beständig hinaus wähnt.“

Manfred Riedel, Der Denker Herbert Marcuse, Teil II. Die Philosophie der Weigerung, in: Merkur, Köln 1967, Jahrgang XXI, Heft 236, Seite 1084.

Rohrmoser erinnert daran, daß einer Theorie totaler Negativität der Bezugspunkt fehlt, die Negativität daher reine Setzung ist.

„... eine Theorie totaler Negativität kann auch nicht die Vernunft als Grund ihrer eigenen Ermöglichung für sich in Anspruch nehmen. Denn die Vernunft selber unterliegt ja dem Bann, den es zu brechen gilt. Also kann die Vernunft nicht das sein, was den Bann zu brechen vermag... Die Theorie der negativen Dialektik verdankt sich sogar der Destruktion der Vernunft.“

Günter Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg i.Br. 1970, S. 24.

Siehe auch: Karl-Heinrich Birzele, *Mythos und Aufklärung, Adornos Philosophie, gelesen als Mythos - Versuch einer kritischen Rekonstruktion*, Diss. an dem Phil. FB III der Univ. Würzburg 1977; zu diesem Thema besonders die Seiten 147-156.

Diese Kritiken treffen Adorno, auch wenn man den schon in der Einleitung erwähnten Verdacht nicht loswird, daß sich diese Autoren an der ontologischen, mythischen, a priori-Kritik vor allem deshalb stoßen, weil sie radikale Kritik - und nicht so sehr, weil sie so gar keine Kritik - ist: „Mit diesem Begriff gesteht die Kritische Theorie ihre Unfähigkeit ein, die befreienden Tendenzen *innerhalb* der bestehenden Gesellschaft aufzuweisen.“ (Riedel, a.a.O., S. 1086); „Den Horizont einer Vermittlung sieht die Adornosche Theorie also verstellt.“ (Rohrmoser, a.a.O., S. 29).

Diese Sätze lesen sich fast wie der Aufruf: Irgend etwas mußt du auch einmal gut finden! Es geht aber gar nicht um das *Recht zur Kritik*, das man sich dadurch erwerben könnte, daß man für irgend etwas, das es schon gibt, Partei ergreift, sondern um die Kraft der Kritik, die im bestimmten Argument liegt. Eine universelle Kritik dagegen ist die Haltung eines Denkens, das nur *sich* von allen fernhält und damit in nichts mehr eindringt.

97) Adorno, Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie, gehalten im Wintersemester 1957/58, Junius-Drucke, Ff./M., S. 9 (im folgenden: ErkTh).

98) a.a.O., S. 8

99) a.a.O., S. 177.

100) Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 1, Ff./M. 1973 (im folgenden: PhilTerm), S. 89.

101) ders., ErkTh, S. 188.

102) ders., PhilTerm, S. 89.

103) Adorno wendet Hegels Argument von den Grenzen, über die man schon hinaus sein müsse, wenn man sie als Schranke, als Hindernis wisse, in der schon von Habermas hier referierten Manier. Er nimmt es nicht als immanente Kritik der Grenzziehung, sondern sucht Voraussetzungen:

„Im Sinn der kritischen Erwägung, die ich soeben durchgeführt habe, liegt es, daß Sie eigentlich bereits auf dem Standpunkt jener unendlichen, also über die

Endlichkeit der Beziehung auf ein Objekt hinausgehenden Vernunft stehen müssen, wenn Sie so etwas wie die Grenzbestimmung der Vernunft eigentlich geben wollen. Diese Annahme (!) ist es dann, die Hegel dazu...“

ErkTh, S. 210.

104) a.a.O., S. 177/178.

105) a.a.O., S. 180/181 f.

Es fällt auf, daß Adorno hier über die Leere und Tautologie der Erkenntnistheorie - zurecht - spricht, dies aber in eben der Weise, in der er materiale Wissenschaft, „den Begriff“ etc. auch kritisiert. Dies verweist darauf, daß Adorno materiale Wissenschaft von vornherein als Erkenntnistheorie, bzw. als das letzte Glied der *Ab1eitung* der Erkenntnis aus dem Subjekt auffaßt und zwischen der materialen Theorie und der Metatheorie nicht unterscheidet. Er meint wirklich, daß die Geltung eines inhaltlichen Satzes von der erkenntnistheoretischen Metareflexion jenseits aller praktizierten Wissenschaft abhinge. Siehe dazu den Abschnitt 'Zusammenfassung' dieses Kapitels.

106) Adorno, ErkTh, S. 212.

107) Wulff Rehfus bemerkt von seinem kantianischen Standpunkt aus, daß die Auflösung der Einheit des Ich die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis untergräbt:

„Damit aber ein Individuum seinen eigenen Zerfall als Erkenntnis für sich realisieren kann, muß notwendig das vorausgesetzt werden, was in diesem Prozeß zerstört wird: eine Subjektivität, die sich kontinuierlich durchhält. Um die Erkenntnis des Zerfalls machen zu können, darf eben genau dieser Zerfall nicht statt haben... Dennoch gibt Adorno vor, ohne es ausweisen zu können, daß das zerfallende Subjekt die Erfahrung seiner eigenen Zerstörung machen könne.“

Wulff Rehfus, a.a.O., S. 28.

108) Adorno, Metakritik, S. 13S.

109) Daß Adornos Denken durchaus unter die Logik der Skepsis fällt, die Hegel im 'unglücklichen Bewußtsein' in der Phänomenologie des Geistes dargestellt hatte, betont auch Wulff Rehfus, a.a.O., S. 64-68; s. a. Hans Heinz Holz, Mephistophelische Philosophie, in: W.F. Schoeller, Die neue Linke nach Adorno, München 1969, S. 188.

110) Die rationelle Behandlung des 'Konstitutionsproblems', in der dessen Beantwortung nicht erst die Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft zu stiften hätte, die also wissenschaftlich zu untersuchen hätte, wie etwas Gegenstand für mein Bewußtsein wird, gehört in die „rationelle Psychologie“, die Hegel im 'subjektiven Geist' abgehandelt hatte. Hier wäre der Gang über Empfindung, Wahrnehmung, Anschauung, Erfahrung bis zum Denken über den Mangel der jeweiligen Stufen zu entwickeln.

111) Adorno, Metakritik, S. 14/15 f.

112) „Das Erste muß der Ursprungsphilosophie immer abstrakter werden; je abstrakter es aber wird, desto weniger erklärt es mehr, desto weniger taugt es zur Begründung. Bei vollkommener Konsequenz nähert das Erste unmittelbar dem analytischen Urteil sich an, in das es die Welt verwandeln will, der Tautologie, und sagt am Ende überhaupt nichts mehr.“

a.a.O., S. 22.

113) a.a.O., S. 134.

114) entfällt.

115) Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, a.a.O., S. 59.

II. Kapitel

Negative Dialektik: Adornos Verhältnis zu Hegel

Die Beziehung auf Kant stellt im Denken Adornos das negative Moment dar, die Seite der Kritik des üblichen naiven, positivistischen oder metaphysischen Denkens. Die festgehaltene inhaltliche und formelle Differenz von Sache und ihrem Begriff wendet Adorno gegen alle Theoretiker, die, wie auch immer, meinen, „die Sache ganz zu haben“ - auch gegen Hegel. Trotzdem, und gerade weil er diese Auffassung immerzu an Hegel „sich abarbeiten“ läßt, kann gesagt werden, daß sich im Verhältnis zu Hegel die Methode der 'Negativen Dialektik' positiv definiert.

Adorno bestimmt jedes Moment seines Verfahrens in Bezug auf Hegel, er beansprucht, dem Gedanken der Dialektik treuer zu sein als dieser und somit das Kritische und Wahre im Denken Hegels und gegen ihn gerettet zu haben. Nun hat Dialektik im Reich der modernen Wissenschaft einen ausgesprochen schlechten Klang - vielleicht nicht zu unrecht. Daß Adorno sich zur Dialektik bekennt, hat ihm, wie schon oben erwähnt, die härtesten Vorwürfe eingetragen, die von seiner Seite dann postwendend mit dem Verdikt beantwortet wurden, der Kritiker könne und wolle eben nicht dialektisch denken. 1) Der Begriff der Dialektik hat die Diskussion im 'Positivismusstreit' so verhärtet und zu einem Streit um Worte gemacht, daß man gar nicht sah, wie wenig unvereinbar die Positionen auch damals schon waren. 2) Dialektik ist - und zwar nicht nur durch eine etwaige Unbeweglichkeit der damaligen Schulhäupter - zu einer Glaubensfrage geworden. Es soll hier gezeigt werden, daß dieser Umstand in der Verfassung dessen liegt, was nach Hegel Dialektik geheißen wurde, und wie sich dieses methodische Ideal zu Hegels eigenen Argumenten verhält, bzw. inwieweit Hegel selbst schuld an den gängigen Auffassungen von Dialektik geworden ist.

Wenn „Dialektik“ heute in der wissenschaftlichen Diskussion ins Feld geführt wird, so geschieht dies mit Berufung einerseits auf Engels, auf Lenin und ihre Schüler, und andererseits vornehmlich auf die Frankfurter Philosophie. Hatten die Ersteren ihr philosophisches Bedürfnis nach einer „marxistisch“ gesehenen Einheit der Welt durch die Entdeckung einer Anti-Geist-*Metaphysik* befriedigt, die Materie zum Innersten der Welt gemacht und als ihre Haupteigenschaft die dialektische Bewegung genannt, mit der sie nun jeden Zustand der Welt als irgendeinen Punkt in der dialektischen Bewegung des Fortschritts interpretieren können, so leisteten die Frankfurter - soviel sei noch vor der besonderen Untersuchung gesagt - allein durch ihre Wirkung auf das Geistesleben einen Beitrag zur *Soziologisierung* des Denkens. Daß alles „vermittelt“ sei, in gesellschaftlichen Zusammenhang stehe, „nicht für sich betrachtet werden dürfe“, wird heute so sehr für eine Einsicht in die Natur irgendeiner Sache gehalten, daß man sicher sein darf, daß die Berufung auf die Dialektik, nach der sich die Begriffe und historischen Entwicklungen verhielten, nichts anderes ist als ein gelehrter Ausdruck dafür, daß die Bestimmtheit einer Sache oder ihrer Beziehung zu anderem nicht gewußt wird. 3)

Dieses Kapitel soll folgende Fragen erörtern: 1. Was ist rationell an Hegels Dialektik, in welcher Hinsicht ist von ihm zu lernen? 2. Worin besteht sein Fehler, mit dem er der späteren, weit unter seinem „Niveau“ stehenden Verwendung seiner Dialektik Vorschub leistet? 3. Worin besteht die gang und gäbe Hegelrezeption der Gegenwart? Und 4. Wie führt Adorno in seinem philosophischen Denken die

Auseinandersetzung mit Hegel? Welche Bedeutung haben bei ihm die Kategorien von Negation, Widerspruch, System und Beziehung zu anderem? Im Anschluß daran soll versucht werden, eine allgemeine Charakterisierung der philosophischen „Methode“ Adornos zu geben, durch die auch seine Besprechung wirklicher Gegenstände geprägt ist.

Der Darstellung Hegels im folgenden wird verhältnismäßig großer Platz gewidmet, und zwar nicht ohne Grund. Die sachliche und förmliche Berufung auf Hegel durchzieht die Frankfurter Philosophie nämlich in all ihren wesentlichen Positionen.

1. Das „Rationelle“ an Hegels Dialektik

Daß an Hegels Dialektik „etwas dran“ ist, daß man von ihm durchaus noch etwas lernen kann, ist Gemeingut in der Philosophie des 20. Jahrhunderts und der Grund dafür, daß man ihn nicht mehr wie einen „toten Hund“ behandelt. Was man aber von ihm zu lernen habe, darüber herrscht vollkommene Unklarheit, und zwar auch bei denen, die den Verweis auf Hegels Dialektik ihrer Marxlektüre verdanken, also der Beschäftigung mit dem Mann, von dem Theunissen meint, er sei vielleicht der einzige im 19. Jahrhundert, der die Hegelsche Logik verstanden habe. 4) Von Marx weiß man, daß er selbst mit der „Methode der Hegelschen Dialektik“ „kokettierte“, 5) ja daß er ihr vieles verdankte:

„In der Methode des Bearbeitens hat es mir großen Dienst geleistet, daß ich by mere accident ... Hegels Logik wieder durchgeblättert hatte. Wenn je wieder Zeit für solche Arbeiten kommt, hätte ich große Lust, in zwei oder drei Druckbogen das Rationelle an der Methode, die Hegel entdeckt, aber zugleich mystifiziert hat, dem gemeinen Menschenverstand zugänglich zu machen.“ 6)

Für Marx ist die Zeit nicht mehr gekommen, und so blieb es nicht nur dabei, daß das Rationelle und das Mystische der Dialektik ungeschieden überliefert sind, sondern man gewöhnte sich, vielleicht sogar in Anlehnung an das Marx-Zitat, daran, Hegels Dialektik für *eine* Methode, Theorie zu treiben, zu nehmen, deren man sich bedienen könne oder auch nicht. Hegel aber hatte immer wieder darauf insistiert, daß die Dialektik *die* Methode des Denkens sei, nicht irgendeine. Diese Differenz soll zunächst näher bestimmt werden.

Nach den Empfehlungen der Wissenschaftstheorie und auch in der Praxis der Geisteswissenschaften werden Methoden konstruiert, 7) hermeneutisch vorgreifend der Sache „entsprechend“ gewählt 8) oder einfach frei erfunden 9), um dem Denken einen Leitfaden bei der Erforschung seiner Gegenstände oder eines bestimmten Gegenstandes zu geben. Die Objektivität dieses Denkens ist damit schon vor aller besonderen Ausgestaltung der Methode ad acta gelegt, denn das Denken bekommt damit eine nicht von ihm selbst stammende Richtschnur, die als sachfremde ja kaum den richtigen Gang dessen sicherstellen kann, was ihr fremd ist. Soll die Angemessenheit der Methode an die Sache irgend noch nachgewiesen werden, so verwickelt sich dieser Versuch notwendigerweise in Widersprüche: entweder man verweist auf die „Fruchtbarkeit“ der Methode, auf ihre Resultate, mit denen man zufrieden ist, dann hat man sich freilich eines Zirkels schuldig gemacht; denn ob man Grund zur Zufriedenheit hat, ob die gefällten Urteile auch die Sache treffen, ist keineswegs eine Frage einer subjektiv gewählten Methode, die natürlich immer das herausbringt, was man vorher als formales Erkenntnisinteresse in sie hineingepackt

hat. Wer andererseits die Notwendigkeit, die Angemessenheit der Methode zu prüfen, anerkennt, wird nie zu ihrer Anwendung kommen, denn ohne eine Kenntnis der Natur der zu untersuchenden Sache wird sich die angemessene Methode nicht bestimmen lassen; hat man diese Kenntnis aber einmal, dann wird die Bestimmung der Methode, die dazu führt, nicht mehr nötig sein.

Präskriptive oder normative Erstellung von Methoden für die Wissenschaft ist also von vornherein ein Bekenntnis zur instrumentellen, nicht objektiven Theorie. Die Methode des Denkens kann offenbar weder vor der Erforschung von Gegenständen „freihändig“ erstellt werden, noch nützlich sein für dieselbe. Das Gegenteil behauptet Hegel demnach richtigerweise von seiner 'Logik': die Methode des Denkens ist der Gang der Gedanken selbst, und damit - in der Logik - der Gegenstand der Logik.

„Die Exposition dessen aber, was allein die wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaft sein kann, fällt in die Abhandlung der Logik selbst; denn die Methode ist das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts.“ 9a)

Die „Wissenschaft der Logik“ entwirft sich das Denken nicht und tut nicht so, als ob es erst noch erfunden werden müßte, sondern untersucht das *stattgehabte* Denken und hebt an ihm die allgemeinen Momente, seine Gesetze heraus. Im Gegensatz zu Kant, der das Denken *vor* seiner Anwendung, also vor seiner Wirklichkeit untersuchen will, legt Hegel Wert darauf, daß die Untersuchung der Kategorien des Denkens selber Denken ist, sie also ihre eigene Selbstuntersuchung betreiben:

„Die Denkformen müssen an und für sich betrachtet werden; sie sind der Gegenstand und die Tätigkeit des Gegenstands selbst; sie selbst untersuchen sich, müssen an ihnen selbst sich ihre Grenze bestimmen und ihren Mangel aufzeigen. Die ist dann diejenige Tätigkeit des Denkens, welche demnächst als *Dialektik* in besondere Betrachtung gezogen wird und von welcher hier nur vorläufig zu bemerken ist, daß dieselbe nicht als von außen an die Denkbestimmungen gebracht wird, sondern vielmehr als derselben innewohnend zu betrachten ist.“ 10)

Bei dieser Untersuchung macht sich das Denken zum Gegenstand von sich; wie sich jede Wissenschaft einen ihr *vorausgesetzten* Gegenstand wählt, so auch die Wissenschaft vom Denken. Sie schafft sich ihr Objekt nicht, sondern findet es in der Wirklichkeit der Wissenschaften schon vor.

„Vors erste aber ist es schon ungeschickt zu sagen, daß die Logik von allem *Inhalte* abstrahiere, daß sie nur die Regeln des Denkens lehre, ohne auf das Gedachte sich einzulassen und auf dessen Beschaffenheit Rücksicht nehmen zu können. Denn da das Denken und die Regeln des Denkens ihr Gegenstand sein sollen, so hat sie ja unmittelbar daran ihren eigentümlichen Inhalt; sie hat daran auch jenes zweite Bestandteil der Erkenntnis, eine Materie, um deren Beschaffenheit sie sich bekümmert. „ 11)

Deshalb ist sie auch keine Anweisung für das Denken, sie ist vom Standpunkt der Wissenschaften aus sogar unnützlich, weil sie ihnen erst hinterherkommt und zu ihrem Erfolg nichts mehr beitragen kann. Hegel ist sich dessen vollkommen bewußt, wenn er Aristoteles dafür kritisiert, die logische Wissenschaft unter die Mittel, die nützlichen

Wissenschaften und Verhaltensweisen gerechnet zu haben. 12) Der Mensch braucht für seine praktische und theoretische Arbeit die Wissenschaft der Logik nicht, denn er betätigt ihre Gesetze längst, „so sehr natürlich ist ihm das Logische.“ 13) Die wissenschaftliche Bildung kann durchaus auf die Logik verzichten und sie andererseits erst nach der Kenntnis des Kreises der einzelnen Disziplinen richtig schätzen. Für den Neuling in den Wissenschaften gilt die Logik

„... für eine isolierte Beschäftigung mit den Denkbestimmungen, neben der die anderen wissenschaftlichen Betätigungen ein eigener Stoff und Gehalt für sich sind, auf welche das Logische etwa einen formellen Einfluß hat, und zwar einen solchen, der sich mehr von selbst macht... „ 14)

„So erhält das Logische erst dadurch die Schätzung seines Werts, wenn es zum Resultate der Erfahrung der Wissenschaften geworden ist; es stellt sich daraus als die allgemeine Wahrheit, nicht als eine besondere Kenntnis neben anderem Stoffe und Realitäten, sondern als das Wesen alles dieses sonstigen Inhalts dem Geiste dar.“ 15)

In der letzten Formulierung Hegels kündigt sich schon der Umschlag der logischen Wissenschaft ins Irrationale an, denn es ist vor der Hand nicht einzusehen, warum die Analyse des Denkens nicht eine besondere Kenntnis neben anderen hervorbringen sollte - und, wie die Erkenntnis der Mechanismen des Verdauungsapparates, wie uns Hegel wissen läßt, nichts zur Verdauung beitragen und doch interessant zu wissen sind, so trägt eben auch die Logik nichts zum Gelingen der Wissenschaft bei und ist doch ein zusätzliches wissenswertes Gebiet, dem sich der Geist zuwendet, wenn er nichts Nützliches mehr leisten muß, wenn er „Muße“ 16) hat. Diese nutzlose Luxuswissenschaft ist eben „der Sonntag des Lebens“. 17)

Ohne sich schon an dieser Stelle um das bemerkte Problem zu kümmern, ist zunächst dieses Richtige aus dem Bisherigen festzuhalten: Die Dialektik muß streng und ausschließlich als Erklärung des Denkens, als Erkenntnis der Erkenntnis aufgefaßt werden - und als sonst nichts. Alle Weiterungen auf eine sogenannte „Realdialektik“ der Historie, der Produktivkräfte oder von sonst etwas sind zunächst völlig fernzuhalten. Sie werden sich später ergeben - und zwar als Fehler, auch wenn sie sich bei Hegel selber und sogar in den Frühschriften von Marx finden.

Festzuhalten ist dagegen der Anspruch Hegels, mit der 'Dialektik eine Wissenschaft des Denkens zu liefern, die die allgemeinen Bestimmungen des Denkens angibt und sozusagen erläutert, was beim Denken passiert. Die Wissenschaft der Logik hat damit drei Abteilungen, deren Überschriften - modern ausgedrückt - heißen müßten:

1. Die Kategorien, in denen die Wissenschaft die unmittelbar vorfindlichen Objekte auffaßt - 'Seinslogik'.
2. Die Kategorien, in denen die Wissenschaft die Verhältnisse erfaßt, in denen sich diese Objekte präsentieren - 'Wesenslogik' (beide Teile zusammen bilden die 'objektive Logik', weil die Bestimmungen der Objekte betreffend).
3. Die Tätigkeit des Denkens, das seine Objekte *bestimmt*, über sie *urteilt* und ihre Eigenart *erschließt* - Begriffslogik' (dies gilt nur für die Abteilung der Logik des

'subjektiven Begriffs'; was darüber hinausgeht, verläßt den Standpunkt der Analyse des Denkens, so richtig und interessant es im einzelnen auch sein mag).

Nur in diesem Bereich haben die geheimnisvollen und fast nur mißbrauchten Bestimmungen der Negation, des Widerspruchs sowie der Negation der Negation usw. ihr Recht.

Es soll hier keine Interpretation zur Logik gegeben werden 18); aber um einige Andeutungen davon zu geben, was man aus der Logik Hegels lernen kann, wenn man sie rationell liest und sich die große Mühe macht, das Wissenschaftliche vom philosophischen Mißbrauch Hegel zu unterscheiden, sollen hier drei Beispiele besprochen werden, ehe zum Fehler, zum weltanschaulichen Umgang mit dem „Universalschlüssel“ der Dialektik übergegangen wird. Gewählt wird ein Beispiel aus der Wesens- und eines aus der Begriffslogik, sowie das allgemeine Beispiel Hegels, die dialektische Methode des Denkens.

a) Das Verhältnis von Kraft und Äußerung

Die 'Kraft' ist in allen Wissenschaften ein „Erklärungsbegriff“; Erklärungsbegriff deshalb, weil er das unmittelbar vorfindliche Objekt nicht einfach bestimmt, sondern als bewirkt, aus etwas Anderem „hervorgegangen“ darstellt.

„Die einzelnen Äußerungen einer Kraft treten uns zunächst in unbestimmter Mannigfaltigkeit und in ihrer Vereinzelung als zufällig entgegen; wir reduzieren dann dieses Mannigfaltige auf seine innere Einheit, welche wir als Kraft bezeichnen, und werden uns des scheinbar Zufälligen, indem wir das darin herrschende Gesetz erkennen, als eines Notwendigen bewußt.“ 19)

Eine Erklärung ist die Reduktion auf die innere Einheit, weil eine Sache dann in ihrer Notwendigkeit gewußt ist, oder weil so das „Warum zu beantworten“ ist, „und die Beantwortung dieser Frage ist es überhaupt, welche die gemeinschaftliche Aufgabe der Wissenschaft, sowohl der empirischen als auch der philosophischen, bildet.“ 20) Ob der Begriff der Kraft diese Antwort auf die „Warum“-Frage zu geben vermag, ist Gegenstand der Analyse; soviel aber steht von vornherein fest, die Beantwortung der Frage nach der Erklärungsleistung ist nicht gleichgültig. Denn außer den Naturwissenschaften, die eine mechanische Kraft, eine magnetische, eine Anziehungskraft und andere kennen, verzichtet so gut wie keine Geisteswissenschaft auf die Benutzung dieses Begriffs - unter verschiedenen Namen:

Die Politologie leitet den Staat aus einer natürlichen Kraft der Menschen zu ihm ab, wenn sie als Erklärung vorträgt, der Mensch sei ein 'zoon politikon', ein „von Natur staatenbildendes Wesen“.

Die Psychologie leitet so gut wie jede Lebensäußerung des Menschen aus einer Kraft zu eben dieser ab und weiß im Fall des Streites um einen Aggressionstrieb, im Fall der Liebe um einen Sexualtrieb, um den Mutter-, Zerstörungs- und Todestrieb. Chomsky hat dieses Erklärungsmodell in die Linguistik eingeführt und erklärt die Sprache einfach zu einer Performanz der Kompetenz zu ihr, diese wiederum leitet er aus einer „black box“ ab, einer Kraft, die man selber nicht bestimmen könne und deren man deshalb nur über ihre Äußerung habhaft werde. 21) Schließlich hat Kant diesen Begriff auch noch in der Philosophie angewendet, wo er das Erkennen aus

den Bedingungen des Erkenntnisvermögens bestimmte. 22) Die Kritik des erklärenden Begriffs der „Kraft“ müßte die Schwäche aller dieser Erklärungen aufdecken.

Hegel erklärt zunächst einfach, was der Inhalt des Begriffs 'Kraft' ist: Kraft ist nicht eine Sache für sich, sondern ein Verhältnis; genauer ist sie das bewegende Moment in diesem Verhältnis und zugleich das ganze Verhältnis. Sie schließt ihre Äußerung notwendig ein, denn nur durch diese betätigt und bewährt sie sich als Kraft.

„Die Kraft ist als das Ganze, welches an sich selbst die negative Beziehung auf sich ist, die, sich von sich abzustoßen und sich zu äußern. Aber da diese Reflexion-in-Anderes, der Unterschied der Teile ebensowohl Reflexion-in-sich ist, so ist die Äußerung die Vermittlung, wodurch die Kraft, die in sich zurückkehrt, als Kraft ist. „ 23)

Zugleich ist die Kraft „negative Beziehung auf sich“, weil sie nur Kraft ist und sein kann, indem sie sich als solche aufgibt, zur Äußerung wird und damit nicht mehr Kraft ist. Die Kraft hat also ihre wahre Existenz nur in ihrer Äußerung, in der sie als Resultat, aber eben gar nicht mehr als das Bewegende vorliegt. Die als Äußerung bestimmte Sache soll durch die Kraft erklärt, in ihrer Notwendigkeit bestimmt werden; die ganze Bestimmtheit der Kraft aber liegt selber wieder nur in der Äußerung. Durch die Äußerung - die Kraft einmal gedanklich als Subjekt genommen - nimmt die Kraft selber die bloß behauptete Differenz zur Äußerung zurück und zeigt die inhaltliche Identität von Kraft und Äußerung.

„Ihre Äußerung ist selbst das Aufheben der Verschiedenheit der beiden Seiten, welche in diesem Verhältnisse vorhanden ist, und das Setzen der Identität, die an *sich* den Inhalt ausmacht.“ 24)

Für eine Erklärung der Äußerung also taugt der Begriff der Kraft nicht. Denn wenn auch zum Gesetz die Identität von Ursache und Wirkung gehören - die Ursache muß mit Notwendigkeit immer die Folge einschließen, sonst ist sie keine Ursache -, so gehört dazu doch umgekehrt auch die Differenz: wenn das Bewegende und das Bewegte ein und dasselbe sind, dann ist eben nicht eines das Erste und das andere das daraus Bewirkte.

„Man pflegt zu sagen, daß die *Natur der Kraft* selbst unbekannt sei und nur ihre Äußerung erkannt werde. Einesteils ist die ganze *Inhaltsbestimmung der Kraft* ebendieselbe als die der Äußerung; die Erklärung einer Erscheinung aus einer Kraft ist deswegen eine leere Tautologie. Was unbekannt bleiben soll, ist also in der Tat nichts als die leere Form der Reflexion-in-sich, wodurch allein die Kraft von der Äußerung unterschieden ist. Diese Form tut zum Inhalte und zum Gesetze, welche nur aus der Erscheinung allein erkannt werden, im geringsten nichts hinzu. Auch wird überall versichert, es solle damit über die Kraft nichts behauptet werden; es ist also nicht abzusehen, warum die Form von Kraft in die Wissenschaften eingeführt worden ist.“ 25)

Hegel ist mit dieser Widerlegung der behandelten Erklärungsweise aber noch nicht fertig; er nimmt den offenbar mißlungenen Erklärungsversuch auch nach Aufdeckung seiner Haltlosigkeit noch ernst und will das retten, was gemeint war, aber nicht gesagt wurde. Überdies war der oben angeführte Vergleich mit dem Gesetz ein

Vorgriff; Hegel führt den Leser erst durch die bestimmtere Kritik der Kraft auf diesen Begriff hin. Er bemerkt in der Behauptung von Unerkennbarkeit der Kraft die Erinnerung an das Richtige, daß es ein Mangel einer Erklärung sei, wenn man von dem Grund einer Sache nichts wisse, und sieht darin auch das Bekenntnis, daß man eine Determination der Äußerung, Notwendigkeit gemeint hatte und die Tautologie nur sagte.

„Andernteils ist aber die Natur der Kraft allerdings ein Unbekanntes, weil sowohl die Notwendigkeit des Zusammenhangs ihres Inhalts in sich selbst als auch desselben, insofern er für sich beschränkt ist und daher seine Bestimmtheit vermittelt eines Anderen außer ihm hat, noch mangelt.“ 26)

Hegel untersucht also die formelle Vorstellung von Grund und Folge, die aber inhaltlich in die Tautologie geraten ist, weiter, um zu zeigen, wie die Kraft die Äußerung gar nicht mit Notwendigkeit determinieren kann: Die Kraft hat nur Wirklichkeit durch ihre Äußerung und in ihr, aber diese hängt von ihr gar nicht ab. Die Kraft bringt die Äußerung gar nicht von sich aus hervor, sie äußert sich nicht immer und notwendig, sondern ist abhängig von Umständen. Zunächst ist die Kraft, die als wesentlich gegen ihre Äußerung vorgestellt wird, unwesentlich vorgestellt, insofern sie „für sich“ ist. Dies „zeigt sich zunächst darin, daß eine jede Kraft bedingt ist und zu ihrem Bestehen eines Anderen bedarf, als sie selbst ist. So hat z.B. die magnetische Kraft bekanntlich ihren Träger vornehmlich am Eisen, dessen sonstige Eigenschaften ... von dieser Beziehung zum Magnetismus unabhängig sind.“ 27)

„Es liegt in ihm (dem Träger der Kraft; d.V.) nach dieser Bestimmung kein Grund, eine Kraft zu haben; die Kraft hingegen als die Seite des Gesetzseins hat wesentlich das Ding zu seiner Voraussetzung. Wenn daher gefragt wird, wie das Ding oder die Materie dazu komme, eine Kraft zu haben, so erscheint diese als äußerlich damit verbunden und dem Dinge durch eine fremde Gewalt eingedrückt.“ 28)

Die Erklärung einer Sache durch eine Kraft, die dann aber nur durch ihre Äußerung bestimmt ist, kann also gar nicht erklären, warum und wie denn nun z.B. der Mensch den Trieb zur Aggression an sich hat. Er erscheint als „blinder Zufall“, ebenso wie der Fall seiner Äußerung nichts mit dem Trieb selber zu tun hat:

„Die Endlichkeit der Kraft zeigt sich ferner darin, daß dieselbe, um sich zu äußern, der Sollzitation bedarf. Dasjenige, wodurch die Kraft sollzitiert wird, ist selbst wieder Äußerung einer Kraft, welche, um sich zu äußern, gleichfalls sollzitiert werden muß. Wir erhalten auf diese Weise wieder den unendlichen Progreß.“ 29)

Hegel hält nun das Resultat seiner Kritik des Kraft-Begriffs und seiner Weiterführung des wissenschaftlichen Denkens fest: Zunächst ist die Vorstellung einer inneren und die Äußerung bewirkende Kraft aufzugeben, - denn da sie keinen anderen Inhalt haben kann als die Äußerung, ist sie auch nichts anderes als sie. Die Idee des ganz Inneren, das von der Äußerung verschieden ist und sich doch nicht von ihr unterschieden geltend macht, ist der Fehler:

„Ihre Wahrheit (von Kraft und Äußerung, d.V.) ist darum das Verhältnis, dessen beide Seiten nur als *Inneres* und *Äußeres* unterschieden sind.“ 30)

„Das Äußere ist daher fürs *erste derselbe Inhalt* als das Innere. Was innerlich ist, ist auch äußerlich vorhanden; umgekehrt: die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestiert ist.“ 31)

Im Weiteren ist dann der Gedanke des Grundes und der Notwendigkeit als ein Verhältnis zwischen Erscheinenden, zwischen äußeren Dingen aufzufassen (nicht zwischen innen und außen), und zwar nach der Bestimmtheit der beiden selbständigen Seiten, die im Verhältnis der Notwendigkeit zugleich aber notwendig verbunden sind.

Die Frage, was man aus derartigen logischen Analysen der Begriffe der Wissenschaft lernen kann, ist leicht beantwortet: man entdeckt Fehler; nicht einzelne, zufällige, sondern solche, die allgemein gemacht werden und deshalb schon in den Begriffsapparat der Wissenschaften eingegangen sind. Damit ist aber - und das ist wichtig in Anbetracht des Luxuscharakter der Logik - kein Argument für die Notwendigkeit der Logik gefallen. Gewiß ließe sich der Fehler einer Erklärung nach dem besprochenen Muster in seiner „Anwendung“ seitens der Psychologie oder der Linguistik entdecken. Notwendigerweise kommen alle Momente der falschen Erklärung auch bei der „Anwendung“ wieder vor; sie sind da weder schwerer noch leichter zu kritisieren als bei der abstrakten Betrachtung der Begriffe ohne den besonderen einzelwissenschaftlichen Inhalt. Wer sich allerdings einmal den allgemeinen Begriff dieses Fehlers vergegenwärtigt hat, ist in dem Vorteil, ihn an vielerlei Beispielen nur noch wiederentdecken zu müssen.

b) Das Urteil

Vielleicht zurecht könnte Hegel der Vorwurf gemacht werden, die rationellen Ergebnisse seiner Logik seien Trivialitäten - und bestimmt wäre Hegel der erste, der diesen Vorwurf akzeptieren würde. Tatsächlich wird von ihm ja nur bewußt gemacht, was jeder denkende Mensch ohne viel Nachdenken beim Denken tut. Allerdings scheint in der modernen Gesellschaft, der ersten, die die Wissenschaft universell durchsetzte und auf ihrer Anwendung beruht, ein unwiderstehlicher Drang zu herrschen, sich über sein Tun zu täuschen; deshalb hat der Versuch zu sagen, was das Denken ist und was das Denken tut, noch immer etwas keineswegs Selbstverständliches an sich.

Mehr noch als von dem oben behandelten Beispiel für die Erklärungsbegriffe könnte der Vorwurf der Trivialität von der Darstellung des Tuns des Denkens in der 'Logik des subjektiven Begriffs' gelten. Urteile werden laufend gefällt, und keiner meint, er wisse nicht, was er damit tut. Mehr noch - ein gesondertes Wissen von diesem Tun wird jedenfalls nicht beim Urteilen helfen und auch nicht dafür sorgen, daß in Zukunft nur noch richtige Urteile gefällt werden.

Die Darlegung dessen, was ein Urteil ist, taugt nur zur Kritik eines ebenso luxuriösen, jedoch falschen Selbstbewußtsein dieses Tuns. Diese Klärung kann zur Bekämpfung des bereits charakterisierten instrumentellen Denkens höchstens insofern beitragen, als es das zu ihm gehörige Selbstbewußtsein der Theorie, die Methodologie der instrumentellen Wissenschaft aus den Angeln hebt. Als ein solches, den Umweg wählendes Verfahren ist es gewiß wenig zweckmäßig und umso mehr ein Luxus des Geistes. Hier wurde das Urteil als Beispiel auch nicht wie das erste gewählt, um den Nutzen der Kritik von falschen Erklärungsbegriffen vorzuführen, sondern um einmal

am besonderen Fall durchzuspielen, was das 'ominöse' Dialektische bei Hegel ist.

„Das Urteil wird gewöhnlich in *subjektivem* Sinn genommen, als eine *Operation* und Form, die bloß im *selbstbewußten* Denken vorkomme.“ 32)

Selbstverständlich kommt das Urteilen nur im Denken und nicht im Tierreich vor, schließlich war ja auch das Denken der Gegenstand der 'Logik'. Das Richtige, was Hegel mit 'bloß subjektiver' Auffassung des Urteils meint, präzisiert er im folgenden (im nächsten Zitat): Es besteht darin, daß der Versuch, das Urteil als Tätigkeit des erkennenden Subjekts zu bestimmen, gerade darüber hinwegsehen läßt, was das Subjekt da tut. So wird das Urteil nur als Resultat einer Tätigkeit bestimmt, durchs Verhältnis zum Urteilenden, nicht an sich selbst. Mit dieser Betonung der Tätigkeit, ohne sich auf ihren Inhalt weiter einzulassen, bestimmt man das Urteil *dem Inhalt nach* als etwas „bloß“ subjektives, nicht in der Sache begründetes, gerade weil man sich auf seinen Inhalt nicht eingelassen hat. Nichtbestimmung und Auffassung des Urteils als etwas bloß Subjektiven gehören zusammen.

„Diese äußerliche Auffassung zeigt sich dann noch bestimmter, wenn von dem Urteil gesagt wird, daß dasselbe dadurch zustande komme, daß einem Subjekt ein Prädikat *beigelegt* werde. Das Subjekt gilt hierbei als draußen für sich bestehend und das Prädikat als in unserem Kopf befindlich. Dieser Vorstellung widerspricht indes schon die Kopula '*ist*'. Wenn wir sagen: 'Die Rose *ist* rot', ... so ist damit ausgesprochen, daß wir es nicht sind, die es der Rose äußerlich antun, rot zu sein, sondern daß dies die eigenen Bestimmungen dieser Gegenstände sind.“ 32a)

Das Urteil wird so aber nicht nur als bloß subjektiv genommen; die Unbestimmtheit der Charakterisierung verhindert auch, daß abgesehen wird, was sich im Urteil tut - damit aber wird eben das Argument für die *Objektivität des Urteils* unterschlagen.

„Nach dieser subjektiven Betrachtung werden daher Subjekt und Prädikat, jedes als außer dem anderen für sich fertig, betrachtet; das Subjekt als ein Gegenstand, der auch wäre, wenn er dieses Prädikat nicht hätte; das Prädikat als eine allgemeine Bestimmung, die auch wäre, wenn sie diesem Subjekt nicht zukäme. Mit dem Urteilen ist hernach die Reflexion verbunden, ob dieses oder jenes Prädikat, das im Kopfe ist, dem Gegenstande, der draußen für sich ist, beigelegt werden könne und solle; das Urteilen selbst besteht darin, daß erst durch dasselbe ein Prädikat mit dem Subjekte verbunden wird, so daß, wenn diese Verbindung nicht stattfände, Subjekt und Prädikat, jedes für sich doch bliebe, was es ist, jenes ein existierender Gegenstand, dieses eine Vorstellung im Kopfe.“

„Vornehmlich ist in jener Erklärung das Wesentliche des Urteils, nämlich der Unterschied seiner Bestimmungen übergangen.“ 32b)

Dieser Unterschied besteht nämlich darin, daß das Urteil selber die beiden Bestimmungen des Subjekts und des Prädikats weder als jedes für sich bestimmt und außer dem Urteil Festes zeigt noch die beiden Pole des Urteils als gleichberechtigte gelten läßt. Hatte schon der Ausgangspunkt des Urteils das Subjekt als den wirklichen Gegenstand, „das Bestimmte“ und das Prädikat als bloßen Gedanken, „das Allgemeine, das Wesen oder Begriff ausdrückt“ 32c), unterstellt, so zwingt das Urteil selber, indem ja das Subjekt durch das Prädikat bestimmt wird, zur

Umkehrung, zum geraden Austausch dieser Bestimmungen:

„So ist das Subjekt als solches zunächst nur eine Art von Name; denn was es ist, drückt erst das Prädikat aus, welches das Sein im Sinne des Begriffs enthält.“

„Das Subjekt ohne Prädikat ist, was in der Erscheinung das Ding ohne Eigenschaften, das Ding-an-sich ist, ein leerer unbestimmter Grund; es ist so der *Begriff in sich selbst*, welcher erst am Prädikate eine Unterscheidung und Bestimmtheit erhält; dieses macht hiemit die Seite des Daseins des Subjekts aus.“ 34)

So erscheint in der Polarität des Urteils das Subjekt als der Bestimmung bedürftiges, als die Abstraktion, als bloßes Gedankending; das Prädikat aber, welches bestimmt, macht Objektivität und Wirklichkeit des Subjekts aus.

„Das Subjekt hat erst im Prädikate seine ausdrückliche Bestimmtheit und Inhalt; für sich ist es deswegen eine bloße Vorstellung oder ein leerer Name ... was das Subjekt ist, ist erst im Prädikate gesagt.“ 35)

Somit weist Hegel nach, daß die beiden Pole des Urteils keineswegs vor und außerhalb des Urteils fertig und für sich bestehend sind, sondern daß im Urteil die Wahrheit beider Bestimmungen erst hergestellt wird:

„Es (das Urteil; d.V.) enthält erstlich also die beiden Selbständigen, welche Subjekt und Prädikat heißen. Was jedes ist, kann eigentlich noch nicht gesagt werden; sie sind noch unbestimmt, denn erst durch das Urteil sollen sie bestimmt werden.“ 36)

Vor dem Urteil sind beide Pole etwas „bloß Subjektives“, das Subjekt leere, abstrakte, bloß gemeinte Wirklichkeit; das Prädikat aber eine allgemeine, freilich unwirkliche Bestimmtheit.

„Es ist für einen verwundernswürdigen Mangel an Beobachtung anzusehen, das Faktum in den Logiken nicht angegeben zu finden, daß in jedem Urteil solcher Satz ausgesprochen wird: *'das Einzelne ist das Allgemeine'*.“ 37)

Erst durch das Urteil wird das Einzelne für das Denken etwas Bestimmtes und die allgemeinen Bestimmungen zu etwas Objektivem und Gültigem erklärt:

„alle Dinge sind ein Urteil, - d.h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind, oder ein Allgemeines, das vereinzelt ist.“ 38)

Diese Stelle aus der 'kleinen Logik' setzt die obige (siehe FN 19) problematische Stelle des § 167 fort. Auch hier soll noch nicht auf den Fehler Hegels eingegangen, sondern nur seine Überlegung dahingehend referiert werden, daß der rationelle Gehalt klargestellt wird. Nicht die Dinge sind Urteile, sondern das Denken der Dinge besteht im Urteilen: im Denken sind alle Dinge Urteile, denn anders kommt das Denken nicht über den leeren Namen, den schon die Sprache ohne besondere Wissenschaft weiß, hinaus. Der Name aber ist ja die bloße Versicherung, die subjektive Gewißheit, das, was er bezeichnet, sei schon irgend etwas Bestimmtes, Objektivem und damit mit sich Identisches. Im Urteil wird aber eben diese Gewißheit

widerrufen, die Identität mit sich, die im Gedanken des Gegenstands liegt, wird „negiert“. Das Subjekt im Urteil ist das „negativ sich auf sich Beziehende“. 39) Es hat als leerer Name das gar nicht zum Inhalt, was es ist; der Name ist noch gar kein Begriff; was er meint, kann er allein gar nicht sagen. Die Bestimmtheit einer Sache hat das Denken also einzig darin, daß es diese Sache ungleich mit sich selber setzt und gleich mit etwas, was sie nicht ist, mit dem Prädikat. Erst durch die Identität mit Anderem wird sie für den Gedanken das Für-sich-seiende und Bestimmte, das sie ist. Hegel kritisiert also zurecht die sogenannte statische Auffassung der Begriffe, denn sie sind, was sie sind - die Sache in Gedanken -, nur durch ihre Verhältnisse, in denen sie sich mit sich nicht-identisch setzen, um ihre Identität zu bestimmen. (Auch hier muß vorläufig über die Hegelsche Redeweise hinweggesehen werden, die nicht das Denken, sondern seine Begriffe Subjekte der Tätigkeit werden läßt.)

„Nun ist aber der Begriff als solcher nicht, wie der Verstand meint, prozeßlos in sich verharrend, sondern vielmehr, als unendliche Form, schlechthin tätig, gleichsam das *punctum saliens* aller Lebendigkeit und somit sich von sich selbst unterscheidend.“ 40)

c) Die dialektische Methode

Die dialektische Methode, die so viel falsches Interesse gefunden und sich ebenso viele falsche Feinde erworben hat, kann nach dem bisher Besprochenen in nichts anderem bestehen als in der nachträglichen und zur Analyse der einzelnen Gedanken und Tätigkeiten des Denkens zusätzlich hinzutretenden allgemeinen Bestimmung dieses Ganges. Es ist wichtig zu verstehen, daß mit der Bestimmung des allgemeinsten Fortschreitens aller möglichen besonderen Gedanken so gut wie nichts mitgeteilt wird - schon gar keine Anleitung, was man in der Wissenschaft zu tun habe -, ja daß sich die bei Hegel so leidenschaftlich diskutierte Charakterisierung des „Dialektischen“ wahrhaftig der Tautologie nähert:

„Das Einzige, ein den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, - und ein dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, - ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebensosehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation eines besonderen Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist, daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert; - was eigentlich eine Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat.“ 41)

Der wissenschaftliche Fortgang bewirkt, so wird richtig und trivial festgestellt, daß man am Ende der Wissenschaft mehr von der Sache, die in Rede stand, weiß als am Anfang; daß das Resultat der Wissenschaft zwar immer noch das unmittelbare Objekt der Anschauung ist, von dem die Untersuchung ausging, aber nicht mehr als unmittelbares, sondern als Resultat des Bestimmens. Grund der Wissenschaft also war der Mangel an Bestimmtheit, der im Namen für das unmittelbare, bloß bezeichnete Objekt der Anschauung liegt. Dieser Mangel für sich festgehalten ist die „Negation“ des eben nur scheinbar für sich bestimmten Namens. Sie gibt zugleich das Argument für die präzisere Bestimmung ab.

„Indem das Resultierende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere reichere Begriff als der vorhergehende.“ 42)

Die Negation ist also keineswegs als eine kritische Tätigkeit gegen das Objekt aufzufassen - oder höchstens als kritisch gegen den Namen, der erst durch die Gleichsetzung mit dem von ihm unterschiedenen Prädikat zum Begriff erhoben wird. Die Negation, von der hier die Rede ist, kann man also - je nach Einstellung - nicht etwa treiben oder vielleicht auch lassen, wenn man mehr dem Positiven zuneigt, sie ist *die* Tätigkeit des Denkens und die andere Seite des Bestimmens.

Es gibt nun aber auch noch das Moment, daß die „absolute Methode des Denkens“, die man nicht bewußt zu wählen braucht, weil man gar nicht anders denken kann, selbstbewußtes Moment des Theoretirebens wird: Als eine Methode der Darstellung wissenschaftlicher Einsichten bestimmt sich mit ihr das wissenschaftliche System. Es besteht darin, daß hier die Urteile nicht einzeln als objektiv gewußt werden, sondern alle Urteile über eine Sache in ihrer Notwendigkeit, damit in ihrer Beziehung zu dem Ganzen, dem sie angehören, dargestellt werden. Das vollendete Wissen, sagt Hegel, sei System.

„Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. ... Die innere Notwendigkeit, daß das Wissen Wissenschaft sei, liegt in seiner Natur, und die befriedigende Erklärung hierüber ist allein die Darstellung der Philosophie selbst.“ 43)

Die Besonderheit des wissenschaftlichen Systems besteht darin, daß es nicht ein Agglomerat von richtigen Urteilen ist, sondern diese untereinander mit notwendigen Argumenten verbunden sind, d.h., daß auf jeder Stufe der Argumentation der Mangel der so erreichten Bestimmung der Sache explizit gemacht wird und so zu einer weiteren reicheren Bestimmung überzugehen Anlaß gegeben ist.

„Die Methode, wie in der Wissenschaft der Begriff sich aus sich selbst entwickelt und nur ein *immanentes* Fortschreiten ist -“ „heiße ich Dialektik.“ 44)

Hier stellt sich dann das bekannte Problem des Anfangs, da erst herausgefunden sein will, welche Bestimmung die allgemeinste und damit einfachste ist, aus der alle weiteren abgeleitet werden. 45) Im vollendeten System sind dann alle Momente einer Sache, z.B. alle Einrichtungen, Maßnahmen und Gesetze des Staates, schon durch ihre Stellung im System in ihrem Verhältnis zu ihrem allgemeinen Zweck dargestellt.

Wichtig ist hier nicht die Entfaltung der Eigenschaften des Systems, sondern noch einmal eine Klarstellung dessen, was damit geleistet ist und was nicht; vor allem aber, ob dies als Methode im üblichen Sinn aufzufassen ist oder nicht. Der Umstand, daß die systematische Darstellung eine Trennung von Forschung und Darstellung 46) nötig macht, hat dazu geführt, daß mit diesen beiden Seiten, die bei Hegel Analyse und Synthese heißen, ein besonderer Inhalt und Sinn verbunden wurde, so als ob die Analyse ein kritisches, die Synthese ein affirmatives Tun des Denkens wäre. Dabei muß aber der Inhalt der Systembestimmung vergessen worden sein. Im Resultat der Analyse ist der Begriff einer Sache doch herausgefunden, ihm gegenüber aber stehen noch die vielen, chaotischen Einzelurteile über dieselbe Sache. (Ob diese nun wahr sind oder nicht, tut nichts zur Sache.) Werden sie nun in

eine systematische Ordnung gebracht, und es sieht so aus, „als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun“, dann mag diese Ordnung schwierig zu bewerkstelligen sein, wenn das Material falsche Urteile über die Sache sind, richtiger oder falscher werden sie so nicht. Die systematische Darstellung ist also die adäquate Präsentation des vollständigen Wissens über eine Sache, Kriterium der Wahrheit ist sie keinesfalls. Der Vorzug dieser Darstellung löst sich schlicht auf in a) größtmögliche Einfachheit 47) - denn die einfachste Art, eine vielfältig bestimmte Sache zu entwickeln, ist eben die logische - und größte Sachlichkeit 48) - denn in der Systematik „spiegelt sich das Leben des Stoffs ideell wider“.

2. Der Fehler Hegels

Hegel weiß, wie erwähnt, alle seine Einsichten in die Natur des Denkens als Luxus gegenüber den nützlichen Wissenschaften, als den Sonntag des Intellekts, an dem er frei von Aufgaben und Pflichten es sich leisten kann, sich mit sich zu befassen. Trotzdem aber läßt er das Wissen des Denkens von sich nicht als ein gegenüber den nützlichen Kenntnissen der geistigen und natürlichen Welt weniger wichtiges, oder wenigstens als eben ein anderes Wissen neben anderem gelten, sondern behauptet es als das höchste Wissen - das „Wissen von Wissen“ als *das* Wissen überhaupt, als alles Wissen. 49) Während es im Unterschied zu

den Wochentagen am Sonntag nicht darauf ankommt, was einer tut, bestimmt Hegel das luxuriöse Wissen des Denkens von sich als Selbstzweck - soweit richtig - und als Ziel und Zweck des nützlichen Wissens:

„So ist die Philosophie Bewußtsein - Zweck für sich selbst - und aller Zweck für sie.“

„Die Wahrheit ist um ihrer selbst willen, und alle weitere Wirklichkeit ist eine Verkörperung, äußerliche Existenz derselben.“ 50)

Die ganze „weitere“ Wirklichkeit erscheint Hegel als Verkörperung *des* Wissens; *das* Wissen als alle Realität. Diese sogenannte Vergeistigung der Wirklichkeit, die Erklärung der ganzen Welt zur Äußerung der Subjektivität „des“ Begriffs, ist bekannt und kann wörtlich in der Einleitung zur 'Logik' nachgelesen werden:

„Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“ 51)

Dieses Resultat aufzudecken und zu mißbilligen, ist wirklich nichts besonderes - in unserer Zeit wird das Resultat Hegels zurecht allgemein für abwegig gehalten. Von größerem Interesse dürfte aber die Frage sein, wie Hegel, von dem man doch einiges lernen kann, auf diese Eigentümlichkeit kommt, denn für Hegels Fehler fehlt in der modernen Wissenschaft beinahe jedes Verständnis, weil in ihr die Grundlage für diesen Fehler völlig abhanden gekommen ist.

Hegels Anliegen bei der Untersuchung des Denkens - und zwar sowohl in der positiven Darstellung der Logik wie auch gegen Kant - bestand stets darin zu zeigen,

daß die erkenntnistheoretische Konstruktion einer inhaltlichen Differenz zwischen den Bestimmungen der Objekte und denen des Denkens in sich zusammenfällt, bzw. daß das Denken die „bloße“ Subjektivität seiner Begriffe - siehe das Urteil - selber überwindet und zur Objektivität emporhebt. Die Gedanken sind objektiv - ist sein Resultat.

Wenn aber die Gedanken dem Inhalt nach objektiv sind, dann gibt es Allgemeinheit, Gesetz, Begriff ja wirklich, dann bestimmen sie den Gegenstand - dann, so schließt Hegel, kann auch von einer formellen Differenz nicht die Rede sein. Er meint, man könne sich dazu

„auf die eigenen Vorstellungen der gewöhnlichen Logik berufen; es wird nämlich angenommen, daß z.B. Definitionen nicht Bestimmungen enthalten, die nur ins erkennende Subjekt fallen, sondern die Bestimmungen des Gegenstands, welche seine wesentlichste Natur ausmachen. Oder wenn von gegebenen Bestimmungen auf andere geschlossen wird, wird angenommen, daß das Erschlossene nicht ein dem Gegenstand Äußerliches und Fremdes sei, sondern daß es ihm vielmehr selbst zukomme, daß diesem Denken das Sein *entspreche*. - Es liegt überhaupt bei dem Gebrauche der Formen des Begriffs, Urteils, Schlusses, Definition, Division usf. zugrunde, daß sie nicht bloß Formen des selbstbewußten Denkens sind, sondern auch des *gegenständlichen Verstandes*.“ (Hervorh. vom Verf.) 52)

Für Hegel ist dieser Übergang so selbstverständlich, das er gar kein Argument dafür anführt: wo er zurecht darauf verweisen kann, daß das „Denken dem Sein *entspreche*“, glaubt er sich berechtigt zu behaupten, daß darum das Sein ein Denken sei. Weil die Begriffe objektiv sind, hält er die Objektivität für einen Begriff; während der Verstand die Welt begreift, sieht Hegel die Welt als einen „gegenständlichen Verstand“.

Der Fehler dieses Übergangs liegt auf der Hand, Marx hat ihn schon sehr treffend kritisiert: 53) Hegel nimmt die Weise, wie der Verstand sich einzig die Welt aneignen kann, nämlich durch die urteilende und schließende gedankliche Reproduktion des Konkreten, als die - gedanklich nachvollzogene - Konstitution des Konkreten selbst. In dieser Gleichsetzung ist Hegel selbst noch im scholastischen Nominalismus-Realismusstreit befangen: Er hatte gegen Kant emphatisch auf der Objektivität der Wissenschaft beharrt und verlangt, Philosophie habe endlich wissenschaftlich zu werden. Kant hatte seinerseits die Objektivität des Denkens lediglich mit dem Argument bestritten, daß *wir* es sind, die uns Gedanken machen, unsere Bestimmungen also auf schon vor und unabhängig von den Gedanken existierende Gegenstände und damit von außen angewendet werden. Hegel wandte dagegen ein, daß Kant die Differenz des Gedankeninhalts von den Dingen gar nicht wisse und nicht wissen könne, kritisierte also die Skepsis endgültig - und geht dann doch noch dazu über, nicht an den Gedanken (das macht er in der Logik), sondern an den Objekten zu erklären, warum diese den Gedanken, die sie doch wissen, überhaupt zugänglich seien. Sie können nach Hegel nur deshalb gedacht werden, weil sie schon von sich aus verwirklichte Gedanken sind. Hegel bleibt also mit all seinen Einsichten in die Natur des Denkens innerhalb des metaphysischen Streits, der die Gedanken entweder als inhaltlich bloß subjektiv oder als letzte metaphysische Weltursache gelten läßt.

Verständlich wird Hegels Fehler - ähnlich wie der Kants - daraus, daß er nicht einfach mit der Praxis des wissenschaftlichen Denkens, sondern mit der Logik, dem Beweis seiner Objektivität befaßt war, um - nicht mehr, wie Kant, die Möglichkeit, sondern - die Notwendigkeit der Wissenschaft zu beweisen. Wer, um einmal die aus der Tradition Hegels stammende Metapher zu gebrauchen, die 'Logik des Kapitals' studiert, der kennt hinterher das Kapital, nicht die Logik; der weiß dann aber auch, daß in dieser Produktionsweise der Profit regiert, nicht der Begriff. Wer aber dieses wie alles andere Wissen logisch untersucht, der weiß, daß sein Wissen *gilt*, und daß die Logik das Gesetz des Wissens ist. Und wenn er die Leistung des Denkens *feiern* will, die „Macht des Begriffs“ verehrt und die Identität von Begriff und Sache wörtlich als eine vom Geist *erzeugte* versteht, so „erschließt“ er die seinem Denken *vorausgesetzte* Objektivität als Werk der Idee - so daß für ihn die Logik die Welt der Erscheinungen „regiert“. 54)

Mit diesem Fehler hat Hegel seiner philosophischen Wissenschaft ein neues Erkenntnisziel gesetzt. Sie soll nicht mehr einfach die Sache erkennen, sondern immerzu *sich* in der Sache. Hegel sieht zwischen diesen beiden Formulierungen freilich keinen Unterschied.

„Die Methode ist deswegen als die ohne Einschränkung allgemeine, innerliche und äußerliche Weise und als die schlechthin unendliche Kraft anzuerkennen, welcher kein Objekt, insofern es sich als ein äußerliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges präsentiert, Widerstand leisten, gegen sie von besonderer Natur sein und von ihr nicht durchdrungen werden könnte.“ „Sie ist darum die höchste Kraft oder vielmehr die einzige und absolute Kraft der Vernunft nicht nur, sondern auch ihr höchster und einziger Trieb, *durch sich selbst in allem sich selbst* zu finden und zu erkennen.“ 55)

Die erkennende Vernunft entdeckt immerzu - und zwar unabhängig von der Eigenart des Objekts - sich, einzig durch die Erkenntnis; denn alles, was erkannt wird, hat eben in seinem Erkanntwerden seine Vernünftigkeit, d.h. seine Geist-Gleichheit unter Beweis gestellt. Entgegen Hegels Meinung besteht dagegen nicht nur in der Bewertung der Vernünftigkeit des Objekts, sondern auch im Erkenntnisziel eine erhebliche Differenz zwischen der Erkenntnis der Sache und der Wiederfindung der Vernunft in der Sache. Als Beispiel sei hier die Weise erwähnt, wie Hegel die klassische politische Ökonomie (Smith, Ricardo und auch den nicht dazugehörigen Say) kommentiert:

„Ihre Entwicklung zeigt das Interessante, wie der Gedanke aus der unendlichen Menge von Einzelheiten, die zunächst vor ihm liegen, die einfachen Prinzipien der Sache, den in ihr wirksamen und sie regierenden Verstand herausfindet.“ 56)

Im mündlichen Zusatz spricht Hegel noch deutlicher aus, daß ihm das ökonomische Gesetz nicht weiter wichtig ist, sofern nur *ein* Gesetz gefunden wird, das dann der *Verstand* des Ganzen ist.

„Aber dieses Wimmeln von Willkür erzeugt aus sich allgemeine Bestimmungen, und dieses anscheinend Zerstreute und Gedankenlose wird von einer Notwendigkeit gehalten, die von selbst eintritt. Dies Notwendige hier aufzufinden, ist Gegenstand der Staatsökonomie, einer Wissenschaft, die dem Gedanken Ehre macht, weil sie zu einer Masse von Zufälligkeiten die Gesetze findet.“ 57)

Hegel ist mit einer Sache schon fertig, wenn gewährleistet ist, daß irgendein Gesetz gefunden wird. Zugleich ist damit auch die Sache mit Vernunft begabt, denn es regiert Sie ein Gesetz.

Das neue Erkenntnisziel, durch Abstraktion vom Inhalt die Logik als das Wesen aller Dinge zu denken und sich durch Abstraktion von ihnen in ihnen wiederfinden zu lassen, 58) genügt Hegel allerdings keineswegs. Er hält im Fehler noch an der richtigen Einsicht fest, daß das Wesen der Wirklichkeit, das er durch Abstraktion vom Inhalt des Wissens gewonnen hatte, darin mangelhaft ist, daß es eben bloß das Wesen und nicht seine Wirklichkeit ist. Auf Basis seiner Abstraktion bemerkt er die Abstraktion als Problem: die Logik, die von allem Inhalt befreit bloße Form ist, muß doch Logik von etwas sein; Hegels Logik ist, mit seinen Worten, Gott vor der Erschaffung der Welt. 59)

Die Wissenschaft muß also nicht durch Reduktion, sondern durch Konstruktion die Wirklichkeit aus der Logik deduzieren; ihr Beweis besteht in der Darstellung aller natürlichen und geistigen Dinge als „Selbstvergegenständlichungen der Logik“ 60) Daher braucht die Hegelsche Philosophie die Enzyklopädie: erst das *vollständige System* ist der *Realitätsbeweis der Logik*, die sich als Demiurg in alle Welt entäußert und durch die Erkenntnis diese ihre Äußerlichkeit und Gegenständlichkeit zurücknimmt. 61)

„Nun ist aber in der Tat das Objekt *an sich* der Begriff, und indem derselbe, als Zweck, darin realisiert wird, so ist dies nur die Manifestation seines eigenen Innern. Die Objektivität ist so gleichsam nur die Hülle, unter welcher der Begriff verborgen liegt ... Die Vollführung des unendlichen Zwecks ist so nur, die Täuschung aufzuheben, als ob er noch nicht vollführt sei. Das Gute, das absolut Gute, vollbringt sich ewig in der Welt, und das Resultat ist, daß es schon an sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht. Diese Täuschung ist es in der wir leben ... Die Idee in ihrem Prozeß macht sich selbst jene Täuschung, setzt ein Anderes sich gegenüber, und ihr Tun besteht darin, diese Täuschung aufzuheben. Nur aus diesem Irrtum geht die Wahrheit hervor.“ 62)

Aus dem Realitätsbeweis der Logik ergeben sich für die wissenschaftliche Analyse der geistigen und natürlichen Gegenstände, die aus den Bestimmungen der Logik deduziert werden, folgende Fehler und Probleme im einzelnen:

a) Die Erklärung wirklicher Gegenstände besteht in ihrer Subsumtion unter die logische Kategorie, ebenso werden die Übergänge nach dem Muster der Logik, nicht nach der „Logik der Sache“ gewonnen. 63) Der Sache nach richtige Übergänge werden im Nachhinein noch einmal ins Logische übersetzt und so auf das hin interpretiert, was sie leisten sollen.

b) Ein besonderer Fall dieser Weise der Erklärung besteht darin, daß Gegenstände als ihr Prädikat logische Kategorien erhalten: „Alle Dinge sind ein Urteil“ oder „Die Strafe ist Negation“. 64)

c) Das wissenschaftliche System bekommt einen anderen Stellenwert. War es oben bestimmt als die adäquate Weise, den begriffenen Gegenstand darzustellen, nicht aber Kriterium der Wahrheit, so wird es unter der Anforderung, den Realitätsbeweis der Logik zu liefern, zum Kriterium schlechthin. Nicht, *was wie* zusammenhängt, ist

wichtig, sondern *daß* alles darunterpaßt. Denn jede Feder, wie der nur dadurch berühmt gewordene Wilhelm Traugott Krug spitzfindig bemerkte, die nicht unter die Logik paßt, d.h. nicht aus ihr deduziert werden kann, ist ein Einwand gegen die Verwirklichung der Logik in „ihrem Anderen“. 65)

d) Diese Systemnot schlägt auch auf die Logik, das „eigentliche“ Subjekt des Systems zurück. Sosehr die Erklärungen der logischen Kategorien immanent stimmen, sosehr sind andererseits die Übergänge zwischen den Bestimmungen der Seins- und Wesenslogik zur Begriffslogik sowie die Übergänge innerhalb dieser fragwürdig. Z.B. ist der Gedanke aus der Seinslogik, daß jede Qualität eine quantitative Bestimmung einschließt, daß es eine Qualität ohne Quantität nicht geben kann, so einfach wie notwendig; ebenso die besprochene Notwendigkeit der Erklärungsweise der 'Kraft', sich zum Begriff der Kausalität zu entwickeln. Warum aber das Gesetz zum Zweck und die Teleologie zum Erkennen übergehen müssen, ist dunkel. In der Natur herrschen Gesetze, aber keine Zwecke; nur vom Standpunkt der Idee, also vom Schluß der Logik her erscheint ein bloßes Gesetz als eine Notwendigkeit geringerer Dignität als der Zweck. Ebenso fehlt jeder Grund, vom praktisch verwirklichten Zweck zum Erkennen überzugehen. Freilich ist der verwirklichte Zweck „nur äußerlich am Objekt“ 66), aber mehr wollte er ja auch gar nicht: wenn ein Mittel nützlich, wenn der bekannte philosophische Pudding gegessen ist, dann ist der Zweck mit sich „zusammengeschlossen“; nur die von außen hinzutretende Forderung, der Zweck habe aber nicht nur Sache des Subjekts, sondern auch innerstes Moment des Objekts zu sein, - also die Forderung der Idee - macht den Fortgang.

e) Der angestrebte Realitätsbeweis der Logik ist schließlich auch der Grund dafür, daß Hegel affirmativ ist. 67) Sein Beweis der Objektivität des Denkens, weil er nicht nur kritisch Kant überwand, sondern positiv die Übereinstimmung von Denken und Sache aus der Natur der Dinge *begründen* wollte, hängt eben von der Umkehrung des Beweissatzes ab: Nur wenn die Objektivität Gedanke ist, ist der Gedanke objektiv. Erst auf Basis dieser notwendigen Affirmation 68) erhalten die einzelnen Schritte des Denkers Attribute, die auf die Beurteilung der Wirklichkeit gehen: Der mit sich selbst identische und ruhige Geist der Logik ist im empirischen Bewußtsein im Zustand der Entzweiung; er ist als Subjekt darin negiert, daß es außer ihm noch etwas Anderes gibt. Indem er nun sich in sein Anderes versenkt, hebt er die Gegenständlichkeit des ihn negierenden Objekts noch einmal auf und affirmiert sich so als das Subjekt von allem Seienden. 69) Nur, weil Erkenntnis und wissenschaftliches System bei Hegel der Beweis der Logik sind, erhalten die Charakterisierungen des Denkens (Identität, Negation, Affirmation) eine Bedeutung, die nicht das Denken selber, sondern die Einstellung des Denkers zur Wirklichkeit betrifft. In diesem Sinn kritisiert Hegel den „abstrakten Verstand“ und die „einfache Negation“ als praktische Haltungen des Denkenden, sich kritisch gegenüber der Realität und diese von sich fernzuhalten. Die Argumente, die er gegen den „subjektiven Kritizismus“ anführt, haben aber wieder beide Seiten seiner Philosophie an sich: einerseits wirft er z.B. Kant vor, er meine, man könne bloß unterscheidend und trennend denken, als ob nicht jedes Urteil die in Rede stehende Sache von sich unterscheide und zugleich mit dem Prädikat und damit mit sich selbst verbinde; andererseits nimmt Hegel auch hier die Erkenntnis als Realitätsbeweis der Logik und beklagt, daß sich solche Denker mit der Entzweiung von Subjekt und Objekt, mit dem Faktum der Gegenständlichkeit, die dem Subjekt als etwas anderes gegenübersteht, ja mit der Unvernunft sich abfinden würden.

Diese beiden Momente sind in Hegels Philosophie immer vereint, keines findet sich rein ohne die andere Seite. Das erschwert die Beurteilung dieser Philosophie.

Dabei ist es ein Idealismus, Hegel die Vermischung vorzuhalten, hat er doch die ganze treffende Analyse des Denkens überhaupt nur zuwege gebracht, um sie für seine Versöhnungsphilosophie zu mißbrauchen.

Für uns ist die Unterscheidung dieser beiden Momente daher umso wichtiger, als nicht nur Adorno, sondern m.E. bis auf Marx die gesamte Hegelrezeption auf der Nichtunterscheidung dieser beiden Momente beruht.

Exkurs: Probleme der Hegel-Rezeption

Wenn von irgendeiner wissenschaftlichen oder philosophischen Argumentation Adornos Behauptung, sie sei ohne Verzerrungen nicht referierbar, gilt, dann von Hegels Logik. Sosehr Adornos Satz im Allgemeinen fragwürdig ist, sosehr scheint er mir auf die Logik zuzutreffen. Denn diese ist nicht etwa die Analyse eines Gegenstands, dessen Begriff zu wissen am Ende das einzige Interesse war - ein Interesse, das sich auch durch ein abkürzendes Referat befriedigt sieht, sondern der Gegenstand der Logik ist das Denken selber, d.h. nach Abstraktion von allem besonderen Inhalt des Denkens sein logisches „Gerippe“. Wird nun von diesem besonderen Inhalt der Logik noch einmal abstrahiert und nur der allgemeine Begriff derselben oder ihr systematisches Gerippe festgehalten, dann hat man buchstäblich nichts mehr in der Hand: 'Das Denken ist Scheiden und Verbinden'; eine 'Triplizität: Position, Negation und Negation der Negation'; oder gar die Schulbuchverflachung dieser leeren Bestimmung: 'These, Antithese und Synthese'. Einer auf diese Erkennungsmarke des Hegelianismus heruntergebrachten Bestimmung des Resultats der 'Logik' fehlt so gut wie alles, was die wissenschaftliche Erklärung des Denkens ausmacht: Argument und Notwendigkeit.

Diese sogenannte logische Figur hat sosehr alle Notwendigkeit verloren, erscheint damit sosehr als eine dem Hegelschen Belieben und seiner Neigung zu Systemen geschuldete Willkür, daß auch Gelehrte, die Hegelkenner sind und Verständnis für dessen Einsichten wecken wollen, diese „Methode“ mit einem Brettspiel vergleichen, für das man Regeln formulieren könne. 70)

Als dieses willkürliche Konstrukt ist die Dialektik nicht mehr die *absolute* Methode des Denkens und wird auch nicht mehr so aufgefaßt. Man meint allgemein nicht eine Analyse des Denkens nach dem vollzogenen Denken vor sich zu haben, sondern eine Methode, deren man sich bedienen kann, um das Denken in bestimmter Weise zu lenken, oder auch nicht. Denkmethode werden, im Bewußtsein der Parteilichkeit dieser Verfahren, üblicherweise untersucht und ausgewählt nach den Resultaten, die sie zu bringen versprechen, und nach dem Wunsch des Wissenschaftlers, dieses Resultat erzielen zu wollen.

Anhänger der so verstandenen Hegelschen „Methode“ haben seit Friedrich Engels den Fehler ausgeprägt, sich Beispiele auszudenken, auf die das obige Schema Anwendung finden könnte. Daher scheint mir Adornos Bemerkung zur allgemeinen Schwäche der Hegelrezeption die Sache nicht zu treffen. Seine Kritik trifft den ersten Schritt der Interpretation der dialektischen Methode: die Reduktion auf das inhaltslose Schema:

„Der häufigste Mangel der Hegelinterpretation ist, daß die Analyse nicht inhaltlich mitvollzogen wird, sondern bloß der Wortlaut paraphrasiert.“ 71)

Für den Zweiten Schritt, gerade der wohlwollenden Hegelinterpretation, scheint das zu gelten, was Hegel explizit abwehren wollte: da wird der Versuch gemacht, Gedanken plausibel zu machen, nicht sie nachzudenken, sondern Verständnis für sie zu wecken:

„Es wird unter Verstehen dann dies gemeint, daß die philosophischen Ideen von dem *ausgehen* und sich an das *anknüpfen* sollen, was man sonst im Gemüt, *Gedanken* oder *Vorstellung* besitzt; was diesem dem gemeinen Menschenverstande gemäß ist, sich *anpassend* zeigt, versteht man am leichtesten, wie man überhaupt das am leichtesten versteht, *was man schon weiß.*“ 72)

Hegel nennt hier treffend das Problem, das aus der guten Absicht entsteht, einen Gedanken plausibel zu machen: es ist seine Rückführung auf bisher Bekanntes. So sehr mit dieser Bemühung um Verständnis ein Gedanke Zustimmung finden mag, hat er doch durch die Rückführung auf Bekanntes zugleich auch schon seine Überflüssigkeit bewiesen. Das Argument für ihn war ja geradezu gewesen, daß man mit ihm nichts Neues zu lernen brauche - damit aber von ihm auch nichts Neues lernen könne. Alle Versuche, sich bei der Logik „etwas“ zu denken, sind also ebenso hilflos, wie Engels „Beweis“ des Übergangs zum Maß (das er das „Gesetz des Umschlags von Quantität in Qualität“ nennt) mit dem Verweis auf gefrierendes Wasser oder tauendes Eis, je nachdem wie die Grade auf der Temperaturskala variieren. 73) Ruhen kann sich sogar auf Marx berufen, wenn er in der Logik einen mystifizierten Ausdruck der gesellschaftlichen Arbeit vermutet; 74) Popper gibt sich, ehe er die Dialektik als ein immunisierendes Instrument der falschen Propheten verwirft, Mühe, sie als Beschreibung des Fortschritts der Wissenschaft vorzustellen; und sogar neuere, sehr detaillierte Untersuchungen zur Logik Hegels krönen ihre nicht unbedeutende Kenntnis der Argumente mit einer Deutung der Logik als einer „geheimen Sozialtheorie“, die nicht das Denken untersucht haben soll, sondern die Herrschaft - und angeblich einer „kommunikativen Freiheit“ das Wort redete. 75)

Auf der anderen Seite lehnen aber auch die Kritiker Hegels ihn nicht wegen seiner metaphysischen Ausbeutung der Analyse des Denkens ab, sondern wegen seiner richtigen Seite: Ihm wird vorgeworfen, er habe es unterlassen, das Denken als bloße Meinung und bleibende Ungewißheit darzustellen, um seiner Metaphysik der Subjektivität eine Philosophie der praktischen und theoretischen Bescheidenheit und Verantwortung entgegenzustellen. 76)

So ist das allgemeine und m.E. problematische Urteil über die Hegelsche Dialektik, daß sie *eine Methode der Metaphysik* sei.

3. Begriff und Kategorien der Negativen Dialektik

Adorno folgt dem allgemeinen Urteil der Hegelrezeption über die Dialektik, hält sie ebenfalls nicht für die Analyse des Denkens, sondern für eine Methode der Metaphysik und erweist sich selbst gerade darin als Metaphysiker - mit Ausnahme einer Fußnote -, daß er selbst an keiner Stelle die wissenschaftliche Leistung Hegels von seiner Benutzung derselben zur „Versöhnung“ des Geistes mit der Wirklichkeit

unterscheidet. Adorno nimmt, wie in den Fragen der Erkenntnistheorie das Denken, Hegels Dialektik als Metaphysik und versucht auf dieser Basis Dialektik und Affirmation voneinander zu trennen, was freilich scheitern muß. 77)

Hegels Kontamination von Erkenntnis und Legitimation, seine Metaphysik, daß, was erkannt wird, eben dadurch, daß es dem Denken zugänglich ist, auch als vernünftig und gerechtfertigt zu gelten habe, bleibt bei Adorno vollkommen erhalten. Allerdings „schließt“ er aus Hegels Gleichung: Erkenntnis = Legitimation, die konforme Umkehrung: Kritik = Nicht-Erkenntnis. Adorno versucht mit den Kategorien der Hegelschen Dialektik eine Methode des kritischen Denkens anzugeben und kommt damit ganz, wie Hegel, der selber keine Methode entwarf, sondern das praktizierte Denken analysierte, dazu, Methodologe zu werden. Hegel machte seine richtige Erkenntnis zur Methode, indem er sie nachträglich doch zum Instrument machte und die Gegenstände der materialen Wissenschaften unter die Logik einfach subsumierte. Adorno hat das an Hegel kritisiert 78) und kommt im Versuch, die Dialektik kritisch „anzuwenden“, in ebendenselben Fehler der Trennung von Sache und Methode, den er an anderer Stelle entdeckt. 79)

a) **Negation**

Nach Adornos nichtaffirmativer Metaphysik ist das Scheitern der Erkenntnis, seine Unfähigkeit, mit sich selbst ins Reine zu kommen, das Indiz seiner Wahrheit sowie der Unvernunft des Objekts. Der Widerspruch im Denken ist nicht das Zeichen eines Fehlers, sondern Garant der kritischen Wahrheit: die Sache ist nicht logisch, sie läßt sich vom Gedanken nicht fassen. Adorno meint hierin Hegel zu folgen, der selbst den Widerspruch als den Motor des fortschreitenden Denkens bezeichnet hatte:

„Das Motiv des Widerspruchs ... gilt allgemein als das Gesamtprinzip seiner Philosophie. Nach ihm trägt die dialektische Methode ihren Namen.“ 80)

Doch ganz anders als bei Hegel, bei dem der Mangel einer Bestimmung der Sache, d.h. der Einwand gegen diese, der Widerspruch zu ihr eine Auflösung verlangt, damit die Sache erst noch richtig bestimmt wird, bleibt bei Adorno der Widerspruch im Denken als das Urteil über die Sache stehen:

„Dialektik als Verfahren heißt, um des einmal an der Sache erfahrenen Widerspruchs willen und gegen ihn in Widersprüchen zu denken. Widerspruch in der Realität, ist sie Widerspruch gegen diese. Mit Hegel aber läßt solche Dialektik nicht mehr sich vereinen.“ 81)

Der letzte Satz ist nun aber nicht so gemeint, daß hier ein Mißverständnis dessen vorläge, was Hegel mit dem Widerspruch als dem Motor des Denkens meinte, sondern, daß Adorno Hegel bei der Auflösung des Widerspruchs im Denken nicht folgen will, weil der Widerspruch des Gedankens als Protest gegen die dem Gedanken nicht konforme Wirklichkeit Ziel seiner Theorie ist.

„Den dialektischen Widerspruch, Ausdruck des unauflöslich Nichtidentischen wiederum durch Identität glätten heißt soviel wie ignorieren, was er besagt.“ 82)

Adorno beteuert immer wieder: „Solcher Widerspruch ist kein subjektiver Denkfehler“, 83) und hat doch zugleich mit dem Bekenntnis zum bleibenden Widerspruch eine Ahnung davon, daß damit das Bewußtsein sich aufgibt, daß das Denken sich nicht mehr versteht und in Verwirrung gerät. Hier findet sich auch die heikle Stelle, an der Adorno mit dem Wahn kokettiert, 84) da ihm diese Kritik der Wirklichkeit über die Selbstzerrissenheit des Denkens eine solche Preisgabe des Selbstbewußtseins nötig erscheinen läßt. Gleichwohl sind Psychologische Deutungen völlig fehl am Platz, 85) denn wenn ein Philosoph mit dem Wahn rechnet, so ist der Philosoph deswegen nicht wahnsinnig, sondern leistet sich nur die sonderbare Idee, daß man verrückt sein müßte, damit man das einsieht, was die Philosophie sich bei Sinnen als Desiderat der Erkenntnis einfallen ließ. Ebenso unangebracht ist Poppers Kritik, 86) daß nun der Bereich der Willkür eröffnet sei: Der Satz 'ex falso quod libet' trifft eben auch auf Adorno nicht, 86a) da er keineswegs Beliebiges erschließt und auch nicht jeden Widerspruch zuläßt; eine Kritik an diesem Konzept erforderte also schon ein Eingehen auf den bestimmten Widerspruch, den Adorno einzig zuläßt. Ehe jedoch hier der Inhalt „des“ Widerspruchs untersucht werden soll, bedarf die Stellung Adornos zu Hegel noch einiger Anmerkungen.

Die Aufnahme des Widerspruchs und Adornos Festhalten desselben gegen die Auflösung zeigt schon, daß Adorno die Dialektik trotz aller Versicherungen, daß der berühmte Dreischritt eine leere Hülse sei, 87) die nichts besagt, doch nach diesem Muster rezipiert und bespricht. Er verbindet, wie allgemein die Hegelrezeption, mit der Kategorie der Negation, die Denken sei, einen anderen als den bloß formellen Inhalt, daß das Denken das unmittelbar sinnlich Gegebene für sich nicht als bloß Sinnliches bestehen läßt, sondern nach seinen allgemeinen Bestimmungen wissen will. Negation, die das Denken damit ist, hat nichts mit Kritik oder Affirmation zu tun; denn nur die besondere Beschaffenheit des Objekts ist schließlich der Grund für eine „Bewertung“ der Sache. Adorno aber nimmt die im Denken geleistete Negation als Kritik der Sache - und glaubt sich darin mit Hegel einig. 88) Konsequenter gilt ihm die Negation der Negation, im rationalen Sinne also auf das Denken als Ganzes bezogen die Aufhebung der Unbekanntheit des Objekts, auf das Urteil bezogen die Bestimmtheit durch die Unterscheidung usw., nicht als das, was sie jeweils ist: Wissen oder Bestimmtheit des in Rede stehenden Satzsubjekts, sondern als Negation der Entzweiung, Rücknahme der Kritik. 89) 89a) Adorno will also - und das wird sich insgesamt noch als bedeutsam für seine Stellung zur Ontologie erweisen - dein in seinem Sinne gedeuteten „zweiten Schritt“ der Dialektik treu bleiben, indem er Hegels dritten Schritt nicht mitmacht: er will das Bewußtsein der Entzweiung, das in Negation als Kritik liegen soll, erhalten und nicht durch die Überwindung derselben, die in Entzweiung ja als Desiderat ausgesprochen ist, „was immer an Widersprechendem auftrete, in der Einheit des Bewußtseins schlichten. 90)

„Ist das Ganze der Bann, das Negative, so bleibt die Negation der Partikularitäten, die ihren Inbegriff an jenem Ganzen hat, negativ. Ihr Positives wäre allein die bestimmte Negation, Kritik, kein umspringendes Resultat, das Affirmation glücklich in Händen hielte.“ 91)

Bestimmte Negation ist also das Zauberwort der Dialektik geworden, das Hegel doch nur prägte, um auszuschließen, daß mit der Negation einer Bestimmung auf einmal alle Bestimmtheit verloren ginge und alles zugelassen werden müßte, weil nichts mehr gewußt wird. 92) Adorno aber, dank seiner Auffassung der Dialektik als Methode, gibt der „bestimmten Negation“ einen besonderen Inhalt:

„Der Nerv der Dialektik als Methode ist die bestimmte Negation. Sie basiert auf der Erfahrung der Ohnmacht von Kritik, solange sie im Allgemeinen sich hält, etwa den kritisierten Gegenstand erledigt, indem sie ihn von oben her einem Begriff als dessen bloßen Repräsentanten subsumiert. Fruchtbar ist nur der kritische Gedanke, der die in seinem eigenen Gegenstand aufgespeicherte Kraft entbindet; für ihn zugleich, indem sie ihn zu sich selber bringt, und gegen ihn, insofern sie ihn daran mahnt, daß er noch gar nicht er selber sei.“ 93)

Bestimmte Negation denkt Adorno also doppelt; zugleich als Kritik der noch ungenügenden Bestimmung einer Sache, z.B. durch die bloße Subsumtion unter Oberbegriffe, 94) und ebenso als *Kritik der Sache selber*, die mit diesen ungenügenden Oberbegriffen offenbar doch schon angemessen bestimmt ist, einer Sache somit, die tatsächlich nicht sie selbst ist. Adornos metaphysische Sehnsucht nach Versöhnung entdeckt nicht nur erkenntnistheoretisch einen Bruch zwischen dem denkenden Subjekt und Seinem Objekt; er sieht die Zerrissenheit sowohl im Subjekt 95) als auch als eine des Objekts. Diese - schon erwähnte -Radikalisierung des erkenntnistheoretischen Problems entnimmt Adorno der Hegelschen Kantkritik.

„Bleibt bei Kant die Kritik eine der Vernunft, so wird bei Hegel, der die Kantische Trennung von Vernunft und Wirklichkeit selber kritisiert, Kritik der Vernunft zugleich zu einer des Wirklichen.“ 96)

Kritik des Wirklichen, die seinen objektiven Widerspruch benennen soll, sieht sich zunächst stets und nicht zu unrecht dem Bedenken ausgesetzt, daß ein 'Widerspruch der Objektivität eine sinnlose Rede sei. 97) An diesem Einwand ist denn auch in jedem Fall das Richtige, daß Widerspruch schon im Wortsinn eine Gegenrede, einen Einwand meint. Als Bestimmung des Objekts gedacht, hieße 'Widerspruch der Sache zu sich' ihre Aufhebung, ihre Vernichtung. Ist sie nämlich nicht *eine* Einheit ihrer Momente, bilden diese nicht eine Einstimmigkeit, dann fällt die Sache auseinander und hat keinen Bestand; dann ist sie eben nichts! Der objektive Widerspruch ist somit richtig verstanden eine Metapher - wie der schon erwähnte Satz Hegels „Das Ding ist ein Urteil“ ebenfalls - für Dinge, besser Verhältnisse, in denen gegensätzliche sich bekämpfende und wechselseitig hindernde Tendenzen und Zwecke herrschen. Berechtigt ist die Anwendung dieser Metapher, weil eben solche Gegensätze in der Tat die Sache zu einer machen, die nicht aus sich Bestand hat. 98)

Adornos objektiver Widerspruch“ ist aber gar keiner zwischen verschiedenen *wirklichen* Momenten einer Sache, sondern zwischen ihrer Wirklichkeit und ihrem Ideal, zwischen ihrem Sein und einem Sollen.

„Womit negative Dialektik ihre verhärteten Gegenstände durchdringt, ist die Möglichkeit, uni die ihre Wirklichkeit betrogen hat und die doch aus einem jeden blickt.“ 99)

Nun ist freilich 'Möglichkeit' per se deswegen nur Möglichkeit, weil sie nicht Wirklichkeit ist; die Wirklichkeit dagegen ist eine - und läßt sich deshalb ohne weiteres als die Verhinderung irgendwelcher Möglichkeiten auffassen. Nur existiert deswegen noch kein Widerspruch zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, wenigstens nicht objektiv; denn die Wirklichkeit läßt sich von der Möglichkeit, die ja nur möglich und nicht wirklich ist, durchaus nicht stören. Damit ist die eine Seite des Widerspruchs formuliert, den Adorno behauptet, wenn er die Dialektik als etwas

sowohl Objektives als auch bloß Subjektives bezeichnet. Der Widerspruch von Wirklichkeit und Möglichkeit ist „kein schlicht Reales: denn Widersprüchlichkeit ist eine Reflexionskategorie, die denkende Konfrontation von Begriff und Sache.“ 100)

Hierher gehören deshalb Adornos merkwürdige Bekenntnisse zur subjektiven Willkür als dem Garanten einer objektiven Erkenntnis:

„In schroffem Gegensatz zum üblichen Wissenschaftsideal bedarf die Objektivität dialektischer Erkenntnis nicht eines Weniger, sondern eines Mehr an Subjekt. Jedenfalls behält der subjektive Anteil an Philosophie, verglichen mit der virtuell subjektlosen Rationalität eines Wissenschaftsideals ... einen irrationalen Zusatz.“ 101)

Adorno denkt beim „Mehr an Subjekt“ nicht an das denkende Subjekt, das er vielmehr einer „virtuellen Subjektlosigkeit“ bezichtigt, sondern verlangt, daß das kritische, die unverwirklichten Möglichkeiten bedenkende Subjekt eines sein müsse, das beim Denken nicht nur analysiert, sondern sich spielerisch unernst, 102) wünschend 103) und künstlerisch, mimetisch gestaltend 104) verhält. Dieses Wünschen ist zudem nicht nur ein bloß subjektives, sondern vor allen Dingen der Sache nach ein frommen, da - auch schon auf der Ebene so abstrakter Bestimmungen - der „Widerspruch“ von Möglichkeit und Wirklichkeit ein prinzipiell unaufhebbarer ist. Die Kritik an Adorno, die - durchweg auf dem Standpunkt des Fehlers von Hegel, also des metaphysischen Mißverständnisses der Logik stehend - sein „negatives Denken“ für einen unhaltbaren Einfall befindet, hat hier wohl recht gegen Adorno. 105)

Adornos Idee eines „Widerspruchs von Wirklichkeit und Möglichkeit“ soll im folgenden an einem Beispiel inhaltlich präzisiert und erläutert werden.

Exkurs: Realität und Ideal des Tausches

Daß Adornos Analyse des Tausches tatsächlich keine Untersuchung der *ökonomischen* Keimzelle des Kapitalismus ist, daß Adorno in ihr nicht nur den Kapitalismus nicht entdeckt, 106) sondern daß er den Tausch vornehmlich als das praktische Exempel für Abstraktion in der Realität, als die Wirklichkeit abstrakten Denkens auffaßt, braucht nach den diesbezüglich treffenden schon vorliegenden Untersuchungen sowie nach den oben angeführten Zitaten 107) nicht mehr gesondert aufgewiesen zu werden. Hier interessiert nur die Besprechung des Tausches als eines Widerspruchs von seiner Wirklichkeit und seiner Möglichkeit:

“Der Tausch hat als Vorgängiges reale Objektivität und ist zugleich objektiv unwahr, vergeht sich gegen sein Prinzip, das der Gleichheit.“ 108)

Die Objektivität dieses Widerspruchs sieht Adorno darin, daß der Tausch seinem eigenen Prinzip, dem der Gleichheit, widersprechen soll. Hierbei fällt auf, daß Adorno den Tausch von vornherein nicht als eine Form der Organisation in der Ökonomie auffaßt, sondern als das Prinzip der Gerechtigkeit; als ökonomischer ist er nämlich keineswegs verletzt, wenn einmal nicht Äquivalente ausgetauscht werden, sondern der eine beim Austausch gewinnt, was der andere verliert. Zweitens aber hat Marx, dessen Warenanalyse auch Adorno als 'Kritik der politischen Ökonomie' kennt, dessen 'Fetischkapitel' er jedoch „wahrhaft“ für „ein Stück Erbe der klassischen

deutschen Philosophie“ ansieht, immer wieder darauf hingewiesen, daß Äquivalente nur im Durchschnitt der Fälle, nicht in jedem einzelnen ausgetauscht werden, daß die Kritik der Ausbeutung wie ihre Erklärung davon aber völlig unberührt bleiben. Gerade der gerechte Austausch vermittelt die Ausbeutung, und der Umstand, daß die vollbezahlte Arbeitskraft mehr Wert schafft, als ihre Herstellung und Wiederherstellung kostet, „ist ein besonderes Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer“. 109) Auch die zahllosen Bemühungen von Marx, die Forderung nach einem gerechten Tausch zwischen Kapital und Arbeit als leere Illusion aus den Programmen der Arbeiterbewegung auszuräumen, weil der Lohn als Lohn doch gerecht sei, 110) werden von Adorno nicht bemerkt. Adorno hält sich an das affirmative Ideal des Tausches, die Tausch“gerechtigkeit“, um ihn dann als leider nur bedingte Verwirklichung dessen, was er ohnehin ist, erscheinen zu lassen. 111) Vom Gesichtspunkt seines Ideals aus wird der Tausch die Vernunft selber - und ist deshalb noch nicht verwirklicht:

„Würde als Ideal verkündet, es solle, zur höheren Ehre des irreduzibel Qualitativen, nicht mehr nach gleich und gleich zugehen, so schüfe das Ausreden für den Rückfall ins alte Unrecht. Denn der Äquivalententausch bestand von alters her gerade darin, daß in seinem Namen Ungleiches getauscht, der Mehrwert der Arbeit appropriiert wurde. Annullierte man simpel die Maßkategorie der Vergleichbarkeit, so träten anstelle der Rationalität, die ideologisch zwar, doch auch als Versprechen dem Tauschprinzip innewohnt, unmittelbare Aneignung, Gewalt.“ 112)

Es ist kein Verstoß gegen den Tausch, daß „in seinem Namen Ungleiches getauscht“ wird - das ist sogar das Prinzip des Tausches, sonst würde nicht getauscht werden -, ebenso wie es kein Mißbrauch „seines Namens“ ist, daß durch und über den Tausch der Mehrwert angeeignet und die Produzenten von ihrem Produkt getrennt werden; Adorno aber ist um des Ideals von Gerechtigkeit willen so sehr für den Tausch, daß er zu dem alten Argument der Soziologen greift, die die Zwänge der Gesellschaft damit rechtfertigen, daß, wollte man sie abschaffen, Chaos und damit noch mehr Gewalt herrschen würde. Adorno sieht in der Beseitigung des Tausches als Prinzip des Zusammenhangs der arbeitsteiligen, aber nicht unmittelbar gesellschaftlichen Arbeiten die Abschaffung des Ideals der Gerechtigkeit, das er doch nur vom Tausch gewonnen hatte, und befürchtet den Raub. Deshalb ist seine Kritik vom Ideal her auch der Vervollkommnung des Tauschprinzips auf sein Ideal hin verpflichtet:

„Kritik am Tauschprinzip als dem identifizierenden des Denkens will, daß das Ideal freien und gerechten Tausches, bis heute bloß Vorwand, verwirklicht werde. Das allein transzendierte den Tausch.“ 113)

Dieses Ideal aber ist durchaus schon verwirklicht - und eben weil der gerechte Tausch Arm und Reich hervorbringt, wird er von dem Ideal begleitet, er solle es nicht, und es dürfe nicht an ihm, sondern müsse an seiner Verfälschung liegen, wenn er es doch tut. Der Unterschied des wirklichen Tausches zum konzipierten idealen ist also nur ausgedacht, er stellt eine falsche Kritik dar. 113a) Zwischen dem Ideal und seiner Wirklichkeit ist der Widerspruch immer nur ein frommes Wünschen, die Sache solle eine Konsequenz, die notwendig mit ihr verbunden ist, nicht zeitigen. 114)

b) Nichtidentität

Da Adorno aber dieses subjektive, unerfüllbare - und sogar von ihm als unerfüllbar gedachte (115) - Wünschen eben als objektiv ausdrücken will, entwirft er eine Theorie des Dings. Es selber soll den Wunsch des in der Utopie schwelgenden Subjekts herbeiwünschen

„In der Sache wartet das Potential ihrer Qualitäten auf das qualitative Subjekt.“
(116)

Das qualitative Subjekt ist das an anderer Stelle „unreduziert“ genannte, welches sich bei der Analyse der potentiellen Qualitäten nicht auf das Denken beschränkt, sondern einen Blick entwickelt, „der deutend am Phänomen mehr gewahrt, als es bloß ist, und einzig dadurch, was es ist.“ (117) Das Ding ist also nach Adorno mehr als es bloß ist, seine wesentliche Eigenschaft ist dieser Widerspruch: das negative Verhältnis zu sich:

„Das Innere des Nichtidentischen ist sein Verhältnis zu dem, was es nicht selber ist und was seine veranstaltete, eingefrorene Identität mit sich ihm vorenthält.“
(118)

Dieser Satz ist eine Tautologie und stimmt unter der Voraussetzung des Satzsubjekts: Das Ding sei das mit sich nicht identische. Dies widerspricht, wie schon öfters erwähnt, nicht nur der einfachen Erfahrung, daß die Dinge jeweils *eines* sind, also wohl auch eine Einheit ihrer Bestimmungen bilden, d.h. mit sich identisch sein werden, sondern auch den Erfordernissen des Denkens, das jeweils eine Bestimmung meint und gibt und dabei auch notwendigerweise ein Ding festzuhalten pflegt. Gleichwohl bildet dieser Widerspruch den Hauptsatz von Adornos Dialektik: Das Wesen des Dings ist nicht seine Beziehung zu sich, und seine Eigenart liegt nicht im Verhältnis *seiner* Eigenschaften. Seine Identität dagegen, seine Beziehung auf sich ist eine „veranstaltete, eingefrorene“, die dem Ding von außen oktroyiert wird und seinem inneren Wesen gar nicht entspricht. Wieder meint Adorno irrtümlich damit einer Einsicht der Hegelschen Logik zu folgen.

„Nach dem dauerhaftesten Ergebnis der Hegelschen Logik ist es (das Existierende, d. V.) nicht schlechthin für sich, sondern in sich sein Anderes und Anderem verbunden. Was ist, ist mehr als es ist. Dies Mehr wird ihm nicht oktroyiert, sondern bleibt, als das aus ihm Verdrängte, ihm immanent. Insofern wäre das Nichtidentische die eigene Identität der Sache gegen ihre Identifikation.“
(119)

Adorno formuliert hier sein Verständnis haarscharf an Hegel vorbei: Während dieser in der Tat z.B. das 'Etwas' als ein An-sich-Sein und darin zugleich Sein-für-Anderes bestimmt, (120) und gerade Wert auf die Identität beider Bestimmungen legt, löst Adorno die Identität auf und macht dadurch „mehr“ aus den Dingen, „als sie bloß sind“. Hegel wendete gegen Kant die Kritik der ewigen Trennung von An- sich und Für-anderes (bzw. Für-uns) und unterstrich, daß die Dinge für uns nichts anderes sind als an sich selber:

„Dies führt zu einer weiteren Bestimmung. *Ansichsein* und *Sein-für-Anderes* sind zunächst verschieden; aber das Etwas *dasselbe, was es an sich ist, auch an ihm*

hat, und umgekehrt, was es als Sein-für-Anderes ist, auch an sich ist, - dies ist die Identität des Ansichseins und Seins-für-Anderes, nach der Bestimmung, daß das Etwas selbst ein und dasselbe beider Momente ist, sie also ungetrennt in ihm sind.“ 121)

Die Auflösung der Identität dieser beiden Bestimmungen durch Adorno kündigt sich in seiner Formulierung schon durch das „nicht schlechthin für sich“ an, womit Adorno gegen Hegel das *mehr* als „bloß“ Fürsichsein als die wesentliche Einsicht ins Auge faßt. Hegel dagegen will sagen, daß etwas nur durch seine Bestimmtheit, durch das, was an ihm „daran“ ist, seine negative Beziehung auf das, was es nicht ist, eingeht. Hegel sieht hier kein 'mehr', nichts Zusätzliches zum Ansichsein, sondern ein 'dadurch'. Adorno macht daraus ein 'mehr', indem er den wieder richtigen Satzteil: „Das Existierende ist in sich sein Anderes“ (das sagt Hegel in Bezug auf die Bestimmtheit des zunächst leeren Etwas), mit „und Anderem verbunden“ ergänzt. Anderem ist die so für sich bestimmte Sache höchstens negativ verbunden, d.h. sie ist von ihr abgegrenzt.

Adorno kommt so aber zu einer Bestimmung des Dings, die seine Identität, sein Fürsichsein „schlechthin“ auflöst in *Verhältnis, Beziehung, Kommunikation*. 122) Noch einmal ist dazu an das obige Zitat zu erinnern, das behauptet, das Wesen des Dings, „das Innere des Nichtidentischen ist sein Verhältnis zu dem, was es nicht ist“. Die Vorstellung, die Dinge seien ein Verhältnis untereinander; was sie sind, seien sie nicht durch sich, sondern durch das Verhältnis, in das sie als unbestimmtes Nichts treten, kehrt das Verhältnis der Extreme irgendwelcher Beziehungen zu dieser Beziehung exakt um: Während sich in der Tat die Art der Beziehung aus den für sich selbst bestimmten Polen derselben ergibt, sollen bei Adorno die Pole aus dem Verhältnis, das sie eingehen, erst entspringen. Diese Vorstellung der Identität einer Sache macht Adorno zu einer methodischen Vorschrift für die Analyse und zeigt gerade darin noch einmal den Fehler dieser Idee:

„... die Erforschung zumindest eines sozialen Gegenstandes wird falsch, wo sie sich auf Abhängigkeiten innerhalb seines Bereichs begrenzt, die den Gegenstand begründeten und dessen Determination durch die Totalität ignorieren.“ 123)

Als ob sich die „Determinations durch die Totalität“ nicht an dem sozialen Gegenstand selbst zeigen würde - und zwar durchaus innerhalb „seines Bereiches“ -, fordert Adorno den Wissenschaftler auf, er solle sich die Determination durch die Totalität äußerlich hinzudenken. Diese Aufforderung weckt Zweifel an der objektiven Determination durch die Totalität, anstatt sie zu beweisen; sie gebietet, alle sozialen Phänomene als durch die „Totalität vermittelt“ anzusehen; ja die Theorie der Nichtidentität der Dinge ist gar nichts anderes als eben diese Methode der soziologischen Systemtheorie.

Eine derartige Betrachtung wird natürlich ohne Schwierigkeiten zutage fördern, was methodisch vorweg in die Sache gelegt wurde: die Vermittlung der Einzeldinge der Gesellschaft durch die Totalität. Problematisch ist diese methodische Anleitung deshalb, weil die Betrachtung einer jeden Sache im Verhältnis zum Ganzen niemals die Eigenart dieser einen Sache zu bestimmen in der Lage ist; stets wird die Bestimmung in *das* Verhältnis zum Ganzen gelegt - „das Ganze“ umgekehrt als die leere Totalität auf dem anderen Pol des Verhältnisses aufgefaßt -, so daß eintönig immer nur das Im-Verhältnis-Stehen als *einziges* Prädikat verkündet wird. Das

klassische Beispiel für diese Reduktion der Gesellschaftstheorie auf die Wiederholung der vorausgesetzten Gewißheit, daß alles einzelne eine Funktion für das Ganze hat, sind Talcott Parsons' Theorien, die daher bei ihren materialen Untersuchungen selbst nicht über die Wiederentdeckung des methodischen Urteils am Stoff hinauskommen. 125)

c) Konstellation

Diese methodische Gemeinsamkeit mit dem Systemdenken, das weniger bei Hegel als bei modernen Soziologen auf die bloß formelle Beschwörung des Verhältnisses von Teilen und Ganzem reduziert worden ist, veranlaßt Adorno, seine Stellung zum System noch einmal zu bestimmen. Er sieht einen „Doppelcharakter des Systems“: Einerseits war es die universale Herrschaft des Denkens, Hegels „schiefe Projektion eines befriedeten, nicht länger antagonistischen Zustands auf die Koordination herrschaftlichen, unterdrückenden Denkens“, 126) die freilich der Welt, in der praktisch abstrakte Begriffe regieren, adäquat sei. Andererseits aber „liquidiert“ „Kritik nicht einfach das System“, 127) welches auch eine erhaltenswerte Sache ist:

„Die Konzeption des Systems erinnert in verkehrter Gestalt an die Kohärenz des Nichtidentischen, die durch die deduktive Systematik gerade verletzt wird.“ 128)

Die *Kohärenz des Nichtidentischen*, der Zusammenhang der gesellschaftlichen Dinge, ist zunächst einmal gar nichts anderes als das System, denn was sollte System anderes sein als der Zusammenhang, die Einheit der Momente. 129) Adorno wendet auch nichts gegen den Zusammenhang ein, sondern nur gegen sein theoretisches Zustandekommen: Die deduktive Systematik verletzt die eigene Kohärenz der Dinge, weil sie die Einheit von „oben her“ konstruiert. Von oben her aber, meint Adorno, wird die Beziehung der Dinge nicht selber berücksichtigt, sondern sie werden in einen ihnen äußerlichen Zusammenhang gepreßt. So werden sie tatsächlich mehr getrennt denn vereinigt.

„Wohl aber transzendiert das in keinem vorgedachten Zusammenhang Auflösliche als Nichtidentisches von sich aus seine Verslossenheit.“ 130)

Also muß das System, das sich nicht dem herrschaftlichen Denken verdankt, statt von oben her von unten nach oben konstruiert werden.

„Das einigende Moment überlebt dadurch, daß nicht von den Begriffen im Stufengang zum allgemeineren Oberbegriff fortgeschritten wird, sondern sie (die Begriffe; d.V.) in Konstellation treten.“ 131)

Adorno gibt hier einen Unterschied zwischen dem kritisierten System und der von ihm vorgeschlagenen 'Konstellation' an, der eine wissenschaftliche Unterscheidung nicht erlaubt. Die Frage, wie ein Zusammenhang von Elementen auszusehen habe, ist doch nicht jenseits dieser „Elemente“ zu entscheiden. Das System der Tierarten und Gattungen z.B. wird in der Tat durch die Reduktion auf immer allgemeinere gemeinsame Merkmale einer Tierklasse gewonnen; das System der politischen Ökonomie gewiß anders. Die Qualität dieser Systeme entscheidet sich aber an der Notwendigkeit ihrer Argumente und nicht am „deduktiven“ oder „induktiven“, am abstrahierenden oder synthetisierenden Gang derselben. Marx' schon erwähnte Unterscheidung von Forschungs- und Darstellungsweise deutet sogar an, daß der

Weg des Denkens, eben weil Notwendigkeit herrscht, immer sowohl vorwärts als auch zurück gegangen werden kann und im Interesse einer stringenten Darstellung auch muß. Die Differenz aber, die Adorno zwischen dem System und der Konstellation sieht, ist für dieses wissenschaftliche Kriterium belanglos. Er will wohl eine Beschreibung des sachgerechten Verfahrens geben und dieses von einer Konstruktion, die über die Besonderheit der Objekte hinweggleitet, abgrenzen. Aber mehr als die Versicherung, er wolle schon die Systemkonstruktion, aber eine, die der Sache nicht Gewalt antue, kommt bei seiner Unterscheidung nicht heraus.

Etwas anderes aber als dieses Ideal des harmonischen System soll nach Adornos Absicht auch gar nicht erreicht werden. Er beschreibt seine metaphysische Sehnsucht nach der Hegelschen Versöhnung im alles umfassenden und zur Einheit verbindenden System, das allerdings keine Zwangsgemeinschaft der Elemente sein darf, sondern - quasi wie in Rousseaus *contract social* - durch die Elemente aus freien Stücken gebildet. So kommt Adorno zu dem paradoxen Urteil, daß sowohl „Das Ganze ... das Unwahre“ (132) ist, wie auch das Einzelne:

„Er (Hegel; d. V.) demonstrierte, daß Begriff, Urteil, Schluß, unvermeidliche Instrumente, um mit Bewußtsein eines Seienden überhaupt sich zu versichern, jeweils mit diesem Seienden in Widerspruch geraten; daß alle Einzelurteile, alle Einzelbegriffe, alle Einzelschlüsse nach einer emphatischen Idee von Wahrheit, falsch sind.“ (133)

Darin - wie überhaupt - folgt Adorno Hegels Fehler, der nur manchmal zurecht den Übergang von einer Kategorie zu einer anderen macht, manchmal aber auch diesen Übergang nur durch die Vergleichung mit seinem vorausgesetzten Resultat - der Idee. (134) Adorno gibt hier aber das Motiv seiner 'bestimmten Negation' an, wenn er „die Einzelheit“ nicht nur bei Begriffen und Urteilen kritisiert:

„Die Unzulänglichkeit aller isolierten Einzelbestimmungen ist immer zugleich auch die Unzulänglichkeit der partikularen Realität, die von jenen Einzelbestimmungen gefaßt wird.“ (135)

So zeigt sich, daß die Unwahrheit des Ganzen von der des Einzelnen durchaus verschieden ist. Ist das Ganze unwahr, weil es (leider) noch gar nicht wirklich die Einheit der Momente der Realität zu sein beanspruchen darf, sondern nur der durch Abstraktionen im Bewußtsein - also bloß in der Einbildung - versöhnte Bruch der Entfremdung, so ist das Einzelne per se „Unwahr“, denn es hat sich mit anderem zu vereinen, hat Moment eines größeren Ganzen zu sein, und will dies auch, wenn es sein ihm gemäßes Ganzes auch noch nicht verwirklicht hat.

„Das negative Motiv der Identitätsphilosophie hat seine Kraft behalten; nichts Partikulares ist wahr, keines ist, wie seine Partikularität beansprucht, es selber.“ (136)

Adorno ist also durchaus ein treuer Hegelianer - aber nur in Bezug auf den Fehler Hegels. Auch er geht vom Bewußtsein der Entzweiung aus, auch er richtet sein Denken sehnsüchtig auf Versöhnung, auch er ist bereit, die Erkenntnis der Realität für ihren Vernunftbeweis zu nehmen, und auch er strebt daher ein System von Einheit, Einstimmigkeit und Harmonie an, obwohl oder gerade weil er die Identität als Ideologie begriffen haben will.

Allerdings hält die Philosophie Adornos diesen Ausgangspunkt der Entzweiung fest, gegen die in ihm schon angestrebte Versöhnung. Darin liegt sein Unterschied zu Hegels metaphysischer Seite. Adorno ist daher ein Philosoph der *Sehnsucht* nach philosophischer Versöhnung, nach Trost, den er - stellt er sich ein - auch gleich wieder als Lüge durchschaut. 137)

Anmerkungen

- 1) Siehe: Adorno, *Der Positivismusstreit*, a.a.O., besonders S. 78 f.
- 2) Ein Hinweis auf die weitgehende Vereinbarkeit der Grundpositionen von Frankfurter Schule und kritischem Realismus liegt in der Entwicklung der zweiten Generation ihrer Vertreter. Hatte Habermas den kritischen Anspruch der Dialektik weiterentwickelt zu einem Demokratiemodell der Erkenntnis, in dem die Kommunikation der Wissenschaftler und ihr Konsens das Kriterium der Wahrheit und zugleich das in der Wissenschaftlergemeinschaft vorweggenommene Ideal der „vernünftigen Identität“ bilden, so kam ihm von der anderen Seite Michael Theunissen, noch 1969 ein Kritiker der Frankfurter Schule, den ganzen Weg entgegen. Nicht nur der von der Frankfurter Schule beachtete, von den kritischen Rationalisten aber angegriffene Hegel wurde von Theunissen zum Hauptgegenstand seiner neueren Forschungen gemacht, er entdeckte in Hegels Logik Habermas' Wissenschafts- und Gesellschaftsmodell der „kommunikativen Freiheit“.

Jürgen Habermas, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in: Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, FfM 1971.

Michael Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte, Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin 1969.

ders., *Sein und Schein, Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, FfM 1978.

- 3) Siehe dazu Abschnitt 3 dieses Kapitels zu Adornos Begriff der Vermittlung.

4) Theunissen, *Sein und Schein*, a.a.O., S. 474.

5) Marx, *Kapital* Bd. I, MEW 23, S. 27.

6) ders., *Brief an Fr. Engels* um den 16. Januar 1858, MEW 29, S. 260.

7) Siehe: Paul Lorenzen / Oswald Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Einleitung, Mannheim 1973.

Desgleichen: Jürgen Mittelstraß, *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, FfM 1974.

- 8) Diesen Widerspruch, daß man schon vor der Erkenntnis der Sache eine ihrer Besonderheit angemessene Methode soll wählen können, fordert Habermas; er bezweifelt,

„daß die Wissenschaft in Ansehung der vom Menschen hervorgebrachten Welt ebenso indifferent verfahren darf, wie es in den Naturwissenschaften mit Erfolg

geschieht. Die Sozialwissenschaften müssen sich vorgängig der Angemessenheit ihrer Kategorien an den Gegenstand versichern, weil Ordnungsschemata, denen sich kovariante Größen nur zufällig fügen, unser Interesse an der Gesellschaft verfehlen.“

Jürgen Habermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, Nachtrag zu einer Kontroverse (1963), in: Adorno u.a., Der Positivismusstreit..., a.a.O.

9) Popper vertritt diese kühne These:

„Die Methode der Wissenschaft ist die Methode der kühnen Vermutung und der sinnreichen und ernsthaften Versuche, sie zu widerlegen.“

Popper, Objektive Erkenntnis, Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg 1973, S. 95.

Noch deutlicher sein Schüler Helmut Spinner:

„Diese epistemologisch-methodologischen Kriterien und Regeln, die unsere Erkenntnis normieren, indem sie Ziele setzen und methodische Anweisungen zum Handeln geben, werden nicht ge- sondern *erfunden*.“

Helmut Spinner, Pluralismus als Erkenntnismodell, FfM 1974, S. 11.

9a)Hegel, Logik I, a.a.O.

10)ders., Enz. I, WW 8, § 41 mündl. Zusatz I, S. 114.

11)ders., Logik I, S. 24.

12) a.a.O., Vorrede, S. 13.

13) a.a.O. , S. 10.

14) a.a.O., S. 40.

15) a.a.O.

16) Siehe Hegels Ausführung des Stichworts 'Muße zur Logik':

„In der Tat setzt das Bedürfnis sich mit dem reinen Gedanken zu beschäftigen, einen weiten Gang voraus, den der Menschegeist durchgemacht haben muß, es ist, kann man sagen, das Bedürfnis des schon befriedigten Bedürfnisses der Notwendigkeit, der Bedürfnislosigkeit, zu dem er gekommen sein muß, der Abstraktion von dem Stoffe des Anschauens, Einbildens usf., der konkreten Interessen des Begehrens, der Triebe, des Willens, in welchem Stoffe die Denkbestimmungen eingehüllt stecken. In den stillen Räumen des zu sich selbst gekommenen und nur in sich seienden Denkens schweigen die Interessen.“

a.a.O., Vorrede, S. 12.

17) Hegel, Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der

Universität Berlin vom 22. Oktober 1818, WW 10, S. 412.

18) Es wird hier auch nicht behauptet, daß der Verfasser eine Interpretation der Logik geben könnte; zu viele Stellen sind noch unaufgelöst.

Mit Marx wäre aber zu bemerken, daß die Aufklärung der richtigen Einsichten der 'Logik' sowie die Unterscheidung von dem mit ihnen verbundenen Fehler eine der wenigen lohnenden Aufgaben darstellen würde, die eine eigenständige Philosophie noch bietet.

19) Hegel, Enz. I, WW 8, § 136, mündl. Zusatz 2, S. 271 f. Die Stellen der 'kleinen Logik' eignen sich in unserem Fall für die der logischen Analyse besser als die entsprechenden Stellen der 'großen Logik'. In der kleinen, besonders in den mündlichen Zusätzen drückt Hegel nämlich auch in der Darstellung aus, daß er in den Kategorien des Denkens spricht, mit denen wir uns die Gegenstände der Anschauung erklären und deren Erklärungskapazität in der Logik geprüft wird. Siehe in obigem Zitat: „die innere Einheit, welche wir als Kraft bezeichnen...“

In der großen Logik dagegen spricht Hegel - dieses Umstands eingedenk und des richtigen Verständnisses seiner Leser sicher - nur noch von der Kraft, ihrer Bewegung, den Verhältnissen, in die sie tritt, als sei sie ein Subjekt für sich. Diese Komplizierung wird durch die Ausdrucksweise in der 'kleinen Logik' vermieden.

20) a.a.O., S. 273.

21) Chomsky begründet seine Trennung von geäußerter Sprache und dahinterstehender, aber nicht zugänglicher Kompetenz explizit:

Noam Chomsky, Aspekte der Syntaxtheorie, FfM 1969, S. 32.

22) Zu Kant siehe den ersten Abschnitt des Kapitels 'Erkenntnistheorie'; besonders Fußnote 19.

23) Hegel, Enz. I, § 137, S. 273.

24) a.a.O., S. 273 f.

25) a.a.O., § 136, schriftl. Zusatz, S. 270.

26) a.a.O.

27) a.a.O., mündl. Zusatz, S. 270.

28) Hegel, Logik II, S. 145.

29) ders., Enz. I, § 136, mündl. Zusatz I, S. 271.

30) a.a.O., § 137, S. 274.

31) a.a.O., § 139, S. 274.

- 32) a.a.O., § 167, S. 318.
- 32a) a.a.O., § 166, mündl. Zusatz, S. 317 f.
- 32b) ders., Logik II, S. 267/268.
- 32c) a.a.O., S. 266.
- 33) a.a.O.
- 34) a.a.O., S. 269 f.
- 35) ders., Enz. I, § 168, schriftl. Zusatz, S. 320.
- 36) ders., Logik II, S. 365.
- 37) ders., Enz. I, § 166, schriftl. Zusatz, S. 317.
- 38) a.a.O., § 167, S. 318 f.
- 39) a.a.O., § 169, S. 320.
- 40) a.a.O., § 166, mündl. Zusatz, S. 318.
- 41) ders., Logik I, S. 35 f.
- 42) a.a.O., S. 36.
- 43) ders., Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 12.
- 44) ders., RPh, § 31, S. 46.
- 45) Hegels Bemerkung zu diesem Problem der Darstellung ist weniger bekannt als Marx' fast wörtliche Übernahme derselben.

„Der dem Begriff angehörige Fortgang vom Allgemeinen zum Besonderen ist Grundlage und Möglichkeit einer synthetischen Wissenschaft, eines Systems und systematischen Erkennens. Die erste Erfordernis hierfür ist, wie gezeigt, daß der Anfang mit dem Gegenstande in der Form eines Allgemeinen gemacht werde. Wenn in der Wirklichkeit, es sei der Natur oder des Geistes, die konkrete Einzelheit dem subjektiven, natürlichen Erkennen als das Erste gegeben ist, so muß dagegen in dem Erkennen, das wenigstens insofern ein Begreifen ist, als es die Form des Begriffs zur Grundlage hat, das Einfache, von dem Konkreten Ausgeschiedene das Erste sein...

Hegel, Logik II, S. 458; ferner S. 459.

Dazu Marx:

„Es scheint das Richtige zu sein, mit dem Realen und Konkreten, der wirklichen Voraussetzung zu beginnen, also z.B. in der Ökonomie mit der Bevölkerung, die

Grundlage und Subjekt des ganzen gesellschaftlichen Produktionsakts ist. Indes zeigt sich dies bei näherer Betrachtung als falsch. ... Finge ich also mit der Bevölkerung an, so wäre das eine chaotische Vorstellung des Ganzen, und durch nähere Bestimmung würde ich analytisch immer mehr auf einfachere Begriffe kommen; von dem vorgestellten Konkreten auf immer dünnere Abstrakta, bis ich bei den einfachsten Bestimmungen angelangt wäre. ... Sobald die einzelnen Momente mehr oder weniger fixiert und abstrahiert waren, begannen die ökonomischen Systeme, die von den einfachen, wie Arbeit, Teilung der Arbeit, Bedürfnis, Tauschwert, aufsteigen bis zum Staat, Austausch der Nationen und Weltmarkt. Das Letztere ist offenbar die wissenschaftlich richtige Methode.“

Marx, Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13, S. 631 f.

Es ist interessant, daß Marx diese völlig richtigen Bemerkungen über seine Darstellungsweise nicht veröffentlicht hat:

„Eine allgemeine Einleitung, die ich hingeworfen hatte, unterdrücke ich, weil mir bei näherem Nachdenken jede Vorwegnahme erst zu beweisender Resultate störend erscheint, und der Leser, der mir überhaupt folgen will, sich entschließen muß, von dem einzelnen zum allgemeinen aufzusteigen.“

Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort, MEW 13, S. 7.

Wie gut Marx daran tat, die Methode seiner Darstellung nicht zu einem möglichen Thema zu machen und von seinen Lesern den sachlichen und damit eben nicht methodischen Nachvollzug seiner Theorie zu fordern, zeigt nichts deutlicher als die 'Kapital'-Diskussion zum Beginn der siebziger Jahre, als die „hingeworfene Einleitung“ längst veröffentlicht war. Zahllose Versuche, Marx' 'Kapital' mit Hegels 'Logik' zu parallelisieren und als Anwendungsbeispiel der Logik zu lesen, leisteten alles andere, als die harten ökonomischen Urteile dieses Buches einem gebührenden Interesse zuzuführen. Selbst Beiträge, die innerhalb der Methodendiskussion noch auf den ökonomischen Inhalt verweisen wollten, wollten und konnten nicht vermeiden, als Fortsetzung des methodischen Interesses zu erscheinen.

Siehe dazu: Rüdiger Bubner, Logik und Kapital, in: ders., Dialektik und Wissenschaft, FfM 1973.

Jindrich Zelený, Die Wissenschaftslogik und 'Das Kapital', FfM/Wien 1969.

Helmut Reichelt, Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx, FfM/Wien 1970.

Vgl. auch die Aufsätze von Backhaus und Krahl.

46) Siehe dazu wiederum Marx:

„Allerdings muß sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren inneres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung

entsprechend dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wieder, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun.“

Marx, Das Kapital, Bd. I, MEW 23, S. 27.

47) Hegel hebt selbst hervor, daß die logische Darstellung zugleich die für den Nachvollzug bequemste ist:

„Wenn bloß nach der *Leichtigkeit* gefragt ist, die abstrakte einfache Gedankenbestimmung zu fassen als das Konkrete, welches eine vielfache Verknüpfung von solchen Gedankenbestimmungen und deren Verhältnisse ist.“

Hegel, Logik II, S. 459.

48) Marx macht sich über F. Lange lustig, der weder die Hegelsche 'Methode' verstanden hat, noch weiß, daß sie dasselbe wie Sachlichkeit ist:

„Was derselbe Lange über Hegelsche Methode und meine Anwendung derselben sagt, ist wahrhaft kindisch. Erstens versteht er rien von Hegels Methode und darum zweitens noch viel weniger von meiner kritischen Weise, sie anzuwenden. ... Lange ist so naiv zu sagen, daß ich mich in dem empirischen Stoff 'mit seltenster Freiheit bewege'. Er hat keine Ahnung davon, daß diese 'freie Bewegung im Stoff' durchaus nichts anderes als Paraphrase ist für die Methode, den Stoff zu behandeln - nämlich die *dialektische Methode*...“

Marx, Brief an Kugelmann vom 27. Juni 1870, MEW 32, S. 658 f.

49) Siehe S. 113.

50) Hegel, Enz. III, Konzept der Rede..., WW 10, S. 412/413.

51) ders., Logik I, S. 31.

52) a.a.O., S. 32.

53) „Im ersten Weg wurde die volle Vorstellung zu abstrakter Bestimmung verflüchtigt; im zweiten führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens. Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, sich in sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode. vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren. Keineswegs aber der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst. ... Für das Bewußtsein daher - und das philosophische Bewußtsein ist so bestimmt -, dem das begreifende Denken der wirkliche Mensch und daher die begriffene Welt als solche erst das Wirkliche ist, erscheint daher die Bewegung der Kategorien als der wirkliche Produktionsakt ..., dessen Resultat die Welt ist; und dies ist - dies ist aber wieder eine Tautologie - soweit richtig, als die konkrete Totalität als Gedankentotalität, als ein Gedankenkonkretum, in fact ein Produkt des Denkens ist... Das Ganze, wie es im Kopfe als Gedankenganzes erscheint, ist ein Produkt

des denkendes Kopfes, der sich die Welt in der ihm einzig möglichen Weise aneignet...“

Marx, Einleitung zur Kritik..., MEW 13, S. 632 f.

54) Marx hatte entdeckt, daß diese Lösung nur für denjenigen 'naheliegt', der noch die Not verspürt, die Objektivität des Denkens *beweisen* zu müssen, anstatt - siehe das Kapitel 'Erkenntnistheorie' - den Fehler dieser Frage zu erkennen. Hegel wollte nicht nur darstellen, wie das Denken einzelne, einseitige und darum nur subjektive Bestimmungen und Kategorien immanent überwindet, sondern ebenso aus der logischen Natur der Objekte die Möglichkeit der Übereinstimmung ableiten, und dokumentierte darin noch die Unsicherheit des Denkens, das nicht einfach Angriffe widerlegt, die selber vom Denken Gebrauch machen müssen, sondern noch zusätzlich meint, sich beweisen zu müssen. Marx berichtet, daß Feuerbach der Hegelschen 'Negation der Negation', durch die doch nur die Dinge für das Bewußtsein bestimmt werden, das „auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive entgegenstellt“; denn:

„Die Position oder Selbstbejahung, die in der Negation der Negation liegt, wird für eine ihrer selbst noch nicht sichere, darum mit ihren Gegensatz behaftete, an sich selbst zweifelnde und darum des Beweises bedürftige, also nicht durch ihr Dasein sich selbst beweisende, als nicht eingestandene Position gefaßt und darum ihr indirekt und unvermittelt die sinnlich gewisse, auf sich selbst gegründete Position entgegengestellt.“

Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, MEW Ergänzungsband I, S. 570.

55) Hegel, Logik II, S. 486 f.

56) ders., RPh., § 189 schriftl. Zusatz, S. 170.

57) ders. (Wegen des mündlichen Zusatzes wird die Werkausgabe in diesem besonderen Fall hinzugezogen), RPh, § 189, mündl. Zusatz, WW 7, S. 347.

58) Daß die Operation des Denkens, sich durch Abstraktion von allem Inhalt in jedem besonderen Stoff wiederzufinden, keine Schwierigkeit ist, bemerkt Marx ironisch in der Kritik an Proudhon:

„Ist es zum Verwundern, daß in letzter Abstraktion - denn es handelt sich um Abstraktion, nicht um Analyse - jedes Ding sich als logische Kategorie darstellt? Ist es zum Verwundern, daß, wenn man nach und nach alles fallen läßt, was die Individualität eines Hauses ausmacht, wenn man von den Baustoffen absieht, woraus es besteht, von der Form, die es auszeichnet, man schließlich nur noch einen Körper vor sich hat; daß, wenn man von den Umrissen dieses Körpers absieht, man schließlich nur einen Raum hat; daß, wenn man endlich von den Dimensionen dieses Raumes abstrahiert, man zum Schluß nichts mehr übrig hat als die Quantität an sich, die logische Kategorie der Quantität? Wenn wir solchermaßen konsequent abstrahieren, von jedem Subjekt, von allen seinen belebtem und unbelebten angeblichen Akzidentien, Menschen und Dingen, so haben wir ein Recht zu sagen, daß man in letzter Abstraktion nur noch die

logischen Kategorien als Substanz übrigbehält.“

Marx, Das Elend der Philosophie, MEW 4, S. 127.

59) So hatte Hegel den Anaxagoras einerseits sehr dafür gelobt, daß er als erster den „NOUS“ zur Substanz der Welt erklärte, und ihn andererseits dafür kritisiert, daß er bei der Bestimmung des Wesens jenseits der Erscheinungen stehenblieb; denn so blieben die Erscheinungen ein Jenseits gegen ihr angebliches Wesen, und Anaxagoras hatte statt des einheitlichen Prinzips einen Dualismus installiert:

„Was nun die einfache spekulative Beziehung des NOUS auf diese Materie betrifft: so sind beide spekulativ nicht als Eins gesetzt! Denn diese ist nicht als Eins gesetzt, der Begriff ist nicht in sie selbst eingedrungen.“

Hegel, Vorl. über die Geschichte der Philosophie I, W 18, S. 392.

60) Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, MEW Ergänzungsband I, S. 571.

61) Die Aufhebung der 'Entfremdung' bedeutet für Hegel nicht die Beseitigung einer nicht vernünftig zu bejahenden Objektivität, sondern die Aufhebung des Objektcharakters der Wirklichkeit im Geiste:

„Die Aneignung des entfremdeten gegenständlichen Wesens... hat für Hegel zugleich oder sogar hauptsächlich die Bedeutung, die *Gegenständlichkeit* aufzuheben, weil nicht der bestimmte Charakter des Gegenstands, sondern sein *gegenständlicher* Charakter für das Selbstbewußtsein das Anstößige in der Entfremdung ist. Der Gegenstand ist daher ein Negatives, ein sich selbst Aufhebendes, eine Nichtigkeit. Diese Nichtigkeit hat für das Bewußtsein nicht nur eine negative, sondern eine *positive* Bedeutung, denn jene Nichtigkeit des Gegenstands ist eben die Selbstbestätigung der Ungegenständlichkeit, der *Abstraktion*, seiner selbst.“

Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik..., a.a.O., S. 579f.

62) Hegel, Enz. I, WW 8, § 212 mündl. Zusatz, S. 367.

63) Dies ist der wesentliche Einwand von Marx gegen Hegels Argumentationsweise in der Analyse des Staates (Rechtsphilosophie).

Zum § 267, in dem die Staatsorgane und die Verfassung als der Organismus des Staates bestimmt werden, sodann aber aus [einem abstrakten] Organismus, nicht aus dem bestimmten des Staates, die einzelnen Momente deduziert und den abstrakten Bestimmungen der Einzelheit dann wieder die bestimmten, wirklichen Staatsgewalten unterschoben werden, meint Marx:

„Der Wahrheit nach hat Hegel nichts getan, als die 'politische Verfassung' in die allgemeine abstrakte Idee des 'Organismus' aufgelöst, aber dem Schein und seiner eigenen Meinung nach hat er aus der 'allgemeinen Idee' das Bestimmte entwickelt. Er hat zu einem Produkt, einem Prädikat der Idee gemacht, was ihr Subjekt ist. Er entwickelt sein Denken nicht aus dem Gegenstand, sondern den

Gegenstand nach einem mit sich fertig und in der abstrakten Sphäre der Logik mit sich fertig gewordenen Denken. Es handelt sich nicht darum, die bestimmte Idee der politischen Verfassung zu entwickeln, sondern es handelt sich darum, der politischen Verfassung ein Verhältnis zur abstrakten Idee zu geben.“

Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, MEW 1, S. 213.

Subsumtion unter die Logik aber gibt gar nicht die Besonderheit der Sache an:

„Eine Erklärung, die aber nicht die differentia specifica gibt, ist keine Erklärung. Das einzige Interesse ist, 'die Idee' schlechthin, die 'logische Idee' in jedem Element, sei es des Staates, sei es der Natur, wiederzufinden, und die wirklichen Subjekte, wie hier die 'politische Verfassung', werden zu ihren bloßen Namen, so daß nur der Schein eines wirklichen Erkennens vorhanden ist.“

a.a.O., S. 210 f.

64) Diese Bestimmungen der Dinge sind Subsumtionen unter die Logik, insofern gilt die Kritik des obigen Punktes für sie genauso. Allerdings ist damit für den Leser noch nicht alle Erkenntnis verloren; diese Bestimmungen sind, als Metaphern gelesen, Bestimmungen des *Verhältnisses* von Ding und seinen Eigenschaften, von Recht, Rechtsbruch und Strafe usw. Damit ist das Ding freilich kein Urteil, aber es verhält sich zu seiner Eigenschaft *wie* das Subjekt des Urteils zum Prädikat; wie dieses erst durch das Prädikat bestimmt wird als das, was es ist, so *ist* das Ding auch selber das Verhältnis, der Zusammenhang seiner Eigenschaften.

65) Hegel weist Krugs Ansinnen, der neueste Idealismus solle ihm doch einmal seine Schreibfeder deduzieren, einerseits als ein unter der Philosophie stehendes Begehren und die Schreibfeder als einen der Philosophie nicht würdigen Gegenstand zurück; andererseits gibt er, eine Seite später, Krug durchaus Auskunft darüber, an welcher Stelle des Systems er die 'leichte Aufgabe' der Deduktion „von einem derjenigen Dinge, die er vorschlägt, von Eisen finden“ kann.

Hegel, Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krug, WW 2, S. 194 f.

66) Siehe Hegels Bestimmung des Mangels der praktischen Zweckmäßigkeit:

„Als Resultat ergibt sich hiemit, daß die äußere Zweckmäßigkeit, welche nur erst die Form der Teleologie hat, eigentlich nur zu Mitteln, nicht zu einem objektiven Zwecke kommt, - weil der subjektive Zweck als eine äußerliche, subjektive Bestimmung bleibt.“

Hegel, Logik II, S. 402.

Sowie sein Übergang zur Idee, den Hegel nur durch die Ersetzung der „Aufhebung der Äußerlichkeit“ des nützlichen Gegenstandes durch seinen Ge- und Verbrauch in die „Aufhebung der Äußerlichkeit überhaupt“ übersetzt:

„Diese Reflexion aber, daß der Zweck in dem Mittel erreicht und im erfüllten Zwecke das Mittel und die Vermittlung erhalten ist, ist das letzte Resultat der

äußerlichen Zweckbeziehung, worin sie selbst sich aufgehoben und das sie als ihre Wahrheit dargestellt hat. - Der zuletzt betrachtete dritte Schluß ist dadurch unterschieden, daß er erstens die subjektive Zwecktätigkeit der vorhergehenden Schlüsse, aber auch die Aufhebung der äußerlichen Objektivität, und damit der Äußerlichkeit überhaupt durch sich selbst, hiemit die Totalität in ihrem Gesetzsein ist.“

a.a.O., S. 405.

67) Marx bestimmt den Grund für Hegels affirmative Stellung zu Staat, Religion usf. damit, daß sich bei Hegel das „Bewußtsein als nur Bewußtsein nicht an der entfremdeten Gegenständlichkeit, sondern an der *Gegenständlichkeit als solcher* seinen Anstoß hat.“ Damit aber ist sie herzlich gleichgültig gegen den bestimmten Charakter des Gegenstands und akzeptiert ihn durchaus, sofern er nur sich unter die Logik subsumieren, also den Realitätsbeweis der Logik zuläßt.

„Hier ist die Wurzel des *falschen* Positivismus Hegels oder seines nur *scheinbaren* Kritizismus.“

„Von einer Akkomodation Hagels gegen Religion, Staat etc. kann also keine Rede mehr sein, da diese Lüge die Lüge seines Progresses ist.“

Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik..., MEW Ergänzungsband I, S. 581.

68) Man sieht an diesem Prinzip der Affirmation, wie sekundär die zusätzlichen politischen Rücksichten einzuschätzen sind, die Ilting in den verschiedenen Versionen der Vorlesung zur Rechtsphilosophie zwischen 1817 und 1820 nachweist.

Karl-Heinz Ilting, Die 'Rechtsphilosophie' von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie, in: ders. (Hrsg.), G.W.F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 bis 1831, Stuttgart 1973, Bd. I, S. 23-126.

69) Noch einmal Marx' Bestimmung dieses Aufhebens der Gegenständlichkeit:

„Alle Wiederaneignung des entfremdeten gegenständlichen Wesens erscheint daher als eine Einverleibung in das Selbstbewußtsein; der sich seines Wesens bemächtigende Mensch ist nur das der gegenständlichen Wesen sich bemächtigende Selbstbewußtsein.“

Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik..., a.a.O., S. 576.

70) Hans Friedrich Fulda, Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik, in: Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, FfM 1978, S. 48.

„Charakteristisch ist für die dialektische Logik gerade dies, daß sich die behandelten Termini im Fortgang der Untersuchung erst allmählich an die ihnen zukommende systematische Stelle schieben. Man könnte diesen Vorgang in einem Brettspiel abbilden, für das die entsprechenden Regeln formulierbar sind.“

71) Adorno, Drei Studien zu Hegel, FfM 1963, S. 147.

72) Hegel, Konzept der Rede..., WW 10, S. 416.

73) Fr. Engels, Dialektik der Natur, MEW 20, S. 350 ff.

74) Peter Ruben 'deutet' ebenfalls die Logik und denkt sich die gesellschaftliche Arbeit darunter:

„Die von Sir Charles mit Betrübnis festgestellte Tatsache, daß der Marxismus Hegels 'Logik' wärmstens dem aufmerksamen Studium empfiehlt, ist nichts anderes als der Ausdruck des Interesses der Philosophie der *Arbeiter*, die wesentliche Natur der *Arbeit* wissenschaftlich zu begreifen.“

„Unsere Annahme für die nachfolgenden Überlegungen also lautet: Hegels Philosophie liefert die Theorie der konkreten Arbeit in mystischer Form.“

Peter Ruben, Von der 'Wissenschaft der Logik' und dem Verhältnis der Dialektik zur Logik, in: Rolf-Peter Horstmann, Seminar: Dialektik..., a.a.O., S. 71/72.

Ruben kann sich auf den frühen Marx zur Unterstützung seiner Deutung berufen, da auch Marx Hegels Analyse des Denkens nicht nur als solche nehmen, davon lernen und sie als solche kritisieren wollte, sondern meinte, die Form der Dialektik für seine „materialistische Philosophie“ als Beleg benützen zu können: Hegel sprach vom Denken wie von einem Demiurgen, dabei müßte an seiner Stelle materialistisch die Arbeit stehen.

„Das Große an der Hegelschen *Phänomenologie* und ihrem Endresultate - der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip - ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufheben dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift.“

Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik..., MEW Ergänzungsband I, S. 574.

Da erhebt sich allerdings schon die Frage, warum Hegel das Verhältnis von Subjekt und Objekt, welches die Arbeit ist, noch extra, nämlich im Teleologie-Kapitel abgehandelt hat, wenn er überall „im mystischer Form“ von nichts anderem als von Arbeit sprach? Zu Marx' „materialistischer Philosophie“ siehe das folgende Kapitel.

75) Michael Theunissens Untersuchung der Hegelschen Logik hat eine eigentümliche Doppelstruktur: Er behandelt alle Abschnitte der Seins- und einige der Wesenslogik mit jeweils zwei Kapiteln, deren eines unter der Überschrift 'Interpretation' sich detailliert und kenntnisreich um das Verständnis des Textes bemüht, deren anderes aber die Interpretation des logischen Resultats übernimmt und dabei in dem Verhältnis, das die Kategorien der Seinslogik untereinander einnehmen, Selbständigkeit und Relativität, *Herrschaft* liest (S. 28 f.); in den Bestimmungen des Urteils aber, da Subjekt und Prädikat sich wechselseitig bestimmen, die Idee „Kommunikativer Freiheit“ niedergelegt sieht (S. 60). Die Schwierigkeit, daß von dergleichen Sozialidealen in der 'Logik' nichts zu lesen steht, bewältigt Theunissen folgendermaßen:

„Nun soll keineswegs behauptet werden, Hegel verknüpfe Liebe und Freiheit in dieser explizit sozialphilosophischen Weise. ... Hegels Logik wehrt sich *grundsätzlich* gegen jede unmittelbare Inanspruchnahme für gesellschaftstheoretische oder auch intersubjektivitätstheoretische Programme. Sie tut dies allerdings keineswegs bloß deshalb, weil sie *weniger* ist als Sozialphilosophie..., sondern durchaus auch insofern, als sie mehr bietet. Anknüpfend an die oben gebrauchte Formulierung könnte man sagen: Nach ihrem 'normativen Ideal' setzt die Freiheit des einzelnen Subjekts, als das 'der Begriff' sich schließlich offenbart, nicht nur die Freiheit aller voraus, nämlich aller anderen Subjekte, sondern auch die Freiheit von *allem*, von allem, was ist. Eine spezielle Intersubjektivitätstheorie präsentiert die Hegelsche Logik darum nicht, weil sie als universale Kommunikationstheorie angelegt ist.“

Michael Theunissen, Sein und Schein, Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, FfM 1978, S. 46.

76) Popper hat keine Scheu, Hegel eine Überschätzung der Leistung des Denkens und seiner Begriffe vorzurechnen, die Dialektik einen billigen Taschenspielertrick zu nennen und Hegel für Stalinismus und Faschismus verantwortlich zu machen.

Karl Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band 2, München 19754, S. 27 und passim.

77) Diesen Widerspruch rechnen Adorno Vertreter der affirmativen Metaphysik und „Rechts“-Hegelianer vor:

Bernard Willms, Theorie, Kritik, Dialektik, in: Über Th. W. Adorno, Hit Beiträgen von K. Oppens u.a., FfM 1968.

„Das Denken des Ganzen entzieht dieses der Kategorie der Veränderbarkeit.“ (S. 71)

„Wenn das Wahre das Ganze ist, dann muß Geschichte als begriffene zur Weltgeschichte werden. In diesem Punkt kann die kritische Sozialtheorie die Last der Theorie, die sie mit der Dialektik aufnahm, anscheinend ein wenigsten tragen. ... Die Unmöglichkeit des Durchhaltens des dialektischen Anspruchs angesichts der Unwahrheit einer für das Ganze genommenen - weil als das Ganze sich abstrakt bestimmenden - geschichtlichen Erscheinung führte, wie oben zu zeigen versucht wurde, zum Herausspringen aus der Dialektik in die Verfestigung - Abstraktion - des subjektiven Freiheitspostulats.“ (S. 83)

Ilse Müller-Strömsdörfer, Die 'helfende Kraft bestimmter Negation'. Zum Werke Th. W. Adornos, in: Philosophische Rundschau Jahrg. 8/1960, Heft 2/3, S. 81-105:

„Es bleibt beim 'Münchhausenkunststück' von der Annahme eines Hegelschen Resultats (des Erlöschen des Subjekts in der Erkenntnis der Sache; d. V.) bei gleichzeitiger Ablehnung seiner Prämisse (der Versöhnung von Subjekt und Objekt; d. V.), beim Versuch einer Revision ... der an Hegel zerbricht.“ (S. 105)

„Philosophische Dialektik ist nicht zu trennen vom Gedanken der Synthesis, der Aufhebung von Gegensätzen.“ (a.a.O.)

„Veränderung als philosophische Aufgabe aber widerstreitet der Idee einer prima philosophia.“ (S. 86)

Michael Theunissen, Gesellschaft und Geschichte, Zur Kritik der kritischen Theorie, Berlin 1969:

Theunissen kommt nicht von Hegel, sondern von Aristoteles her zum gleichen Urteil: Die Frankfurter Philosophie verwechsle 'theoria' und 'phronesis', deren letztere praktische Lebensklugheit sei und damit kritisch gegen Lebensumstände auftreten könne, ohne aber als „weniger strenge Disziplin“ die Objektivität der Wissenschaft für sich beanspruchen zu dürfen. 'theoria' dagegen

„... ist weder selbst Praxis..., noch drängt sie auf praktische Verwirklichung hin. Ihre doppelte Praxisferne hängt, wie es immer um den Vorwurf des Objektivismus bestellt sein mag, jedenfalls eng damit zusammen, daß an dem schon immer vollendeten Sein, dessen Selbstgenügsamkeit sie ihre eigene Autarkie verdankt, nicht mehr aussteht.“ (S. 7)

78) Siehe Adorno, ND, S. 146.

„Kritiker der Kantischen Trennung von Form und Inhalt, wollte Hegel Philosophie ohne ablösbare Form, ohne unabhängig von der Sache zu handhabende Methode, und verfuhr doch methodisch.“

79) Siehe dazu: Adorno, Drei Studien zu Hegel, FfM 1963, S. 81 (im folgenden: 3 Studien)

80) a.a.O., S. 91.

81) Adorno, ND, S. 146.

82) a.a.O., S. 160.

83) a.a.O., S. 152.

84) So behauptet Adorno von sich selbst, daß sein Denken sich der „Clownerie“ nähere (ND, S. 24), daß der „Gedanke, der vor dem elend Ontischen nicht kapituliert“, sondern widerspricht, „vor dessen Kriterien zunichte“ wird, „Wahrheit zu Unwahrheit, Philosophie zur Narretei“. (ND, S. 394) Ja er geht noch weiter und behauptet tatsächlich die Verwirrung des Denkens als Bedingung der Wahrheit:

„Wahr sind nur Gedanken, die sich selber nicht verstehen.

(ND, S. 55 f.)

85) Arnold Künzli „psychiatrisiert“ Adorno geradezu, indem er versucht, seine Philosophie als die Ausgestaltung einer Paranoia zu deuten. Diese psychologische Betrachtung von Theorie verfehlt freilich ihren Gegenstand, weil sie nicht die Qualität der Argumente prüft, sondern hinter diesen ihre Gesetze meint auffinden zu müssen. Arnold Künzli, Linker Irrationalismus. Zur Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, in: ders., Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno,

Freiburg 1971.

Heiner Höfener weist diese Betrachtungsweise zurecht und scharf zurück, räumt dann aber Künzlis Behauptung ein, daß Adorno einem Wahn unterworfen gewesen sei, und bewertet nur diese fast klinische Diagnose umgekehrt:

„Daß Adorno einen neuen Mythos formulierte - den des 'Wahns' - muß allen aufgeklärten Aufklärern als purer Wahn erscheinen.“

Höfener dagegen erscheint es als dasselbe wie Wahrheit:

„Für Adorno wie auch für Horkheimer kommt dem Wahn eine Würde zu, wie sie sonst nur der Wahrheit zu eigen ist. In ihrer Philosophie ist die Differenz zwischen Wahrheit und Wahn minimalisiert, ja, sie halten sie für identisch gemäß dem Satz, daß Extreme sich berühren.“

Heiner Höfener, Funke, Wahn und Feuerwerk. Wie verrückt ist die kritische Theorie?, in: Der Monat, Heft 1, 31. Jahrg. 1979, S. 113.

86) Siehe die schon besprochene Stelle aus Karl Popper, Was ist Dialektik; Fußnote 27 des Einleitungskapitels.

Auch Müller-Strömsdörfer spielt auf eine Unfaßbarkeit des Adornoschen Denkens an, weil es sich gegen den Widerspruch nicht wehre:

„Denn - wie es scheinen will - entzieht sich ein Denken dem Zugriff, für das Widerspruch nicht Not ist, die gewendet, nicht Unrichtigkeit, die aufgelöst werden muß, und das selbst eigene Widersprüchlichkeit noch methodisch bewußt als 'Unmöglichkeit um der Möglichkeit willen' einplant.“

Allerdings widerlegt sie praktisch die Unfaßbarkeit Adornos.

Ilse Müller-Strömsdörfer, a.a.O., S. 81

86a) Dieser Satz verrät seine Herkunft aus einer „formalen Logik“, die keine inhaltlichen Zusammenhänge zwischen Urteilen mehr zur Kenntnis nehmen will: das „sequitur“ steht nicht für einen Schluß, den das Antecedens erlaubt bzw. notwendig macht, und das Consequens wird als grundlose „Implikation“ aufgefaßt, so daß per Wahrheitswert(!)tafel für jedes falsche Antecedens der Wahrheitswert „falsch“ und der Schluß als gleichgültig behauptet werden kann.

87) Siehe Adorno, 3 Studien, S. 91:

„Daß Hegel gegen das klappernde Schema der Triplizität Thesis, Antithesis, Synthesis als eines der bloßen Methode die schneidendsten Einwände äußerte; daß es in der Vorrede zur Phänomenologie heißt, solange es Schema, also bloß den Gegenständen von außen aufgeprägt bleibe, erlerne der 'Pfiff' sich rasch“,

zeigt Hegels und Adornos Selbstverständnis der Dialektik, daß sie solches jedenfalls nicht sein sollte.

88) „Die Universalität der Negation ist keine metaphysische Panazee, der sich alle Türen öffnen sollen, sondern einzig die zum Selbstbewußtsein gediehene Konsequenz aus Jener Erkenntniskritik, welche die Panazeen zerschlug. Mit anderen Worten, Hegels Philosophie ist in eminentem Sinn kritische Philosophie.“

Adorno, 3 Studien, S. 93.

89) An dieser Stelle unterscheidet Adorno in einer Fußnote einmal die theoretische, denkanalytische Bedeutung dieser Kategorien von dem sonstigen metaphysischen Verständnis als Schema der Triplizität: Unmittelbarkeit, Kritik derselben und Kritik dieser Kritik: Einverständnis.

„Wie fast eine jegliche der Hegelschen Kategorien hat auch die der negierten und dadurch positiven Negation einigen Erfahrungsgehalt. Nämlich für den subjektiven Fortgang philosophischer Erkenntnis. Weiß der Erkennende genau genug, was einer Einsicht fehlt oder worin sie falsch ist, so pflegt er kraft solcher Bestimmtheit das Vermißte bereits zu haben.“

Adorno, ND, S. 159, Fußnote.

Aus dem folgenden ebenfalls richtigen Satz -

„Nur darf dies Moment der bestimmten Negation, als seinerseits ein Subjektives, nicht der objektiven Logik und gar der Metaphysik gutgeschrieben werden.“ -

folgt Adorno allerdings eine Seite weiter, die „positive Negation der Negation“ müsse um der Kritik willen unterbleiben. Auf diesen Schluß kommt er nur dadurch, daß er selbst sie 'der Metaphysik gutgeschrieben' hat.

89a) Auf dem Standpunkt dieser Gleichsetzung von Denken und Legitimation, dieses metaphysischen Mißverständnisses der Hegelschen Logik, steht nicht nur Adorno, sondern praktisch die gesamte zustimmende und ablehnende Rezeption Adornos. Die einfache Negation, die nicht bis zur Identität der Sache weiterbestimmt wird, gilt Vertretern und Anhängern der Frankfurter Schule nicht als mangelhaftes Denken, sondern als Garant von 'Nicht-Affirmativität'; der Gegenseite fällt meist der Denkfehler auf, aber nur um daran das Kritische, den Mangel an Versöhnung zu monieren.

So nennt Carlo Pettazzi (Studien zu Leben und Werk Adornos bis 1938, in: Text und Kritik Sonderband 'Theodor W. Adorno', Hrsg. Heinz Ludwig Arnold, München 1977, S. 35) das Stehenbleiben des Denkens im Widerspruch den „diadischen Charakter“ von Adornos Dialektik, die jedoch, aber eben nur in der Zukunft, „danach strebt, sich in der Trias aufzulösen.“

Für Ulrich Sonnemann (Jenseits von Ruhe und Unordnung, Zur Negativen Dialektik Adornos, in: Über Th. W. Adorno, FfM 1968, S. 122/121) gilt der gleiche Fehler als Dialektik überhaupt; sie sei nämlich „das Prinzip, mit welchem Denken sich ins Wort zu fallen ... sich gebietet.“ Als solches erst ist es Kritik:

„Daß Denken sich in Widersprüchen entfaltet; von seiner Sache her gesehen die Bewegung ist, die deren Konflikt aus sich selbst und über ihre Grenzen

hinaustreibt, liegt seit Platon einem Begriff von ihm, dessen Name Dialektik ist, zugrunde.“

Auf der anderen Seite wird genau dieselbe Feststellung getroffen - und umgekehrt bewertet.

Ilse Müller-Strömsdörfer:

„Indem statt des Begriffs der Aufhebung, der des Widerspruchs in den Mittelpunkt des Denkens rückt, ist die Bewegung gegenüber dem Ziel verselbständigt. Die Tendenz zur Polarisierung, zur Zweistufigkeit gegenüber dem Hegelschen Dreischritt, springt überall ins Auge.“

Allerdings, fährt sie dann fort,

„ist zu fragen, ob ein Denken, dessen Synthesis die Nichtsynthesis ist, noch seinen Platz unter dem Terminus 'Philosophische Dialektik' hat.“ (a.a.O., S. 105)

Entschiedenere Vertreter der eher ontologischen Richtung gehen weiter: Härting (a.a.O., S. 291) vermißt an der 'einfachen, nicht positiven Negation' Adornos, daß sich dieses Denken nicht selber negiert, dann wäre der kritische Impuls auch wieder gestillt:

„Die 'Negation des Negativen', nämlich des eigenen kontradiktorischen Denkvollzugs, wird gar nicht erst in Angriff genommen.“

Joseph E. Schmucker (Adorno - Logik des Zerfalls, Stuttgart/Bad Cannstatt 1977) verfaßt ein ganzes Buch mit dem einen Gedanken, daß eine Theorie, die die universelle Negativität behauptet, die also kritisiert und nicht versöhnt, zuerst einmal an sich selbst zu denken habe:

„Das Ergebnis der Adornoschen Gesellschaftstheorie: daß da Ganze das Unwahre ist, ist ... zugleich der systematische Punkt, von dem aus Erkenntnis kritisch zur Frage nach der Möglichkeit ihrer eigenen Wahrheit übergehen muß. ... Die Frage nach der Möglichkeit einer Theorie, die inmitten des Unwahren der Wahrheit sich versichern will.“ (S. 133)

„Vollendet kritisches Denken bewährt sich damit als 'offenes', als 'Negation der Negation, welche nicht in Position übergeht'. Ist dann aber das Ganze noch als das Unwahre zu behaupten, wenn eingesehen wird, daß Dialektik als Methode und als eine der Sache divergieren?“ Sodann fordert Schmucker eine „Selbstnegation der Theorie“. (S. 144)

Weitere Beispiele dieser grundsätzlichen Ineinssetzung von Negation im Denken und Kritik, bzw. Erkenntnis und Affirmation finden sich in den Fußnoten 77 und 105 dieses Kapitels, sowie Fußnote 98 des vorigen Kapitels.

Selbst Autoren, die sich hier um eine Differenzierung bemühen, stehen so unter dem Einfluß von Adornos Gleichsetzung, daß sie schließlich auch auf sie verfallen. Eine solche Ausnahme bildet Hans Heinz Holz (Mephistophelische Philosophie, in: Die neue Linke nach Adorno, Hrsg. Wilfried F. Schoeller, München 1969). Er beginnt

seine Bestimmung des dialektischen Denkens mit einer Bestimmung der Negation des Unmittelbaren, die nicht mehr besagt als „Prüfung“, d.h. Kritik oder Affirmation durchaus noch abhängig von der besonderen Natur des Objekts sieht:

„Nun kommt allem Denken das Moment des Negativen zu, ein Bestehendes und Geltendes in seine Elemente und Bestimmungsgründe aufzulösen, indem die darin vereinten Gegensätze unterschieden und so aus der Unentschiedenheit herausgetrieben werden, bis Bestand und Geltung zerfallen.“ (S. 178)

Indem er jedoch diese Tätigkeit der Prüfung zu einer universellen und - unabhängig vom Objekt - auch nie zu beendenden Tätigkeit des Denkens erklärt, fällt er in die Methodik der negativen Dialektik zurück:

„Diese Grenze, innerhalb deren Denken einen Halt haben kann, bringt die Kritik wieder zu Fall, macht es haltlos und setzt die Bewegung des Denkens wieder in Gang. Dergestalt gibt es ... eine philosophia perennis als die ewige Selbstzerstörung der Philosophie im Fortgang ihres Aufbaus.“ (S. 179)

90) Adorno, ND, S. 153.

91) a.a.O., S. 159.

92) Siehe dazu oben S. 124; sowie Adornos richtige Verteidigung Hegels:

„Von allen Verdrehungen Hegels durch die dümmliche Intelligenz ist die armseligste, Dialektik müsse unterschiedslos alles gelten lassen oder nichts.“

Adorno, 3 Studien, S. 93.

93) a.a.O., S. 96 f.

94) Noch einmal ist gegen Adorno einzuwenden, daß abstrakte Ober- und Gattungsbegriffe nicht per se fehlerhafte wissenschaftliche Erklärungen anzeigen. Z.B. ein Tier als Exemplar seiner Gattung erkennen, heißt alles über es wissen. Das Beispiel, das Adorno für abstrakte Oberbegriffe anführt, „Industriegesellschaft“ (ND, S. 153 Fußnote), ist freilich falsch, aber nicht weil abstrakt oder weil Oberbegriff, sondern weil in dieser Abstraktion gar nicht die abstrakte Bestimmung unserer Produktionsweise angegeben wird. Der abstrakte Begriff hätte eben nur den Zweck der Produktionsweise getrennt von allen seinen besonderen Momenten anzugeben, anstatt wie hier - und wie Adorno selbst kritisiert - die Identität der Produktionsweise in ihr Mittel zu legen, ein Mittel zudem, dem diese Produktionsweise nicht uneingeschränkt positiv gegenübersteht. Adorno aber beweist hier am *fa1schen* abstrakten Begriff seinen Vorbehalt gegen *abstrakte* Begriffe.

95) Siehe dazu: Adorno, 3 Studien, S. 60.

„Er (Hegel; d. V.) hat als erster wohl, in der Phänomenologie, ausgesprochen, daß der Riß zwischen Ich und Welt durchs Ich selber nochmals hindurchgeht.“

96) a.a.O., S. 93.

97) Tugendhat z.B. bezeichnet schon bei Hegel die „These vom realen Widerspruch“ als „Skandalon“, mehr aber noch die „Art, wie die Begriffe Identität, Negation usw. zunächst deskriptiv angesetzt werden.“ Er sieht hier eine „an primitiven Modellen orientierte Unbekümmertheit, mit der im deutschen Idealismus die logischen Kategorien deskriptiv in Ansatz gebracht wurden und immer noch ... werden.“ Tugendhat betont richtig: „Nur Prädikate kann man negieren, und diese weisen ihrerseits auf Negationen von Sätzen zurück.“ Trotzdem geht diese Kritik am „objektiven Widerspruch“ zu weit. Dies kündigt sich schon in obiger Formulierung an, wo Tugendhat sich dagegen wendet, logische Kategorien „deskriptiv“ zu verwenden. Es fragt sich doch, was da beschrieben werden soll. Geht es um das Denken, dann sind logische Kategorien eben die treffende Beschreibung; die Differenz hängt also nicht an „deskriptiv“, sondern am jeweiligen Gegenstand. Daß im Falle des „realen Widerspruchs“ eine „gegenständliche Interpretation der Bestimmungen, die in Wirklichkeit sprachliche sind“, vorliegt, mag (abgesehen davon, daß alle Bestimmungen sprachliche sind und sein müssen - diese formelle Unterscheidung von Wirklichkeit und Sprache trennt absolut -) noch eher angehen als die ähnliche Charakterisierung des gleichen Fehlers, hier würde „der propositionale Charakter der Negation übersprungen.“ Hier wird, anders ausgedrückt, der Umstand, daß Negation ein Urteil ist und kein Ding, zum Anlaß genommen, auch schon den Versuch aufzugeben, dieser metaphorischen Redeweise ihren doch oft rationellen Inhalt abzugewinnen.

Alle Zitate: Ernst Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, FfM 1979, S. 303-305.

98) Siehe FN 90 des vorigen Kapitels.

99) Adorno, ND, S. 60.

100) a.a.O., S. 146.

101) a.a.O., S. 48 f.

102) „Gegenüber der totalen Herrschaft von Methode enthält Philosophie, korrektiv, das Moment des Spiels, das die Tradition ihrer Verwissenschaftlichung ihr austreiben möchte.“

ND, S. 23 f.

103) „Dazu muß sie (Metaphysik; d. V.) sich auf das Wünschen verstehen.“

ND, S. 397.

104) „Nicht anders vermag der Begriff die Sache dessen zu vertreten, was er verdrängte, der Mimesis, als indem er in seinen eigenen Verhaltensweisen etwas von dieser sich zueignet, ohne an sie sich zu verlieren.“

ND, S. 24.

105) Mit der richtigen Erinnerung gegen Adorno, daß ein „negatives Denken“, das seine Sache bloß in Gegensätze zerlegt und sie im Gedanken nicht mehr

zusammenbringt, in jedem Fall ungenügend ist, wird zumeist auch schon der metaphysische Zusatz mitgedacht: wenn das Denken sein Objekt ganz hat, dann sei es auch schon versöhnt. Mit dem richtigen Einwand gegen die Leistung des Denkens bei Adorno wird also zugleich das kritische Resultat in Zweifel gezogen. Siehe die Fußnoten 77 und 89a dieses Kapitels. Andererseits aber hat diese Kritik auch gegen Adorno recht, da seine, durch die Negation konstruierten Gegensätze keine wirkliche, also weder theoretisch noch praktisch aufhebbare Opposition bilden. Am härtesten hat dies Thomas Härting formuliert:

„Sein (Adornos; d. V.) Verneinen ist undialektisch, weil es nicht aus Gründen der Sache hervorgeht, sondern lediglich das eigene abseitige Unwesen betreibt.“ „Das Vorgehen der negativen Reflexion erschöpft sich so vor allem darin, kontradiktorische Allgemeinheiten zu setzen, die ins schlechte Unendliche ihres Widerspruchs vermittelt werden. Dem je Gesetzten wird das Entgegengesetzte vorgehalten. Dabei kommen oft nur 'sogenannte' kontradiktorische Begriffe (Hegel) zustande. Die Reflexion findet das nicht weiter anstößig; ihr ist es um Festmachung irgendeines Gegenteils zu tun, das sich nicht aufheben läßt. Widerspruch soll sein, Affirmation hingegen nicht.“

„Das Allgemeine steht wider das Besondere, Abstraktes wider Konkretes, Subjekt wider Objekt, Ich gegen Man, Geist gegen Gesellschaft - und so weiter und so fort; lauter disparate Gedankendinge.“

Thomas Härting, Ideologiekritik und Existenzphilosophie. Philosophische Stellungnahme zu Th. W. Adornos 'Jargon der Eigentlichkeit', in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 21, Heft 2 1967, S. 290 f.

106) Zur Frage der ökonomischen Qualität von Adornos Untersuchung des Tausches siehe z.B. Christel Beyer, a.a.O., S. 93-99;

Giacomo Marramao, Zum Verhältnis von Politischer Ökonomie und Kritischer Theorie, in: Ästhetik und Kommunikation, Heft 11/1973 FfM, S. 79-83.

Otwin Massing (a.a.O., S. 43) erwähnt ebenfalls, daß Tausch nicht als die Vermittlung der Privatarbeiten, sondern als universeller Abstraktor die Welt nivelliert und zugleich entfremdet; er schreibt, bei Adorno findet sich an ökonomischen Einsichten kaum mehr, als daß „das Tauschprinzip alles verhext habe.“

Karl-Heinrich Birzele nennt es deshalb einen richtig mythischen „Weltbewegungsgrund“ (a.a.O., S. 147 ff).

107) Siehe oben S. 68 f.

108) Adorno, ND, S. 188.

109) Karl Marx, Das Kapital, Bd. I, MEW 23, S. 208.

110) Siehe ders., Kritik des Gothaer Programms, MEW 19, S. 18.

111) In der Kritik an Proudhon bespricht Marx den englischen Sozialutopisten Bray als den Vater des Proudhonschen Ideals eines gerechte als Gegenbild zur

Ausbeutung. Diese Stelle könnte direkt an Adorno gerichtet sein.

„So entspricht auch der individuelle Austausch einer bestimmten Produktionsweise, welche selbst wieder dem Klassengegensatz entspricht; somit kein individueller Austausch ohne Klassengegensatz.

Aber das Biedermannsgewissen verschließt sich dieser evidenten Tatsache. Solange man Bourgeois ist, kann man nicht umhin, in diesem Gegensatz einen Zustand der Harmonie und ewigen Gerechtigkeit zu erblicken, der niemandem erlaubt, sich auf Kosten des anderen Geltung zu verschaffen. Für den Bourgeois kann der individuelle Austausch ohne Klassengegensatz fortbestehen.

Herr Bray erhebt die *Illusion* des biedereren Bürgers zum *Idea 1*, das er verwirklichen möchte. Dadurch, daß er den individuellen Austausch reinigt, daß er ihn von allen widerspruchsvollen Elementen, die er in ihm findet, befreit, glaubt er, ein *egalitäres* Verhältnis zu finden, das man in die Gesellschaft einführen müßte.

Herr Bray ahnt nicht, daß dieses egalitäre Verhältnis, dieses *Verbesserungsideal*, welches er in die Welt einführen will, selbst nichts anderes ist als der Reflex der gegenwärtigen Welt und daß es infolgedessen total unmöglich ist, die Gesellschaft auf einer Basis rekonstituieren zu wollen, die selbst nur der verschönerte Schatten dieser Gesellschaft ist. In dem Maße, wie der Schatten Gestalt annimmt, bemerkt man, daß diese Gestalt, weit entfernt, ihre erträumte Verklärung zu sein, just die gegenwärtige Gestalt der Gesellschaft ist.“

Marx, Das Elend der Philosophie, MEW 4, S. 105.

112) Adorno, ND, S. 148.

113) a.a.O.

113a) An anderen Beispielen entdecken auch Tomberg und H.J. Köhler die notwendige Irrealität des Ideals. Utopisch entwirft Adorno

„eine Welt des Glücks, aber ohne Macht, eine Welt des Lohnes, aber ohne Arbeit; Heimat ohne Grenzstein, Religion ohne Mythos. Die Gewalt ist abgeschafft, und der Gedanke hat sich von der Herrschaft befreit. Kurzum: es ist eine Welt, die es als materielle niemals geben kann, eine Welt, die als bloß geistige zu denken ist, d.h. die gar nicht zu denken ist - außer vielleicht im Gefolge einer Philosophie des Deutschen Idealismus.“

Friedrich Tomberg, Utopie und Negation. Zum ontologischen Hintergrund der Kunsttheorie Adornos, in: Das Argument, Heft 26, S. Jahrg. Juli 1963, S. 42.

„So konstruiert Adorno mit seiner Theorie der bürgerlichen Rationalität einen unaufhebbaren Zirkel von Herrschaft, der mit der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion unabdingbar gesetzt ist.“

Hans-Joachim Köhler, Th. W. Adornos Konzeption einer kritischen Theorie der Gesellschaft; Diss. am FB Philosophie und Sozialwissenschaften der Freien Univers. Berlin 1974.

114) Das Verdienst, den affirmativen Charakter der Ideale aufgezeigt zu haben, kommt vor Marx Hegel in einem doppelten Sinn zu. Einerseits konnte er in der Tat nachweisen, daß die Ideale des Bürgertums, Freiheit und Gleichheit, im modernen Rechtsstaat verwirklicht sind, wie sie es ihrem Begriff entsprechend einzig sein können; zum anderen hat er klargestellt, daß über die Wirklichkeit hinausgehende Vorstellungen von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, an denen ihre eigene Wirklichkeit dann kritisch gemessen werden müßte, absurd sind.

Siehe dazu die Kritik der absoluten Freiheit: ders., Phänomenologie des Geistes, a.a.O., S. 414-422.

Zur Kritik der „nicht bloß formalen, sondern materialen Gleichheit“:
Rechtsphilosophie, WW 7, § 49, mündl. Zusatz:

„Die Gleichheit, die man in Beziehung auf die Verteilung der Güter einführen möchte, würde, da das Vermögen vom Fleiß abhängt, ohnehin in kurzer Zeit wieder zerstört werden. Was sich aber nicht ausführen läßt, das soll auch nicht ausgeführt werden.“

115) Adornos Sprache verrät dieses Wissen um die Unerfüllbarkeit seiner utopischen Wünsche. Die bevorzugte Kopula seiner Urteile ist nicht die des Aussagesatzes, nicht das 'ist', sondern sein Irrealis, das 'wäre' - die Form für den unerfüllbar gedachten Wunsch.

Ein Beispiel mag für die zahllosen stehen: „Der Begriff des intelligiblen Bereichs *wäre* der von etwas, was nicht ist und doch nicht nur nicht ist.“ (Hervorh. d. V.) Adorno, ND, S. 383.

116) a.a.O., S. 52.

117) a.a.O., S. 36 f.

118) a.a.O., S. 163.

119) a.a.O., S. 162.

120) Hegel untersucht die abstrakteste Kategorie, mit der versucht wird, bestimmtes Seiendes zu fassen: das „Etwas“. „Jedoch ist *Etwas* noch eine sehr oberflächliche Bestimmung.“ (Logik I, S. 102)

„Um den Unterschied (von Etwas und etwas Anderem; d. V.) und das als affirmativ zu nehmende Etwas zu fixieren, dient das *Dieses*. Aber *Dieses* spricht eben es aus, daß dies Unterscheiden und Herausheben des einen Etwas ein subjektives, außerhalb des Etwas selbst fallendes Bezeichnen ist. In dieses äußerliche Monstrieren fällt die ganze Bestimmtheit; selbst der Ausdruck: *Dieses* enthält keinen Unterschied; alle und jede Etwas sind gerade so gut *Diese*, als sie auch Andere sind. Man meint durch 'Diese' etwas vollkommen Bestimmtes auszudrücken...“

(a.a.O., S. 104)

Etwas hat also nur den abstrakten und allgemeinsten Inhalt, daß mit ihm Bestimmtes, damit für sich seiendes gemeint ist, das eben nicht zugleich und von vornherein auch schon etwas anderes einschließt.

„Somit ist *Ansichsein* (des Etwas; d.V.) erstlich negative Beziehung auf das Nichtdasein, es hat das Anderssein außer ihm und ist demselben entgegen; insofern Etwas *an sich* ist, ist es dem Anders-sein und dem Sein-für-Anderes entnommen.“

(a.a.O., S. 107)

Insofern aber das Etwas noch keinen Inhalt hat, besteht - ehe der Übergang in die bestimmte Qualität in Betracht gezogen wird - seine Identität einfach darin, nicht das Andere zu sein; somit in der negativen Beziehung auf das andere:

„Aber zweitens hat es das Nichtsein auch selbst an ihm; denn es selbst *ist das Nichtsein* des Seins-für-Anderes.“ (a.a.O.) Seine Bestimmung macht „das immanente und zugleich negierte Sein-für-Anderes, die *Grenze* des Etwas aus.“ (a.a.O., S. 104)

121) Hegel, Logik I, S. 107.

122) Gerade vom entgegengesetzten Fehler aus, von der Versicherung einer von keinem Denken aufzulösenden Substanz, dem 'Sein' her, wird der Fehler Adornos, die Auflösung des An-sich der Dinge im Denken in Verhältnis, Vermittlung, Funktion, kurz: Sein-für-Anderes bemerkt. Ilse Müller-Strömsdörfer sieht bei Adorno „die Reduktion des Seinsbegriffs auf den Funktionsbegriff sozialer Existenz“ - als „Erbsünde immanenter Kritik“ (was ihr Fehler ist). Sie hat völlig recht, wenn sie schreibt, daß bei Adorno ein „de facto soziologisches Denken“ vorliegt und er den Funktionsfehler der „Soziologie zum Denkmodell“ macht. (Müller-Strömsdörfer, a.a.O., S. 84 und 103)

123) Adorno, ND, S. 164.

124) Dieter Henrich weist darauf hin, daß die Behauptung, die Pole seien, was sie sind, nur durch das Verhältnis, zu „dürresten“ Resultaten bei Adorno führen muß, da das - und sei es negative - Verhältnis die einzige Bestimmung der Sache bleibt:

„Adorno arbeitet mit dem Minimalinventar alles Hegelianismus, mit den beiden Wechselimplikationen Allgemeines-Besonderes und Subjekt-Objekt. Daß jedes nur in Beziehung auf sein Gegenteil zu denken sei, ist dessen These. Daß die Negation beider ein Besonderes, das nicht der Fall ist, oder ein Ding, das nicht mehr Objekt ist, ergebe, macht Adornos Revision aus. Die Kargheit dieses Resultats offenbart die Dürre dessen, aus dem es gezogen wurde: ein formaler Vorbegriff von Subjekt und Allgemeinheit und eine unaufgelöste Gleichung zwischen beiden.“

„Mit ihr (der These von der Negativität und Kritik der Dialektik; d. V.) befindet er (Henrich; d. V.) sich in Übereinstimmung. ... Auf die Bestimmtheit ihres Sinnes kommt es aber an. ... Es widerstreitet der Logik jeglichen Gedankens, der sich dialektisch nennen kann, jenseits der Konkretion, welche ihm die Analyse verleiht,

auf die bare Duplizität hinauszulaufen, daß 'Herrschaft' sei und Freiheit sein solle.“

Dieter Henrich, Diagnose der Gegenwart - Th. W. Adorno: 'Negative Dialektik', Rezension in der FAZ vom 10.10.1967.

125) Als Beispiel für das „Funktionsdenken“ von Parsons und das Zusammenfallen von methodischen Strategien mit den materialen Resultaten soll die Erklärung wirtschaftlichen Handelns von Parson herausgegriffen und kurz erörtert werden.

Die Analyse beginnt mit dem Bekenntnis, daß alle besonderen Handlungen zunächst auf gesellschaftliches Handeln reduziert werden - um dann als solches zu erscheinen; sie macht den Anfang mit der

„Feststellung, daß wirtschaftliches Handeln sich in dem 'institutionellen' Rahmen einer Gesellschaft abspielt; wirtschaftliches Verhalten ist, konkret gesehen, ein Aspekt des institutionellen Verhaltens.“

(Parsons, Die Motivierung des wirtschaftlichen Handelns, in: ders., Soziologische Theorie, Neuwied/Berlin 1964, S. 146)

Hat man sich für diese Sichtweise entschieden, dann gilt das besondere Handeln mit seinen besonderen Zwecken als eine Art des allgemeinsten auf Gesellschaft gerichteten Handelns. Dieses wird von Institutionen „kanalisiert“, damit auch funktioniert:

„Von diesem Standpunkt aus gesehen, stellt die institutionelle Struktur einen 'Integrationsmodus' für die Handlungen der ihr zugeordneten Individuen dar. Die Integration eines sozialen Systems, das stabil bleiben und tödliche innere Konflikte vermeiden soll, scheint funktional erforderlich.“ (a.a.O., 5, 149)

Nach seiner Reduktion auf das gesellschaftliche Handeln wird das ökonomische nicht mehr als das, was es ist, sondern noch *relativ, funktional* in Bezug auf das soziale System bestimmt. Was es ist, ist für Parsons seine Funktion für das System. Weil dieses die einzige Bestimmung des Ökonomischen Handelns ist, kommt auch keine Aufklärung mehr darüber, *wie* es nun dem großen Ganzen dient. Allein *daß* es eine Funktion hat, die - was Wunder - das Funktionieren des Ganzen bewirkt, daß es diese Funktion aber auch zuverlässig tragen muß, weil sonst das Ganze nicht funktionieren würde, ist noch zu erfahren.

Über die Reproduktion des methodisch schon vorweg sicheren Standpunkts, daß das wirtschaftliche Handeln funktional für die Gesellschaft betrachtet werden sollte, kommt die Analyse dem Inhalt nach also an keiner Stelle hinaus; und zwar auch dann nicht, wenn Lohn, Gewinn und andere besondere Momente des Wirtschaftens in diesen Betracht gezogen werden.

128) Adorno, ND, S. 33.

127) a.a.O.

128) ders., ND, S. 34.

129) Wulf Rehfus sieht ebenfalls, daß für die „Konstellation“ ebendieselben Bestimmungen gelten, wie für das kritisierte „System“:

„Das Modelldenken in Konstellationen statt der Deduktion innerhalb eines Systems impliziert genau das, wovon er sich polemisch abheben will: das Modell ist die Vermittlung von Besonderem und Allgemeinem in ihrer Nichtidentität.“
(a.a.O., S. 32)

130) Adorno, ND, S. 163.

131) a.a.O., S. 162.

132) Adorno, *Minima Moralia*, FfM 1951 (im folgenden: MM), S. 57.

133) Adorno, 3 Studien, S. 92.

134) Siehe oben Abschnitt 2 „Der Fehler Hegels“, Punkt d).

135) Adorno, 3 Studien, S. 93.

136) ders., ND, S. 153.

137) a.a.O., S. 101.

III. Kapitel

Kritischer Materialismus: Adornos Verhältnis zu Marx

Adorno bezieht sich auf Kant und Hegel jeweils in der Weise, daß er die metaphysische Grundlage übernimmt, die aus ihr folgende Konsequenz aber verweigert. Gegen Adorno würde dabei Marx' Kritik an den Junghegelianern berechtigt sein, von deren Theorien er sagte: „Nicht nur in den Antworten, schon in den Fragen selbst lag eine Mystifikation“ 1) Adorno teilt die Frage nach einem neben die Wissenschaft und ihre inhaltlichen Argumente getretenen „Rechtsgrund der Erkenntnis“, ohne dann aber die Konsequenz einer von der Sache getrennten und damit notwendig nur subjektiven Methodologie zu akzeptieren. Er will die subjektive Anstrengung zur Bestimmung der Objektivität des Objekts als Urteil über dieses (darin als etwas objektives) verstanden wissen und faßt den „Bruch zwischen Subjekt und Objekt“ nicht als Problem des Denkens, des 'für-uns', sondern als eines der Sache, als ein , an-sich' auf. Die Analyse der realen „Dialektik von Subjekt und Objekt“ muß das nunmehr praktische und nicht mehr nur erkenntnistheoretische „Konstitutionsproblem“ lösen und darin zugleich die eben ins Praktische radikalisierte Erkenntnisproblematik mit beantworten. Die Erkenntnisproblematik besteht stets in der Suche nach einer dem Denken von außen beigegebenen Orientierung oder praktischen Bewertung, von der aus Wert oder Unwert von Bestimmungen zu beurteilen sein sollen. Gerade in dieser Hinsicht hat Adornos Philosophie einen Mangel, d.h. ein Bedürfnis nach äußerlicher Orientierung geschaffen. Adorno nahm „mit“ Hegel die Erkenntnis einer Sache für ihre Rechtfertigung, die Erklärung einer Sache für ihre Ableitung aus einem allgemeinen - und wollte trotz dieser Gleichsetzung von Wissen und Legitimation auf die Trennung beider Seiten hinaus: auf Erkenntnis ohne Rechtfertigung, d.h. Erkenntnis als Kritik. Freilich war zugleich der Wunsch nach Legitimation ausgesprochen, so daß Adorno erst in der Hegelschen Logik das methodische Instrumentarium zu finden meinte, mit dem der Widerspruch zwischen der *sein sollenden* Legitimation und dem Ungenügen der Sache vor diesem Rechtfertigungsanspruch ausgedrückt werden könne. Adorno optiert für eine Dialektik des bleibenden, des nicht aufgelösten Widerspruchs, und er bemüht sich um einen Standpunkt, der ihm die Sicherheit der Nichtidentität verschafft; so sucht er geradezu nach einer Instanz, die das Denken vor dem Wahn der „Identität“ bewahrt. Adorno selbst hat auf die Notwendigkeit einer solchen Instanz immer wieder verwiesen, wenn er betonte, daß nicht das Denken die Differenz, den Bruch zwischen sich und dem Objekt von sich aus denken könne, da es von sich aus ja nach Identität strebe, sondern eines äußeren Korrektivs bedürfe. „Erfahrung verwehrt, was immer an Widersprechendem auftrete, in der Einheit des Bewußtseins zu schlichten.“ 2) Gegen die schon von Hegel kritisierte Meinung, Erfahrung könne ein Einspruch gegen das Denken sein, wo doch dieses allein an der Erfahrung seinen Inhalt hat, damit die Erfahrung aber keine Instanz mehr sein kann, die irgendeine Art von Selbständigkeit gegen das Denken hätte, sucht Adorno mit der „Dialektik von Subjekt und Objekt“ die „Erfahrung“ der Negativität gegen das Denken der Identität als Gegengewicht zu installieren.

Damit leistet Adorno, der der Philosophie des Ersten so viel richtige Vorwürfe gemacht hat, selber seinen Beitrag zur Suche nach dem Ursprung, nach dem „unvermittelt Unmittelbaren“, dessen man sich vor aller Überlegung sicher sein dürfe; und seine Kritik der Ursprungsphilosophie gilt modifiziert gegen ihn selbst:

„Die wissenschaftliche Gestalt der Ursprungsphilosophie war die Erkenntnistheorie. Sie wollte das absolut Erste zum absolut Gewissen erheben durch Reflexion auf das Subjekt, das aus keinem Begriff vom Ersten sich ausscheiden ließe.“ 3)

Adorno will diesen „Primat des Subjekts“ durch die Dialektik von Subjekt und Objekt in Zweifel ziehen, freilich zu eben demselben Zweck: um durch Denken und gegen es einen Punkt der praktischen Orientierung, 4) einen Maßstab der Bewertung der Erkenntnis zu gewinnen, von dem aus wahr und falsch sich unterscheiden ließen.

Als solcher nimmt die „Dialektik von Subjekt und Objekt“ in Adornos Philosophie eine zentrale Stellung ein. Sie ist nicht nur eine Ausführung des erkenntnistheoretisch gestellten Problems, sondern will die materiale Analyse der *conditio humana* zugleich sein; sie ist - wie zu zeigen sein wird - eine eigentümliche Lösung des methodischen Problems und gibt sich zugleich als Beantwortung der materialen Frage der Philosophie. Darin ist sie die Modellanalyse der Modellanalysen, die Adorno von der Metaphysik fordert. Nach ihr werden die besonderen Untersuchungen ästhetischer oder soziologischer Art gebildet.

Im Materialismus, zu dem diese Dialektik am Ende sich bekennt, berührt Adorno sich mit Marx, der als Gründer des modernen kritischen oder historischen Materialismus gelten darf. Freilich - und das wird Inhalt des ersten Abschnitts dieses Kapitels sein - beruft sich Adorno auch hier weniger auf die bleibende Leistung als auf einen philosophischen Fehler von Marx, der ansonsten ja der Auffassung war,

„Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen. Die Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen muß an ihre Stelle treten. Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium.“ 5)

1. Materialismus bei Marx

Marx hatte sich durch die - teilweise oben referierte - immanente Kritik aus der Hegelschen Philosophie herausgearbeitet. Obwohl mit dieser Kritik doch schon alles Nötige gegen die Spekulation gefallen ist; obwohl die Subsumtion der Wirklichkeit unter die Logik und die Aufhebung der Entfremdung im Selbstbewußtsein, wo der Mensch nicht als praktischer, sondern nur als Philosoph das Bewußtsein der Macht seiner Subjektivität genießen kann, an sich selbst kritisiert waren, meint Marx zusätzlich zur eigenen Unterlassung derartiger Fehler das Tun dieser Unterlassung, die „richtige“ Methode der Erkenntnis noch extra für sich begründen zu müssen. 6) Das Unternehmen, getrennt von der Unterlassung eines Fehlers die Möglichkeit und Richtigkeit der Unterlassung noch einmal begründen zu wollen, läßt bei Marx' Stellung zur Philosophie eine gewisse Ähnlichkeit mit Hegels Stellung zu Kant aufscheinen. Hatte dieser die immanenten Fehler der Erkenntnistheorie vollständig dargestellt und so bewiesen, daß für eine prinzipielle Schranke des Denkens nicht mittels desselben, also denkend argumentiert werden kann, so meinte er sich darüber hinaus veranlaßt, die Erkennbarkeit der Realität dennoch „ableiten“ zu müssen, und zwar aus der letzten Endes logischen Natur der Objekte. Marx kritisiert nun gerade diesen Fehler Hegels und beginnt gleichwohl wiederum getrennt von der Erkenntnis, der jetzt kein Mißverständnis mehr im Weg läge, die Prinzipien einer

derartigen Erkenntnis getrennt von ihr auszubreiten. Jenseits der bestimmten Untersuchung aber gerät das Beschreiben einer - und sei es der objektiven, nachträglich erst feststehenden - Methode auch bei Marx zu einer der Wissenschaft vorausgesetzten Maxime und Parteilichkeit. Eine derartige Maxime ist einerseits notwendig ein inhaltsloses Bekenntnis, 7) andererseits, indem sie Resultate materialer Erkenntnis in methodische Grundsätze zukünftiger verwandelt, zugleich falsch, denn in ihr ist das bestimmte Resultat von seinem Gegenstand losgelöst und allgemein, d.h. für alle Gegenstände gültig erklärt.

Von allen Schriften von Marx ist die zusammen mit Engels verfaßte „Deutsche Ideologie“, die die beiden erklärtermaßen verfaßt hatten, um „mit unserem ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen“ 8), die weitaus methodischste, diejenige, die am wenigsten Wissen verbreitet und statt dessen Maximen, wie Wissenschaft zu verfahren hätte. 9) Bei dieser, nach der Charakterisierung von Alfred Schmidt noch sehr „philosophischen Negation der Philosophie“ überwiegen zunächst Selbstverständlichkeiten, Bekenntnisse dazu, daß man die materielle Wirklichkeit nicht vernachlässigen dürfe etc.

„Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen...“ 10)

Nun, das versteht sich! Auch Kant und Hegel hätten diesem Satz gewiß zugestimmt, obwohl er doch gegen sie und ihre Nachfolger niedergeschrieben wurde. Die Differenz zwischen einer sachlichen und einer metaphysischen Betrachtung von Mensch, Gesellschaft und Geschichte besteht nämlich keineswegs darin, daß nicht auf die Wirklichkeit Bezug genommen würde. *Wie* das Wirkliche erklärt wird, unterscheidet Theorien, aber doch nicht, *daß* es überhaupt Gegenstand wird. Ferner wird gerade bei Marx und Engels, die doch ihrerseits nicht mit dem Wirklichen, sondern mit der Philosophie ihre Studien angefangen hatten und sich durch ihre Kritik ihren Standpunkt erarbeiteten, die Art der Ableitung merkwürdig: Mit dem Wirklichen hätte man anzufangen, das sei der sichere erste Grund, das Fundament, auf das nunmehr auch die Kritiker der Philosophie nicht verzichten wollen. Die praktische Entwicklung von Marx widerlegt die Behauptung, man müsse mit der materiellen Basis anfangen, wenn man auf richtige Einsichten kommen wolle. Der Anfang, d.h. die Reihenfolge der Schritte ist durchaus gleichgültig, wenn sie nur richtige sind, und eine Kritik der Ideologien wird den Kritiker ebenso auf die praktischen Gründe derselben stoßen, wie umgekehrt die Analyse der Praxis die Notwendigkeit bestimmter Auffassungen zeigen muß. Die Darstellung des einen dünnen inhaltlichen Resultats, daß Ideologien ihre praktischen Gründe haben, als Leitfaden für die Forschung, als vorweg festgelegte Abfolge der Schritte der Wissenschaft, führt nicht nur zu absolut inhaltslosen Plattitüden, wie sie sonst nur mehr die moderne Soziologie kennt, 11) sondern direkt auch zu Fehlern, wenn die Antagonismen der modernen Gesellschaft aus dem nur stofflich bestimmten ursprünglichsten Lebensprozeß (Essen, Zeugen, Arbeiten, Arbeitsteilung) abgeleitet werden. 12)

Der bekannteste und problematischste Grundsatz der „materialistischen Anschauung“ besteht in jenem Diktum über Sein und Bewußtsein:

„Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein, als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.“ 13)

Dieser Satz ist so unbestimmt, daß man überhaupt nicht weiß, was man mit ihm anfangen soll. Meint er nur - und so wird er gängigerweise verteidigt -, daß der Inhalt des Bewußtseins die Wirklichkeit ist, so ist er trivial und wahr und hätte nicht gesagt werden müssen, weil sich sowieso kaum einer finden dürfte, der dieses bestreiten will. Meint er aber mehr - und zwar das, was Marx später noch einmal bestimmter formulierte: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern gekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“ 14) -, dann ist dieser Satz problematisch. Hier wird nicht einfach der Inhalt des Bewußtseins als der Wirklichkeit entnommen, sondern auch noch die Beurteilung der Wirklichkeit als durch das praktische Sein bestimmt angegeben. Die Strenge dieser Behauptung, die Engels später in ebenso allgemeiner Form, wie die Behauptung aufgestellt worden war, wieder zu einer unbestimmten „Wechselwirkung 15) zurückgenommen hat, hat Marx erst in den inhaltlichen Kritiken der Auffassungen von Kapitalisten und Lohnarbeitern bewiesen. Da hat er gezeigt, daß Ideologien Gedanken sind, mit denen sich die Individuen der Klassengesellschaft auf praktische Notwendigkeiten *einrichten*, daß die Notwendigkeit der Bestimmung des Denkens durch das Sein keine epistemologische sein kann (dagegen ist die Existenz von Marx' Kapitalismuskritik immer noch der sicherste Beweis!), sondern eine der praktischen Not und von Interessen ist. Insofern hat Alfred Schmidt recht, der verlangt, man solle die Stelle als Kritik an der Gesellschaft lesen, die immer noch wie Natur die Menschen dazu zwingt, sich ihren unbegriffenen Gesetzen anzupassen. 16) Freilich, kritisch ist die Stelle in der deutschen Ideologie nicht geschrieben, sondern apodiktisch: als Grundsatz einer generellen Methodologie der Wissenschaft von den geistigen Phänomenen.

Freilich wurden diese kurzen, programmatischen Bemerkungen von Marx selbst niemals zu einer Methodologie oder Erkenntnistheorie ausgebildet, von Engels 17) kaum und erst von Lenin zu einer alternativen Metaphysik der Wissenschaft ausgebaut. 18) Das kosmologische Moment aber, das, nach Adornos Satz vom Ersten als absolut Gewissen, in der erkenntnistheoretischen Konzeption immer mitschwingt, hat auch Engels schon einmal zu einer Hymne auf die Materie verleitet, vor der der Mensch nur ein Stäubchen sei. 19)

Da die Methode, die vor und unabhängig von einer Theorie für diese fixiert wird, stets eine Parteilichkeit, d.h. eine praktische Orientierung der Theorie beabsichtigt und leistet, lag es auch nahe, im Gefolge der Bestimmungen der „materialistischen Anschauung“ den praktischen Zweck in Marx' Theorien zu suchen und mit seiner Entdeckung ihnen einerseits die Objektivität zu bestreiten, andererseits ihnen eben darum philosophischen Rang zuzumessen. Besonders die Ausdrucksweise in den „Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten“ von 1844 gibt dieser Suche einen gewissen Raum. Die Rede von der „Entfremdung“ des Menschen läßt leicht auf ein Wesen des Menschen schließen, dem Marx zuneigt, und das sein soll, aber nicht ist. Die Rede vom „Gattungswesen“, dem der Mensch entfremdet sei, wie vom „wirklichen Menschen“, der nicht in seiner Wirklichkeit entsprechenden Umständen lebe, zeigt in der Tat an, daß Marx seine Kritik damals noch mit philosophischen Mitteln auszudrücken versuchte. Eine existenzialistische und anthropologische Interpretation stützt sich darauf und sucht nach dem bei Marx als Maßstab der Wirklichkeit vorausgesetzten Menschenbild. Daß sich eine Ausführung darüber nicht

findet, hat unter Anthropologen zu dem Urteil geführt, daß Marx zwar einer der ihren, aber ein wenig reflektierter Anthropologe gewesen sein muß. 20)

Das an der einerseits trivialen, andererseits falsch werdenden Darlegung der „materialistischen Anschauung“ liegt im Negativen. Nur als Kritik einer Theorie, die nicht die Besonderheit ihrer Objekte erforscht, sondern sich *in der Theorie* von der Sache entfernt, hat das Prädikat 'materialistisch', zur Theorie hinzugesetzt, überhaupt einen Sinn, nämlich: sich ans Material zu halten! 21) Desgleichen hat nur gegen Theoretiker, die gerade praktische Fragen nicht nach praktischen Kriterien, sondern von den praktischen Interessen unabhängig, „theoretisch“ beantworten wollen, die tautologische Erinnerung ihr Recht, daß Fragen des Interesses eben auch als solche zu behandeln seien.

Marx hat von diesen methodologischen Maximen für Wissenschaft zunehmend Abstand genommen. Schon in der deutschen Ideologie hatte er mit Engels versucht, ihren unbedeutenden Status zu bestimmen: Es handelte sich bei dieser materialistischen Anschauung um

„allgemeinste Resultate (...), die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen (nachträglich; d. V.) abstrahieren lassen. Diese Abstraktionen haben für sich, getrennt von der wirklichen Geschichte durchaus keinen Wert. Sie können nur dazu dienen, die Ordnung des geschichtlichen Materials zu erleichtern, die Reihenfolge seiner einzelnen Schichten anzudeuten. Sie geben aber keineswegs, wie die Philosophie, ein Rezept oder Schema, wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden können.“ 22)

Trotzdem wurden diese Abstraktionen, „die getrennt von der wirklichen Geschichte durchaus keinen Wert“ haben, in diesem programmatischen und deshalb methodischen Kapitel ebenso getrennt niedergelegt, und die wirkliche Geschichte, sofern sie dabei vorkommt, zum Beleg für die Abstraktion herabgesetzt. Marx und Engels geben das selber an:

„Wir nehmen hier einige dieser Abstraktionen heraus, die wir gegenüber der Ideologie gebrauchen und werden sie an historischen Beispielen erläutern.“ 23)

Gleichwohl gilt auch für Marx sein Satz, daß mit der „Darstellung der Wirklichkeit“ die Spekulation „ihr Existenzmedium“ verliert; er überließ später die „Deutsche Ideologie“ gerne „der nagenden Kritik der Mäuse“ 24) und wußte wohl, warum er kein Interesse mehr an einer Veröffentlichung hatte; desgleichen „unterdrückte“ er die oben angesprochene methodische Einleitung zur „Kritik der politischen Ökonomie“ 25) und verzichtete in 'Kapital' völlig sowohl auf erkenntnistheoretische und methodische Präliminarien und Vorentscheidungen wie auf Werturteile. Von Philosophen wurde das allgemein als Versäumnis und als ein Verlassen seiner frühen philosophischen Bemühungen gewertet. 26) Marx dagegen wies nur noch nach, daß die kapitalistische Wirtschaftsweise die gesamte Lebenskraft einer Klasse für einen Reichtum konsumiert, von dem diese nichts hat - außer der Fortsetzung eben dieses Verhältnisses. Werturteile und methodische Prämissen schmälern nur die Objektivität dieses Urteils; und Marx konnte getrost sich heraushalten und dem Leser überlassen, dieses Ergebnis gerade so zu bewerten, wie er will.

2. Die Dialektik von Subjekt und Objekt

Adornos Frage nach der „Dialektik von Subjekt und Objekt“ kommt von der Erkenntnistheorie her, verläßt aber ihren Rahmen, indem sie das Erkennen nicht nach den besonderen Bestimmungen untersucht, die dieses Verhältnis von Subjekt und Objekt hat, sondern nach Bestimmungen, die ein *jedes* Verhältnis hat und nur haben kann. Mit diesem Schritt in die Abstraktion ist auch schon alles festgelegt, was diese Untersuchung noch ans Licht bringen kann: eben ein Verhältnis; denn noch nicht einmal der wahrhaft dünne Inhalt der Bestimmungen Subjekt und Objekt wird für sich genommen, sondern beide werden nur als Pole des Verhältnisses bestimmt. Diese, von Anfang an notwendig unfruchtbare Suche nach dem Ersten, Gewissen und Festen trägt sich selbst freilich vor als Kritik eines bisher stets angenommenen Verhältnisses dieser Pole, welches jeweils eine der beiden Seiten als übergreifend und bestimmend ansah. Der erste Schritt dieser „konkret ausgetragenen Dialektik“ besteht somit in der Konstatierung dessen, daß Erkenntnis - wie jedes andere Verhältnis von Subjekt und Objekt auch, mehr noch, wie jedes andere Verhältnis überhaupt - nicht ohne Pole auskomme.

„Denken widerspräche schon seinem eigenen Begriff ohne Gedachtes ...“ 27)

Die Trivialität dieser Feststellung verdankt sich Adornos Gedankenexperiment, mit dem er versucht, die Pole des Verhältnisses aufeinander zu reduzieren, um durch das tautologische Mißlingen dieses Versuchs die Nicht-Reduzierbarkeit, d.h. die Grundtatsache eben dieses Verhältnisses unter Beweis zu stellen. Geht Denken schon nicht ohne Objekt, dann vielleicht ohne Subjekt?

„Derlei Überlegungen zeitigen den Anschein von Paradoxie. Subjektivität, Denken selber, sei nicht aus sich zu erklären, sondern aus Faktischem, zumal der Gesellschaft; aber die Objektivität der Erkenntnis ist wiederum sei nicht ohne Denken, Subjektivität.“ 28)

Paradox ist an dieser Überlegung nur das Problem, sich ein Verhältnis vorzunehmen, zu versuchen, einen Pol desselben herauszukürzen, und dann nachsehen zu wollen, ob das Verhältnis noch immer dasselbe geblieben ist. Zudem zeigt sich hier Adornos Absicht, das Scheitern der nur von ihm per Gedankenexperiment angestrebten Reduktion zu beweisen, auch noch in einer völlig unvernünftigen Aufgabe: Denken nicht einfach zu erklären, sondern aus etwas anderem zu erklären, d.h. es aus etwas anderem, nämlich dem Faktischen abzuleiten. Diesen Versuch hält Adorno nicht etwa für absurd, sondern er hält ihm sein Gegenteil entgegen: die Ableitung der Objektivität der Erkenntnis aus dem Subjekt - eine ebenso unsinnige Vorstellung. Als Resultat der Demonstration des Mißlingens der Reduktion hält Adorno fest, was von Anfang an der leere Begriff des Denkens war - diesmal am Verhältnis von Begriff und Material, Allgemeinem und Besonderem ausgedrückt: er ist ein Verhältnis; die Pole gehen nicht ineinander auf, bilden aber ohne Beziehung auch kein Verhältnis.

„So wenig das Besondere bestimmbar wäre ohne das Allgemeine, durch welches es nach kurrenter Logik identifiziert wird, so wenig ist es identisch mit ihm.“ 29)

Adorno geht in keiner Weise auf die Identität ein, die das Verhältnis von Subjekt und Objekt, welches Erkennen ist, bildet (nämlich Wissen) oder welches der praktische Bezug darstellt (realisierter Zweck), sondern bespricht unverwandt die jeweiligen

Verhältnisse nicht nach ihren Bestimmungen, sondern nach der Abstraktion von ihrer Besonderheit, nach der Bestimmung: Verhältnis überhaupt. Die Abstraktion von der Besonderheit, selbst vom Inhalt der Bestimmungen Subjekt und Objekt, wird weitergebildet dahingehend, daß beide nur noch durch das Verhältnis bestimmt werden: Die Pole sind einander nicht durchaus entgegengesetzt und äußerlich, denn indem sie ein Verhältnis eingehen, bekennen sie ihre Neigung zur anderen Seite, ihre „Affinität“:

„Subjekt ist in Wahrheit nie ganz Subjekt; Objekt nie ganz Objekt.“ 30)

Der Gedanke, der hinter dieser Bestimmung steckt, ist der der Vermischung: Subjekt ist in anderer Hinsicht als der der Erkenntnis auch Objekt, z.B. der Erziehung, der Heilkunde oder als unter Naturbedingungen stehendes und sie eventuell erleidendes Wesen. Das Objekt dagegen ist außerhalb des Verhältnisses, in dem es Objekt der Erkenntnis ist, subjektiv vermittelt, z.B. vom Menschen produziert und damit selbst schon verwirklichter Zweck. Was ein Pol des Verhältnisses aber in anderer Hinsicht als der des Verhältnisses ist, geht dieses durchaus nichts an. Was bleibt, ist die Bestimmung der beiden Pole des Verhältnisses durch das Verhältnis und umgekehrt:

„Aber beide Begriffe sind entsprungene Reflexionskategorien, Formeln für ein nicht zu vereinendes; kein Positives, keine primären Sachverhalte, sondern negativ durchaus, Ausdruck einzig der Nichtidentität.“ 31)

Mit der Formulierung „entsprungene Reflexionskategorien“ spricht Adorno das Selbstbewußtsein seiner Argumentation aus: Er hat Subjekt und Objekt auf Reflexionsbegriffe reduziert, die sie nicht sind, und wirft der übrigen wissenschaftlichen Diskussion, die sie nicht so nimmt, vor, die Herkunft dieser Begriffe vergessen zu haben. Daß es sich bei Subjekt und Objekt keineswegs um Reflexionsbegriffe handelt, die wie 'Identität', 'Unterschied' und 'Gleichheit' eben nur Verhältnisbestimmungen in dem Sinn wären, daß die ganze Bestimmtheit der einen Seite in der anderen liegt, durch die sie bestimmt wird, zeigt sich schon daran, daß nicht Beliebiges die Rolle des Subjekts, bzw. des Objekts übernehmen kann. Wie schon Henrich betont 32), ist Subjekt nicht außerhalb des Verhältnisses nichts, sondern umgekehrt: Subjekt in einem Verhältnis zu Objekt, welches es auch sei, kann nur ein Mensch sein, eben ein Wesen, das an und für sich Subjekt ist und dies nicht erst relativ zum Objekt wird. Ferner wird an Adornos Resümee deutlich, wie dünn das Resultat seiner Betrachtung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt ist: „ein nicht zu vereinbarendes“, „Ausdruck einzig der Nichtidentität“. Nichtidentisch mit etwas anderem ist so gut wie alles auf der Welt, dazu muß man nicht erst Subjekt und Objekt betrachten. Das Resümee ist eben nur der Schluß auf „Verhältnis überhaupt“. In diesem sind die Pole offenbar etwas Verschiedenes, denn sonst könnte es kein Verhältnis geben. Nachdem sich Adorno das Problem so gestellt hat, kann es keinen Fortschritt in der Untersuchung mehr geben: Die Pole des Verhältnisses kommen nicht ohne einander aus, sonst bildeten sie kein Verhältnis; das Verhältnis dagegen schließt zugleich eine Differenz der Pole ein, denn sonst wäre es eben auch keines, sondern leere Identität. Ohne Schwierigkeit kann dieses Problem, nach der Methode der „reziproken Kritik“ 33), endlos gewälzt und das „Hin und Her“ des gleichzeitigen Suchens nach der Selbständigkeit der Pole und des Leugnens derselben als Beweis der Unlösbarkeit des Problems erkannt werden.

„Der Geist (das Subjekt der Erkenntnis; d. V.) ist aber vom Gegebenen (Objekt; d. V.) so wenig abzuspalten wie dieses von ihm. Beide sind kein Erstes. Daß beide wesentlich durcheinander vermittelt sind, macht beide zu Urprinzipien gleich untauglich.“ 35)

Es ist also tatsächlich die Suche nach einem Urprinzip, die Adorno auf den Versuch brachte, vom Verhältnis von Subjekt und Objekt jeweils die eine Seite zu streichen und zu sehen, was bleibt. Sein Argument gegen die metaphysische und erkenntnistheoretische Kontroverse: 'Idealismus oder Materialismus' heißt also, sie sei *unentscheidbar*. Er kritisiert nicht ihren Fehler, ein einheitliches Prinzip der Welt suchen zu wollen, in dem dann alles harmonisch geborgen ist, bzw. getrennt von aller wirklichen Erkenntnis die Substanz von allem festzulegen und so der Erkenntnis einen ihr fremden, aber höchst „gewissen“ Standpunkt zu sichern, sondern nur die Vergeblichkeit dieser Bemühung. Dieses Urteil über den Materialismus-Idealismus-Streit verweist noch einmal darauf, daß Adorno alle Momente des metaphysischen Versöhnungsdenkens durchaus teilt, aber die Erfüllung dieses Legitimationswunsches für problematisch erachtet.

Der zweite Schritt der Suche nach dem Urprinzip besteht in der Entdeckung eines solchen, die er durch seine Bestimmung von Subjekt und Objekt durch das Verhältnis, in das sie treten, vorbereitet hatte:

„Weder sind sie (Subjekt und Objekt; d. V.) letzte Zweiheit, noch verbirgt sich hinter ihnen letzte Einheit.“ 36)

Ihre Charakterisierung als Reflexionskategorien hatte schon das Gleiche ausgesagt: Subjekt und Objekt sind weder jedes für sich etwas Bestimmtes noch ein und dasselbe; sie sind eben: Verhältnis.

„Die Lehre von der Vermitteltheit aller, auch der tragenden Unmittelbarkeit ist mit dem Impuls zur 'Reduktion' unvereinbar.“ 37)

Hier aber merkt Adorno den 'Soziologismus'. Kaum hat er alles auf 'Vermittlung' nivelliert, verbietet er dem Denken diese Reduktion:

„Die Universalität von Vermittlung ist aber kein Rechtstitel dafür, alles zwischen Himmel und Erde auf sie zu nivellieren ...“ 38)

Adorno merkt hier das „Bodenlose“, das darin liegt, alles durch ein und als ein Verhältnis zu Anderem zu bestimmen, und will nun doch „keine Allherrschaft des Funktionsbegriffs in der Erkenntnis“ „stiften“. 39) Er teilt seine metaphysisch-erkenntnistheoretische Suche nach dem Ersten und damit Gewissen in zwei Abteilungen auf, hält die „Vermittlung“ als methodisches Prinzip, als Grundsatz des Denkens, nicht aber als einen des gedachten Gegenstands fest:

„Daß beide wesentlich durcheinander vermittelt sind, macht beide zu Urprinzipien gleich untauglich; wollte indessen einer in solchem Vermittelte sein selber das Urprinzip entdecken, so verwechselte er einen Relations- mit einem Substanzbegriff und reklamierte als Ursprung den flatus vocis. Vermitteltheit ist keine positive Aussage über das Sein, sondern eine Anweisung für die Erkenntnis, sich nicht bei solcher Positivität zu beruhigen, eigentlich die

Forderung, Dialektik konkret auszutragen.“ 40)

Mit dieser Trennung begeht Adorno einerseits eine Inkonsequenz gegen seine ganze bisherige Argumentation, nach der die erkenntnistheoretischen Urteile über das Verhältnis von Subjekt und Objekt solche des wirklichen Verhältnisses, damit auch die entsprechenden Urteile über Subjekt und Objekt zugleich sind. Ebenso ist die Reduzierung des Stellenwerts der Vermittlung zum bloß methodischen Postulat nur der Form, nicht der Sache nach ein Bruch mit dem Funktionsdenken. Bekommt das Denken die „Anweisung“, vor aller Betrachtung des besonderen Objekts dieses 'als vermittelt' zu denken, so darf man sicher sein, daß es dieses Ergebnis auch an jedem Objekt wiederentdeckt. (Nicht nur Adornos eigenen materialen Studien, mehr noch die gesamte Literatur im Umkreis der Frankfurter Schule gibt darüber Aufschluß, daß das Haupturteil aller Untersuchungen bestimmter Objekte die kritisch entdeckte „gesellschaftliche Vermittlung“ bildete. Ja selbst der einst ins allgemeine Bewußtsein übergegangene Satz: 'Alles liegt am System' ist eben dieser methodische Grundsatz, als sachliche Einsicht ausgesprochen. Es wäre eine sich hier anschließende Aufgabe, an Adornos Theorie des Willens, der Weltgeschichte, der Kunst und Massenkultur nachzuweisen, daß seine Aussagen sich im wesentlichen auf dieses Urteil an beliebigem Material beschränken.)

Zum anderen jedoch macht Adorno den Übergang zu einer Ontologie, zur Bestimmung eines Seins, das gegenüber dem Denken zwar leer, aber jedenfalls immer draußen bleibt. Adorno zeigt mit diesem Übergang an, daß die als Gegensatz z.B. von Müller-Strömsdörfer diskutierten Funktions- und Seinsbegriffe weit davon entfernt sind, einen Gegensatz zu bilden, sich vielmehr ergänzen, so daß die eine wie die andere Seite das Bekenntnis zur jeweils anderen hervorbringen muß. 41)

Wenn einerseits Denken als „Vermittlung“, Verhältnis in aller Inhaltslosigkeit bestimmt wird, wenn „dem Begriff Vermittlung essentiell“ ist, dann ist das, worauf Denken geht, die Erkenntnis des Objekts, zwar auch vermittelt; aber dieser liegt etwas Unmittelbares zugrunde, das als Substrat oder Rest gegen die Erkenntnis übrigbleibt:

„Umgekehrt bliebe keine Vermittlung ohne das Etwas. In Unmittelbarkeit liegt nicht ebenso deren Vermitteltsein wie in der Vermittlung ein Unmittelbares, welches vermittelt würde. ... Vermittlung des Unmittelbaren betrifft seinen Modus: das Wissen von ihm und die Grenzen solchen Wissens. Unmittelbarkeit ist keine Modalität, keine bloße Bestimmung des Wie für ein Bewußtsein, sondern objektiv: ihr Begriff deutet auf das nicht durch seinen Begriff Wegzuräumende.“ 42)

Durch das Bekenntnis zur universellen Vermittlung als einem nur methodischen Prinzip übt Adorno Selbstkritik an seiner anfänglichen, nicht auflösbaren Suche nach dem Ersten, Unvermittelten, nach dem, was nicht nur ein Verhältnis, sondern für sich bestimmt ist. Er wiederholt also die obige Frage und versucht, Subjekt von Objekt und umgekehrt zu subtrahieren. Im Unterschied zu oben gelingt dies nun:

„Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken, aber vom Objekt Subjekt.“ 43)

Der Versuch gelingt nun freilich nur, weil Adorno Subjekt und Objekt durchaus nicht mehr als Subjekt und Objekt der Erkenntnis denkt; diese kann ja in der Tat nicht auf

einen ihrer Pole verzichten. Er unterlegt der Abstraktion Subjekt und Objekt einen materialen Sinn und fragt sich im Grunde, ob man sich den Menschen ohne Objektwelt, sowie diese ohne jenen denken könne. Letzteres, meint er, könne man sich wohl denken. Daraus schließt Adorno, daß das Objekt einen Vorrang habe. Der Sache nach handelt es sich bei dieser Überlegung einerseits um nicht weniger als ein Bekenntnis zur Wirklichkeit der Außenwelt, die nach dieser Einsicht schon vor und unabhängig von ihrer Betrachtung durch den theoretisierenden Menschen Bestand hat. Man wagt kaum die Frage, warum sich die Philosophie solche Beweisaufgaben setzt. Die Vorausgesetztheit der Außenwelt ist nicht nur jedem Tier eine Gewißheit, dem praktischen und theoretischen Menschen sowieso - denn er bräuchte sich weder die Mühe der Theorie zu machen noch sich Mittel für die Erreichung seiner Zwecke zu suchen, wenn er Gott wäre und sein Wunsch die Objektivität setzen könnte, - sogar unter den Philosophen ist keiner bekannt, dem dieser Beweis eine Aufklärung sein könnte. Zum anderen aber macht sich Adorno hier des gleichen Idealismus schuldig wie Lenin, wenn er die Außenwelt theoretisch beweist. Wenn sie erst des Beweises bedarf, um gewiß zu sein, dann erklärt dieser Beweis nicht nur der Form nach „unabdingbar Denken zum Ersten“ 44), sondern auch dem Inhalt nach; denn wie anders als durch das Verhältnis zum Subjekt läßt sich seit Descartes die Außenwelt beweisen? Adorno ist diesem Fehler so wenig entgangen wie Lenins Beweis des „Primats der Materie“.

Kaum aber hat Adorno dieses Resultat formuliert, bricht er die Dialektik nicht ab, sondern nimmt wieder einen neuen Standpunkt ein: hatte er soeben die Außenwelt als die prinzipielle Voraussetzung von Theorie und Praxis bestimmt, so betrachtet er nun das Objekt wieder als historisches, welches so prinzipiell nun auch wieder nicht vorausgesetzt werden kann:

„Der Vorrang des Objekts, als eines doch selbst Vermittelten, bricht die Subjekt-Objekt-Dialektik nicht ab. So wenig wie Vermittlung ist Unmittelbarkeit jenseits von Dialektik.“ 45)

3. Parteinahme für das Objekt

Wie stets für alle Arten von Ursprungsphilosophie, so ist auch bei Adorno die Bestimmung des „Ersten“ und „Gewissen“ nicht einfach die für alle weitere Erkenntnis höchst belanglose Versicherung, es gebe das Objekt der Erkenntnis, mit dem diese sich gerade beschäftigt, wirklich und unabhängig von dem Bezug, den das Subjekt darauf nimmt. Wie sonst auch ist dieses Resultat, der Vorrang des Objekts, eine bleibende Orientierung eines jeden Denkens, das seine Erkenntnis davon leiten lassen und beim Denken des Vorrangs des Objekts eingedenk bleiben soll.

Was das im Fall des „Vorrangs des Objekts“ zu bedeuten hat, und wie Adorno diese weitergehende Bestimmung des Denkens ableitet, soll ein Zitat zeigen, das unter der Überschrift „Übergang zum Materialismus“ steht:

„Durch den Übergang zum Vorrang des Objekts wird. Dialektik materialistisch. Objekt, der positive Ausdruck des Nichtidentischen, ist eine terminologische Maske. Im Gegenstand, zugerüstet zu dem der Erkenntnis, ist vorweg das Leibliche vergeistigt durch seine Übersetzung in Erkenntnistheorie, reduziert derart ... Wenn die der Erkenntnistheorie unauflöselichen Kategorien Subjekt und

Objekt in jener als falsch, als nicht rein gegeneinander gesetzt hervortreten, so besagt das auch, es heiße das Objektive am Objekt, das nicht zu Vergeistigende daran, Objekt nur unterm Blickpunkt der subjektiv gerichteten Analyse, welcher der Primat des Subjekts fraglos dünkt. Von außen betrachtet wird, was in der Reflexion auf Geist spezifisch als nicht Geistiges, als Objekt sich darstellt, Materie. Die Kategorie Nichtidentität gehorcht noch dem Maß von Identität. Emanzipiert von solchem Maß, zeigen die nichtidentischen Momente sich als materiell, oder als untrennbar fusioniert mit Materiellem.“ 46)

Adorno reflektiert erneut seine Suche nach dem Ersten der Erkenntnis, die er als Verhältnis zweier Pole faßte, und bemerkt die Schwierigkeit, aus diesem Verhältnis die eine Seite als ursprünglicher über die andere zu stellen, als den Fehler des Gegenstands selber. Der Erkenntnistheorie sind Subjekt und Objekt unauflöslich, weder nur eines noch auch getrennte und für sich bestimmte Seiten. Der erkenntnistheoretischen Suche nach der Substanz, dem Ersten steht also nichts weniger als ihr Gegenstand, Erkenntnis im Wege. Wer das Verhältnis von Subjekt und Objekt auf ein „Fundierungsverhltnis“ hin untersucht, muß scheitern, weil die Pole des Verhältnisses schon durch dieses bestimmt wurden - deutlicher: weil das Verhältnis selbst Nichtidentität setzt.

Erst jenseits des Verhältnisses (damit widerruft Adorno freilich, daß das Verhältnis die Pole bestimmen würde, wie oben behauptet) verschwindet die unauflösliche Nichtidentität: Objekt ist nur, was es ist, und nicht nur seine negative Beziehung auf das Subjekt, wenn die erkenntnistheoretische Frage keine erkenntnistheoretische mehr ist, bzw., wenn dieses Verhältnis „von außen“ beurteilt wird. Dann erscheint das Objekt unabhängig vom Bezug des Subjekts auf es - und damit nicht mehr als „Objekt“, wie Adorno meint, sondern als „Materie“. Nun stimmt es zwar, daß Materie den Bezug auf das Subjekt nicht ausdrückt, Objekt dagegen schon; Adornos Schlu aber, hier würde sich eine sachliche Differenz ereignen, die Materie werde zum Objekt (der Erkenntnis oder der Praxis) „zugerüstet“ und damit würde sie sich verändern, folgt daraus keineswegs. Wie es überhaupt keinen Unterschied zwischen dem, was eine Sache für sich und was sie für anderes ist, geben kann. 47) Objekt sein heißt nicht mehr, als Material, Gegenstand irgendeiner von außen kommenden, zweckbestimmten Aktivität sein. Was die Erkenntnis anlangt, so eignet sich alles Erfahrbare, alles, was Gegenstand der Sinne und des Denkens werden kann, dazu, ohne daß die Erkenntnis diesem ihrem Objekt irgendeines seiner Momente wegnehmen würde, wie der Ausdruck „zursten“ nahelegt. Aber auch dem praktischen Zugriff eines Subjekts auf Objekte kann dieses nicht vorgeworfen werden. Soweit der Mensch sich auf die Natur als sein Material bezieht, verändert er sie nach seinem Willen, indem er *ihre* Gesetze ausnützt. Ihr als Natur tut er damit aber kein Unrecht, er rstet sich nicht gegen ihre eigene Bestimmung zu; weil sie eben keinen Zweck hat, kann ein solcher auch gar nicht verletzt werden. Eine Differenz ergibt sich (das immerhin problematische tierische Leben einmal außer Acht gelassen) erst beim Menschen. Aber auch hier wäre es absurd, den Umstand, daß er Objekt mancher Zwecke anderer Menschen ist, ohne nähere Befassung mit diesen Zwecken für ein Unrecht halten zu wollen. Der Mensch hat eine eigenen Willen; verletzt wird er, wenn er Mittel von Zwecken wird, die mit seinen Zwecken nicht vereinbar sind; das materiale Kriterium der Verletzung ist der Schaden. Keinesfalls aber rechtfertigt der Umstand, daß man Menschen zum Mittel von Zwecken machen kann, die ihnen schaden, das Verhältnis von Zweck und Mittel überhaupt oder auch nur in seiner Anwendung auf Menschen einer Kritik zu

unterziehen

Adorno allerdings kommt durchaus zu einer Kritik dieser Art, nicht weil er im besonderen ein Gegner des theoretischen Materialismus (nämlich der Wissenschaft) oder des praktischen wäre, sondern weil sein Denken um den völlig abstrakten Begriff der *Versöhnung* zentriert ist. Völlig abstrakt ist dieser Begriff bei Adorno, weil weder die *Versöhnung* noch die ihr korrespondierende Entzweiung irgendeinen Inhalt haben, wie ihn die alten Metaphysiker noch konstatierten. Einer bestimmten Entzweiung des Bewußtseins entsprach ebenfalls die bestimmte *Versöhnung*; deshalb ging es eben um den Gottesbeweis, den Sinn des Lebens oder die Einheit der Erfahrungswelt usw. Adornos Überlegung kommt von der Erkenntnistheorie her, hat diese aber schon zum bloßen Prinzip von Verhältnis überhaupt reduziert; mit diesem Material höchster Abstraktheit formuliert er nun das metaphysische Argument rein methodisch: Verhältnis setzt jeweils einen Punkt der Identität, zugleich aber auch den Unterschied zweier Momente. Dieses ist der Begriff von Verhältnis - und es wäre nicht, wenn eines der beiden Momente fehlte. Da Identität und Unterschied zusammengehören, ist auf der Basis dieses Irrealis die *Versöhnung* selbstverständlich nicht mehr zu gewinnen. Adorno entdeckt nun, daß das Verhältnis selbst das einzige Hindernis für *Versöhnung*, bzw. der einzige Grund der „Zweiheit“ ist. Von diesem Gesichtspunkt aus werden „dunkle“ Sätze wie der folgende verständlich:

„Weder sind sie (Subjekt und Objekt; d. V.) letzte Zweiheit, noch verbirgt hinter ihnen sich letzte Einheit. Sie konstituieren ebenso sich durcheinander, wie sie vermöge solcher Konstitution auseinandertreten. Würde der Dualismus von Subjekt und Objekt als Prinzip zugrunde gelegt, so wäre er, gleich dem Identitätsprinzip, dem er sich weigert, abermals total, monistisch; absolute Zweiheit wäre Einheit.“ 48)

Einheit ist Adorno dasselbe wie Dualismus, weil er am Modell des abstrakten Verhältnisses die wechselseitige Implikation beider Seiten abliest. Das „Nichtidentische“ ist nichtidentisch, fremd, äußerlich, nur unter dem Gesichtspunkt der Identität. Daß Identität sein soll, gilt Adorno als der einzige Grund der Entfremdung.

„Wem das Dinghafte als radikal Böses gilt; wer alles, was ist, zur reinen Aktualität dynamisieren möchte, tendiert zur Feindschaft gegen das Andere, Fremde, dessen Name nicht umsonst in Entfremdung anklingt; jener Nichtidentität, zu der nicht allein das Bewußtsein, sondern eine versöhnte Menschheit zu befreien wäre.“ 49)

Daß Identität sein soll, ist in diesem Bereich der Abstraktion aber der Begriff des Subjekts. Daß es als die aktive Seite des Verhältnisses das übergreifende ist, daß es damit einen Trieb hat, nicht mit sich zufrieden ist, sondern das andere fassen will, erscheint Adorno als der Grund aller Entzweiung. Spät also und radikalisiert geht Adorno den Weg von Hegel zu Schopenhauer, einen Weg, der dem „Versöhnungsdenken“ 50) immanent ist. Hegel ging noch von dem Anspruch aus, das Bewußtsein müsse die Notwendigkeit dessen einsehen, was ihm praktisch abverlangt wird, denn nur was vor seinem Urteil standhalte, sei wert, daß es sich dafür erkläre; nur das Notwendige könne das Bewußtsein als seine Freiheit wissen und sich mit ihm versöhnen. In diesem Gedanken liegt einerseits das große Wort der

Aufklärung: 'Homo mensura', andererseits schon eine merkwürdige Verwandlung: Der Entfremdung liegt doch offenbar eine praktische Unzufriedenheit, ein Scheitern beabsichtigter Zwecke zugrunde, die Frage nach der Möglichkeit der Versöhnung aber verlangt vorweg nach einer theoretischen Befriedigung, auf die hin sie sich schon beruhigen wolle: Sie will die Notwendigkeit des Leidigen wissen, damit das Bewußtsein zum Negativen Ja sagen kann. Schon in dieser Frage ist das Subjekt das Variable, das Gründe verlangt, um seine kritische Einstellung zu einer Sache aufzugeben; das Aufgeben des Bewußtseins der Unzufriedenheit ist der erste Zweck der ganzen Frage, sie zielt auf Basis einer praktischen Unzufriedenheit auf theoretische Befriedigung. Legitimationen und Sinnangebote haben wegen dieser Fragestellung stets einen Widerspruch an sich, den gerade Adorno deutlich aufdeckte (siehe das folgende Kapitel), so daß sie per se nicht befriedigen können. Die einmal gestellte Frage nach der Versöhnung schleppt die Entzweiung immer mit sich fort. Nicht erst Adorno kam auf die Lösung, daß es gerade der Wille zur Versöhnung, die Bereitschaft, Notwendigkeiten einzusehen, ist, der die Versöhnung am sichersten verhindert. Die Frage nach der Vernunft der Dinge ist der Sündenfall des Denkens, das sich damit dem Gegenstand des Bewußtseins entfremdet, daß es diesen zum Gegenstand des Bewußtseins macht. Versöhnung „wäre“ nur jenseits der Suche danach.

In aller Unbestimmtheit erscheint Adorno das Verhältnis von Subjekt und Objekt als der Zustand und Ausdruck der Entfremdung; dabei ergreift Adorno für das Objekt, als das Opfer der Aktivität des übergreifen wollenden Subjekts, Partei und will es aus diesem Verhältnis befreien. Dies bedeutet ohne Zweifel eine Demontage von Subjektivität, 50) und zwar radikaler, als es Schopenhauer, der zurecht als einer der Vordenker der kritischen Theorie genannt wird, im Auge hatte. Während dieser nur den Willen der Menschen für das Übel und die Quelle der Qual ausmachte, Abstinenz vom praktischen Leben empfahl und die interesselose kontemplative theoretische Anschauung als „nicht von dieser Welt“, als Reich der Freiheit vom Willen entwarf, schließt Adorno das Denken in das Schopenhauersche Urteil über den praktischen Willen mit ein, indem er es ebenfalls als Interesse faßt. 52) Da Adorno das Verhältnis von Subjekt und Objekt überhaupt als Herrschaft und Knechtschaft und damit als den Zustand der Entfremdung faßt, werden ihm im Fortschritt der Darstellung dieses auf das methodische Prinzip reduzierten Grundgedankens der Philosophie alle Verhältnisse, in denen der Mensch sich aktiv, d.h. als Subjekt benimmt, Beispiele von Unterdrückung. 53)

Damit bestimmt Adorno nicht nur die Theorie, sondern auch die Praxis ziemlich genau entgegengesetzt zu dem, was bei Marx Materialismus genannt wurde und worauf Adorno sich mit expliziter Namensnennung mehrfach bezieht. Adorno nimmt nämlich eine Trennung am Subjekt vor mit seiner Verurteilung von Wille und Begriff als Herrschaft. Dignität hat das Subjekt, insofern es nicht Subjekt und in diesem Jenseits wie das Objekt Materie, Natur ist.

„Irreduzibel ist das somatische Moment als das nicht rein cognitive an der Erkenntnis. ... Daß die cognitiven Leistungen des Erkenntnissubjekts dem eigenen Sinn nach somatisch sind, affiziert nicht nur das Fundierungsverhältnis von Subjekt und Objekt, sondern die Dignität des Körperlichen.“ 54)

Die Trennungsleistung liegt bei diesem Zitat eben in der Zusammenfügung. Einerseits ist es eine Trivialität, daran zu erinnern, daß das Denken nicht nur einen

leiblich existierenden Denker voraussetzt, sondern auch ein Material, das diesem von der Außenwelt über die Sinne zugekommen ist. Andererseits liegt offenbar eine geheime Entgegensetzung von Denken und leiblicher Existenz vor, wenn die Zusammengehörigkeit beider Seiten eine eigene Aussage wert ist. Mit dieser wird nämlich zugleich behauptet, das sinnliche Material gehöre nicht zur Erkenntnis hinzu, als ob diese überhaupt etwas anderes sein könnte als die Erklärung der Erfahrungen.

„... Empfindung verrät, wie wenig die damit designierten Sachverhalte sind, als was die Erkenntnistheorie sie abhandelt, pur Momente von Erkenntnis.“ 55)

Mit der Trennung und nachträglichen Zusammenführung von Erkenntnis und der Empfindung, die kein „Moment von Erkenntnis“ sein soll, betont Adorno nicht nur die Abhängigkeit des Subjektseins von der Materie, gegen die es sich als Subjekt meint benehmen zu können, sondern noch mehr: Während Marx sich sicher war, daß die Menschen dort einen guten Grund zum Denken haben, wo sie mit einer Sache praktisch nicht fertig werden, dann aber das Denken und sein Resultat schon auch in ihrem Interesse liegen werden, sieht Adorno im Interesse eine Einspruchsinstanz gegen das Denken, die mit ihrem Widerspruch aber nicht einfach sich als Interesse geltend machen, sondern darin ihre Sehnsucht nach Versöhnung von Körper und Geist ausdrücken will.

„Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle.“ „Unglückliches Bewußtsein ist keine verblendete Eitelkeit des Geistes, sondern ihm inhärent, die einzige authentische Würde, die er in der Trennung vom Leib empfing. Sie erinnert ihn, negativ, an seinen leibhaften Aspekt; allein daß er dessen fähig ist, verleiht irgend ihm Hoffnung.“ 56)

Während Materialismus bei Marx heißt, daß das Maß der praktischen Bedürfnisse und Interessen ihre Befriedigung ist, haben bei Adorno die Bedürfnisse negativ, im Maße ihrer Nichtbefriedigung Dignität. Als solche sind sie nicht nur leibliche Bedürfnisse, die nicht befriedigt werden, sondern das metaphysische Bedürfnis nach dem Ende des Dualismus von Körper und Geist, von Subjekt und Objekt schlechthin. Materialismus ist bei Adorno dem Begriff nach das unbefriedigte metaphysische Bedürfnis, weshalb „die Erfüllung des Materialismus zugleich das Ende des Materialismus sein wird.“ 57)

„Fluchtpunkt des historischen Materialismus wäre seine eigene Aufhebung, die Befreiung des Geistes vom Primat der materiellen Bedürfnisse im Stand ihrer Erfüllung. Erst dem gestillten leibhaften Drang versöhnte sich der Geist und würde, was er so lange nur verheißt, wie er *im* Bann der materiellen Bedingungen die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse verweigert.“ 58)

Adorno meint vom Doppelsinn des Wortes 'gestillt' in der Tat nicht die Seite, die „befriedigt“ meint, sondern die Seite, die „beruhigt“ sagt. Der leibhafte Drang, ein Wollen des Subjekts steht dem Zustand der Ruhe, der Versöhnung ist, in dem keine Art von Subjekt sich mehr über ein Objekt 'hermacht', im Wege. Erst die Beruhigung der materiellen Interessen erlaubt, sich im Zustand der Versöhnung von ihnen frei zu machen. Daß das Freiwerden von den materiellen Bedürfnissen für die dann ruhige, aber doch wohl kontemplativ-geistige Harmonie des Nichts-mehr-Wollens gemeint ist, betont Adorno ausdrücklich:

„Die Idee einer Fülle des Lebens, auch die, welche die sozialistische Konzeption des Menschen verheißt, ist darum nicht die Utopie, als welche sie sich verkennt, weil jene Fülle nicht getrennt werden kann von der Gier, ..., einem Verlangen, das Gewalttat und Unterjochung in sich hat. Ist keine Hoffnung ohne Stillung der Begierde, dann ist diese wiederum eingespannt in den verruchten Zusammenhang des Gleich um Gleich, eben des Hoffnungslosen. Keine Fülle ohne Kraftmeierei.“ Nur durch die „Abschaffung des versagenden Prinzips verschwände am Ende auch der Zyklus von Erfüllung und Aneignung.“ 59)

Anmerkungen: Materialismus

1) Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, MEW 3 (im folgenden MEW 3), S. 19.

2) Adorno, ND, S. 153.

3) Adorno, Metakritik, S. 30.

4) Insofern ist der von Rüdiger Bubner gegen die kritische Theorie vorgebrachte Vorwurf des Zirkels in der Bestimmung der richtigen Theorie aus dem richtigen Interesse sowie umgekehrt der Bestimmung des richtigen Interesses aus der richtigen Theorie eine treffende Charakterisierung der unvermeidlichen, aber ebenso unlösbaren Suche nach der sicheren Basis der Argumentation, wenn die Objektivität der Theorie erst einmal als die intellektuelle Orientierung aufgegeben ist:

„Die Reflexion der Interessenabhängigkeit von Erkenntnis langt also zur Kritik nicht hin, wenn nicht die Erkenntnisabhängigkeit von Interessen mit thematisiert wird, der die richtigen 'Interessen' von den falschen zu unterscheiden gestattet, und durch Einsicht das, was wirklich Interesse verdient, von seinem Schein in den allgegenwärtigen Interessenmeinungen abhebt.“ (S. 218)

Dieser Aufsatz von Bubner ist im übrigen eine hervorragende immanente Kritik der Kritischen Theorie, der er nachweist, daß sie durch Vermischung von theoretischer Wahrheit und praktischer Interessiertheit weder zur Bestimmung des einen noch des anderen kommt. Der Idealismus dieser Kritik besteht einzig darin zu unterstellen, die Kritische Theorie habe das gewollt.

Rüdiger Bubner, Was ist Kritische Theorie, in: Philosophische Rundschau, 16. Jahrg. 1969, Heft 3/4, S. 213 - 249.

5) MEW 3, S. 27.

6) Der Verfasser kann sich in dieser Auffassung auf Alfred Schmidt berufen, der selbst der Ansicht ist,

„daß der Marxsche Materialismus nur in zweiter Linie aus dem 'innerphilosophischen' Gegensatz zum Idealismus zu verstehen ist; daß er zunächst eine (*freilich selbst noch philosophisch belastete, nämlich bestimmte*) Negation von Philosophie (einschließlich der materialistischen) bildet.“ (Hervorh., d. V.)

Alfred Schmidt, Postskriptum 1971 zu 'Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx',

FfM 1971, S. 208.

7) Alfred Schmidt weist ebenfalls darauf hin: Materialismus sei als methodische und philosophische Maxime paradox, weil er das Bekenntnis zur Untersuchung der Besonderheit als einheitliche Methode vorträgt:

„Der Begriff einer 'materialistischen Philosophie' ist in sich paradox; denn er erhebt zum Prinzip, was sich gerade dem Charakter eines solchen entzieht: den Stoff, der als einheitliche Substanz gar nicht vorkommt. Materialismus erweist sich also als der - im strengen Sinne problematische - Versuch, zu systematisieren, was dem Systemcharakter widerstreitet.“

Werner Post und Alfred Schmidt, Was ist Materialismus? München 1975, S. 12.

8) Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, Vorwort, MEW 13, S. 10.

9) Diese hier formulierte Kritik an der „Deutschen Ideologie“ gilt nur für die wenigen positiven“ Stellen derselben, die sich fast alle im ersten Kapitel 'Feuerbach, Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung' finden. Anders als an den positiven methodischen Stellen wird an den kritischen gegen Bauer, Stirner und Feuerbach streng und treffend argumentiert. „Bekannt“ geworden ist von der 'Deutschen Ideologie' allerdings nur das hier kritisierte erste Kapitel, mit ihm pflegt man Marxismus zu definieren - und zwar im Sinne dieser Schwächen.

10) MEW 3, S. 20.

11) Ein Beispiel für die Leere dieser methodischen Argumentation liefert die ausführliche Beschwörung der Bestimmtheit, die eben deshalb jede Bestimmtheit vermissen läßt:

„Die Tatsache also ist die: bestimmte Individuen, die auf bestimmte Weise produktiv tätig sind, gehen diese bestimmten politischen Verhältnisse ein. Die empirische Beobachtung muß in jedem einzelnen Fall den Zusammenhang der gesellschaftlichen und politischen Gliederung mit der Produktion empirisch und ohne alle Mystifikation und Spekulation aufweisen. Die gesellschaftliche Gliederung und der Staat gehen beständig aus dem Lebensprozeß bestimmter Individuen hervor; aber dieser Individuen, nicht wie sie in der eignen oder fremden Vorstellung erscheinen mögen, sondern wie sie *wirklich* sind...“

MEW 3, S. 25.

12) So wird abstrakt, ohne auf die besondere Form der privatwirtschaftlichen Arbeitsteilung einzugehen, aus dem bloßen Umstand der Teilung der Arbeit ein Interessengegensatz abgeleitet, der historisch wohl aufgetreten ist, aber eben nicht wegen der Arbeitsteilung, sondern wegen ihrer gesellschaftlichen Form.

„Die Teilung der Arbeit innerhalb einer Nation führt zunächst die Trennung der industriellen und kommerziellen von der ackerbauenden Arbeit und damit die Trennung von Stadt und Land und den Gegensatz der Interessen beider herbei.“

MEW 3, S. 22.

13) MEW 3, S. 26.

14) Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, Vorwort, MEW 13, S. 9.

15) Engels hatte diesen Satz eben erkenntnistheoretisch aufgefaßt und kommt deshalb selbst mit seinem apodiktischen Charakter in Schwierigkeiten; deshalb relativiert er die Marxsche Einsicht ebenso erkenntnistheoretisch:

„Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das *in letzter Instanz* bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet. Wenn nun jemand das dahin verdreht, das Ökonomische Moment sei das *einzig* bestimmende, so verwandelt er jenen Satz in eine nichtssagende, abstrakte, absurde Phrase. Die Ökonomische Lage ist die Basis, aber die verschiedenen Momente des Überbaus ... Oben auch ihre Einwirkung auf den Verlauf der geschichtlichen Kämpfe aus und bestimmen in vielen Fällen vorwiegend deren *Form*. Es ist eine Wechselwirkung...“

Friedrich Engels an J. Bloch vom 21./22. September 1890, MEW 37, S. 463.

16) Siehe Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur, a.a.O., S. 37.

17) Wie nahe bei Engels die richtige Einsicht liegt, daß Materialismus nichts anderes im Bereich der Theorie sein kann als Theorie selber, die sich auf ihren Gegenstand, ihre Materie einläßt, zeigt ein Vergleich zweier Zitate von ihm.

„Die Materie als solche ist eine reine Gedankenschöpfung und Abstraktion. Wir sehen von den qualitativen Verschiedenheiten der Dinge ab, indem wir sie als körperlich existierende unter dem Begriff Materie zusammenfassen. Materie als solche, im Unterschied von den bestimmten existierenden Materien, ist also nichts sinnlich-Existierendes“

Der Begriff Materie meint also das Sinnlich-Existierende, welches Gegenstand des Bewußtseins wird, sonst nichts.

„Die Materie und Bewegung kann also gar nicht anders erkannt werden als durch Untersuchung der einzelnen Stoffe und Bewegungsformen, und indem wir diese erkennen, erkennen wir pro tanto auch die Materie und die Bewegung *als solche*.“

Nachdem der Begriff der Materie schon völlig feststand, es an ihm auch weiter nichts zu erkennen gibt, weil sein Inhalt sich völlig in dem erschöpft, zu Erkennendes zu sein, soll die Erkenntnis des besonderen wirklichen Stoffes als Beitrag zur Erkenntnis der schon vollkommen bestimmten Abstraktion von ihm verstanden werden. Damit bekommt die Materie dann doch die geheimnisvolle „Substantialität“, als welche sie vor dem besonderen Stoff da sein und den Stoff abgeben soll, aus dem der besondere gebildet ist.

Engels, Dialektik der Natur, Notizen und Fragmente, MEW 20, S. 519 und S. 503.

18) Lenin hat den Fehler von Engels vollendet. In seinem Bestreben, Wissenschaft auf Objektivität zu verpflichten und dazu Objektivität jenseits von der besonderen

Erforschung der Gegenstände zu definieren, kommt er zu dem ironischen Ergebnis, das Wirkliche der Wirklichkeit, das, was ganz ohne die menschliche Beziehung darauf schon da ist, nur noch durch das Verhältnis des Menschen dazu bestimmen zu können. Der Versuch, die Substanz auszusagen, führt bei ihm, weil jenseits der Besonderheit, dazu, gerade sie in eine Relation aufzulösen:

„Eben das ist Materialismus: *Die Materie wirkt auf unsere Sinnesorgane ein ... Die Existenz der Materie ist von der Empfindung unabhängig. Die Materie ist das Primäre.*

„Die Materie ist das, was durch seine Wirkung auf die Sinnesorgane Empfindung erzeugt;“

W. I. Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus, Lenin Werke Bd. 14, Berlin 1973, S. 47 und S. 141.

19) „Es ist ein ewiger Kreislauf, in dem die Materie sich bewegt, ein Kreislauf, der seine Bahn wohl erst in Zeiträumen vollendet, für die unser Erdenjahr kein ausreichender Maßstab mehr ist, ein Kreislauf, in dem die Zeit der höchsten Entwicklung, die Zeit des organischen Lebens und noch mehr, die des Lebens selbst- und naturbewußter Wesen ebenso knapp bemessen ist wie der Raum, in dem Leben und Selbstbewußtsein zur Geltung kommen. ... Aber (!) wie oft und wie unbarmherzig auch in Zeit und Raum dieser Kreislauf sich vollzieht; ... wie zahllose organische Wesen auch vorhergehen und vorher untergehen müssen, ehe aus ihrer Mitte sich Tiere mit denkfähigem Gehirn entwickeln und für eine kurze Spanne Zeit lebensfähige Bedingungen vorfinden, um dann auch ohne Gnade ausgerottet zu werden - wir haben die Gewißheit, daß die Materie in allen ihren Wandlungen ewig dieselbe bleibt, daß keins ihrer Attribute je verloren gehen kann...“

Engels, Dialektik der Natur, Einleitung, MEW 20, S. 327.

Siehe dazu auch das ähnliche Zitat von Tomberg, (Fußnote 69 des ersten Kapitels).

20) Ulrich Sonnemann formuliert als negativer Anthropologe, was andere an Marx positiv besprechen; er bezieht sich auf beide Seiten des 'Anthropologen' Marx:

„Die deutsche Philosophie wie auch der deutsche Staat haben vom 'Wirklichen Menschen' abstrahiert, zu ihm will Marx zurück, von ihm ausgehen; aber was ist das, der wirkliche Mensch? Offenbar dasjenige, als was er sich zeigen würde, gewännen Hegels Bestimmungen des Menschen ... auch empirische Wahrheit, ..., das aber setzt voraus, daß diese Bestimmungen selbst eine empirische Wurzel haben, daß ihr Ausgangspunkt eine Anthropologie ist: ist diese Bedingung nicht erfüllt, liegt im Denken Marxens eine Ungereimtheit, mindestens Inkonsequenz vor, jedenfalls ein einfacher Selbstwiderspruch und nicht mehr.“

Als negativer Anthropologe sieht Sonnemann aber auch für den Fall, daß eine Anthropologie vorliegt, eine Inkonsequenz:

„Um sie zu leisten, müßte der Geschichtstheoretiker für seine Erkenntnis einen außerhalb der Geschichte liegenden gleichsam archimedischen Punkt finden,

müßte selbst ungeschichtlich werden, ...“

Ulrich Sonnemann, Negative Anthropologie, Reinbek bei Hamburg 1969, S. 32 f.

21) Die Engels-Kritik ist gerade in der philosophischen Diskussion zu sehr verbreitet, als daß man es sich erlauben könnte, nicht auch auf die richtigen, wissenschaftlichen und nicht metaphysischen Steilen zum Materialismus von ihm hinzuweisen:

Der „materialistische Standpunkt“ besteht nach Engels einfach in folgendem:

„Das heißt, man entschloß sich, die wirkliche Welt - Natur und Geschichte - so aufzufassen, wie sie sich selbst einem jeden gibt, der ohne vorgefaßte idealistische Schrullen an sie herantritt; ... Und weiter heißt Materialismus überhaupt nichts.“

Engels, Ludwig Feurbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, MEW 21, S. 292.

22) MEW 3, S. 27.

23) a.a.O.

24) Marx, Zur Kritik ..., Vorwort, MEW 13, S. 10.

25) Siehe dazu Fußnote 45 des zweiten Kapitels.

26) hierfür einige wenige Beispiele:

- Ulrich Sonnemann, der positive Anthropologie für eine Festschreibung der Möglichkeiten des Menschen (darin führt er nur das Urteil Adornos aus, ND, S. 128) und deshalb für einen Fehler hält, nimmt es Marx gleichwohl übel, daß er sich in seinem späteren Werk nicht mehr darum kümmerte,

„wie der Mensch in seine Menschlichkeit komme, ja was diese zu guter Letzt sei: je bewegter in Marxens Vorstellung der 'Prozeß', seine von oben herab verhängt erscheinende 'objektive' Lineardialektik, um so starrer jenes Menschenbild, menschlich ärmer, nämlich klassizistischer, seine textanalytisch ausmachbare potentielle Substanz.“

(Sonnemann, a.a.O., S. 43f.)

- J.P. Sartre, darin Adorno sehr ähnlich, hat schon 1946 an Marx den Verzicht auf erkenntnistheoretische Problematisierung vermißt. Obwohl doch der Mensch das Subjekt des Denkens, und durch Denken genug an seinem Resultat beteiligt ist, sieht Sartre eine „Unterdrückung der menschlichen Subjektivität“, wenn diese nicht noch extra neben dem menschlichen Denken ins Denken hineinspielend reflektiert wird: „Indem der Materialist seine Subjektivität verneint, denkt er, sie zum Verschwinden gebracht zu haben.“ usw.

Jean-Paul Sartre, Materialismus und Revolution, in: ders., Drei Essays, FfM-Berlin-Wien 1979, S. 55.

Adorno selbst hat bei aller Verehrung für Marx, wie er ihn sah, sein offensichtliches Desinteresse an erkenntnistheoretischen Problemen als ein Zurückbleiben hinter der Philosophie, keineswegs als Überwindung obsoleter Fragen verstanden und einen engen Zusammenhang zwischen dem Staatssozialismus im Osten und dem Fehlen der Erkenntnistheorie bei Marx zumindest nahelegt.

ND, S. 202 - 204; besonders auch: Metakritik, S. 35.

- Alfred Schmidt selbst, der Marx mehr verteidigt und hier mehrfach zitiert wurde, weil er eine Strecke weit ein sehr treffendes Verständnis des Marxschen 'Materialismus' vertritt, unterlegt Marx gerade angesichts des Fehlens der Erkenntnistheorie eine solche. Er geht dabei vom Fehlen derselben aus:

„Marx und Engels sind keine Erkenntnistheoretiker im traditionellen Sinn. Es gibt bei ihnen keinen von den Inhalten der politischen Ökonomie und Geschichte abgehobenen Wissenszweig, der sich mit den Quellen, dem Zustandekommen und der Gültigkeit von Erkenntnis beschäftigt.“ Das heißt aber nicht, daß sie keine Erkenntnistheorie für nötig gehalten hätten, sondern daß sie diese in einem mit der materialen Wissenschaft trieben; Erkenntnisse über die kapitalistische Ökonomie waren also nicht nur solche:

„... die Begründer des dialektischen Materialismus (halten sich) daran, daß nur *inhaltlich erkennend* etwas über Erkenntnis ausgemacht werden kann;“

So verdoppeln sich für Schmidt in eigentümlicher Weise die Marxsche Kapitalismusanalyse in erstens sie selbst und zweitens den „spezifisch erkenntnistheoretischen Frageansatz des dialektischen Materialismus“, mit dem sich die materiale Analyse und zugleich mit ihrem Vollzug ihre Bedingung der Möglichkeit beweist:

„Es kommt so - obschon unausgesprochenenmaßen - zu einer materialistischen Neuauflage der Konstitutionsproblematik.“

Alfred Schmidt, Einleitung, zu: ders. (Hrsg.), Beiträge zur materialistischen Erkenntnistheorie, FfM 1969, S. 7 und S. 10.

27) ND, S. 137.

28) ND, S. 142.

29) ND, S. 173.

30) ND, S. 175.

31) ND, S. 174.

32) Siehe dazu: Dieter Henrich, Diagnose der Gegenwart, a.a.O.: FN 124a des letzten Kapitels.

33) Siehe oben, S. 55.

34) Hier trifft Hegels Kritik am „dualistischen System“, nicht wegen des formellen Einwands einer „Negation der Negation“, nicht weil Trias sein sollte statt Dualismus, sondern wegen eines inhaltlichen Arguments: Die Unauflöslichkeit des Problems ist konstruiert:

„In jedem dualistischen System ... gibt sich sein Grundmangel durch die Inkonsequenz, das zu *vereinen* was einen Augenblick vorher als selbständig, somit als *unvereinbar* erklärt worden ist, zu erkennen. Wie soeben das Vereinte für das Wahrfahre erklärt worden ist, so wird sogleich vielmehr für das Wahrfahre erklärt, daß die *beiden Momente*, denen in der Vereinung als ihrer Wahrheit das Fürsichbestehen abgesprochen worden ist, nur so, wie sie getrennte sind, Wahrheit und Wirklichkeit haben. Es fehlt bei solchem Philosophieren das einfache Bewußtsein, daß mit diesem Herüber- und Hinübergehen selbst jede dieser einzelnen Bestimmungen für unbefriedigend erklärt wird, und der Mangel besteht in der einfachen Unvermöglichkeit, zwei Gedanken - und es sind der Form nach nur *zwei* vorhanden - zusammenzubringen.“

Hegel, Enzyklopädie I, WW 8, § 60, Schriftlicher Zusatz, S. 143.

35) Metakritik, S. 32.

36) ND, S. 174.

37) Metakritik 13.

38) ND, S. 171.

39) ND, S. 183.

40) Metakritik, S. 32.

41) Über Nähe und Gegensatz zu Heidegger siehe das nächste Kapitel. Schon hier aber kann daran erinnert werden, daß Heidegger seinerseits die äußere Natur mit einem Terminus bestimmt, der die funktionelle Bestimmung der Natur, ihre Definition über ihr Verhältnis zu dem sie benutzenden Menschen geradezu ausspricht: das „Zeug“, welches sich durch seine „Zuhandenheit“ auszeichnet.

42) ND, S. 171 f.

43) ND, S. 182.

44) ND, S. 174.

45) ND, S. 185.

46) ND, S. 191.

47) Siehe oben, S. 147ff.

48) ND, S. 174.

49) ND, S. 189.

50) Hans-Joachim Köhler verweist ebenfalls darauf:

„Die Versöhnung ist aber das eigentliche Programm der kritischen Theorie Adornos.“

Köhler kritisiert an diesem Programm die Unmöglichkeit seiner Einlösung, die freilich auch Adorno nicht entgangen ist, nicht den Fehler, der schon in der Frage der Versöhnung steckt.

Köhler, a.a.O., S. 248.

51) Durchaus unkritisch resümiert Günter Holl die Philosophie Adornos in einem Begriff der „Überwindung der Subjektivität“. Das denkende Subjekt begibt sich nach ihm in eine „bewußte Schizophrenie“, indem es gegen sich als praktisch und theoretisch Herrschendes angeht.

Günter Holl, *Subjekt und Rationalität, Eine Studie zu A. N. Whitehead und Th. W. Adorno*, Dissertation am FB. Philosophie der Universität Frankfurt/M. 1975.

Ebenso H.-H. Kappner, der Adornos Theorie der Subjektivität so übersetzt:

„Worin wird die Möglichkeit von Subjektivität heute gesehen?“ „In der Selbstaufgabe des herrschaftlichen Ichs...“

Hans-Hartmut Rappner, *Adornos Reflexion über den Zufall des bürgerlichen Individuums*; in: Th. W. Adorno, *Sonderheft Text und Kritik*, a.a.O., S. 44 - 63.

52) Über die Nähe zu Schopenhauer: siehe dieser über den praktischen Willen:

„Daß wir überhaupt wollen, ist unser Unglück: Auf das, was wir wollen, kommt es gar nicht an. Aber das Wollen kann nie befriedigt werden; daher hören wir nie auf zu wollen, und das Leben ist ein dauernder Jammer: denn es ist überhaupt nur Erscheinung des Wollens, das objektivierte Wollen. Wir wähnen ständig, das gewollte Objekt könne unserem Wollen ein Ende machen, da vielmehr nur wir selbst es können, indem wir eben aufhören zu wollen: Dies geschieht durch unsere bessere Erkenntnis ... Das bessere Bewußtsein gehört ja eben nicht zur Welt, steht ihr entgegen, will sie nicht.“

Arthur Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Einführung von Heinrich F. Hansmann, Stuttgart 1947, S. XVI.

53) Hier haben die besonderen Urteile der ethischen und geschichtsphilosophischen Schriften Adornos ihren Grund:

Daß Subjektivität gleich Herrschaft gesetzt ist, führt zu dem Urteil, daß der Wille eine Instanz der Unterdrückung der Triebe sei, daß der praktische Wille nach außen die Unterdrückung seines Objekts sei (Kritik der Naturbeherrschung), daß Praxis überhaupt ein Fluch und in doppeltem Sinne unfrei sei (nämlich als Unterdrückung der nichtbewußten Strebungen sowie als Unterwerfung unter die Gesetze des

Objekts); daß schließlich der Aufstieg des Ichs, die Durchsetzung des Menschen als Subjekt zugleich sein Rückschritt sei und bleiben müsse.

Dazu: Adorno und Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, FfM 1969 (Kritik der Naturbeherrschung, Aufstieg und Niedergang des Ich).

ND, Freiheit, Zur Metakritik der praktischen Vernunft, S. 209 - 292 (Kritik des Willens).

Adorno, Marginalien zu Theorie und Praxis, in: Stichworte, Kritische Modelle, FfM 1969 (Kritik der Praxis überhaupt).

54) ND, 5. 192.

55) a.a.O.

56) ND, 5. 201.

57) Adorno, Philosophische Terminologie Bd. 2, a.a.O., S. 277.

IV. Kapitel

Negative Ontologie: Adornos Stellung zu Heidegger

Mit dem Ideal der Überwindung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt ist aber erst die eine Seite des ganzen Widerspruchs genannt, der Adornos Philosophie ausmacht. Der konsequent zu Ende gedachte und auf das bloß methodische Prinzip reduzierte Gedanke der Metaphysik: 'Versöhnung aus Entzweiung' entdeckt zwar schon *sich* als das Hindernis für eine ersehnte Ungeschiedenheit der Pole und setzt sich daher die Überwindung jeder zweckmäßigen Tätigkeit eines Subjekts zum Ziel. Entsprechend stünde eine Radikalisierung des Schopenhauerschen Prinzips an: Würde das Subjekt nicht nur nichts mehr wollen, sondern auch nichts mehr denken, dann entstünde die Unterscheidung und damit für das metaphysische Bedürfnis die Trennung von Subjekt und Objekt gar nicht, so daß das Ideal ihrer Aufhebung ebensowenig entstehen könnte.

Gleichwohl trifft J.E. Schmuckers Konsequenz nicht:

„Das Chaotische und Paradoxe an der Adornoschen Theorie insgesamt ist dadurch bedingt, daß sie nach ihren eigenen Kriterien gar nicht hätte geschrieben werden dürfen.“ 1)

Denn Adorno hatte stets gegen dieses Verstummen, das etwa der ernstgenommenen indischen Mystik entspräche, protestiert. Mag die Fortsetzung der Philosophie angesichts ihres Ideals auch ein Widerspruch gegen dieses sein, man hat Adornos Denken nur halb verstanden, wenn man sich auf diese Seite schlägt und von ihr aus der anderen ihre Berechtigung abspricht. Die metaphysische Sehnsucht nach dem Verzicht auf Erkenntnis, dem „Glück daran, daß es (das Fremde) in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, 2) sowie nach dem Ende des praktischen „Dranges“ bildet zwar die Grundlage des philosophischen Denkens, aber der Wunsch beruht auf der „Entzweiung“. Nur durch sie hindurch, nicht jenseits von ihr kann das Ideal seine Verwirklichung wünschen. Damit wird allerdings dieser Grundgedanke vom Tun der Philosophie unterschieden und zum bloßen Ideal derselben herabgesetzt.

Würde der philosophisch gebildete Mensch, um der Stillung seines metaphysischen Bedürfnisses willen, „hinter die Reflexion zurückfallen“ 3), so stünde er ebenso „animalisch“ als Natur wider die übrige Natur wie der Zivilisierte - er hätte lediglich sein Bewußtsein davon durchgestrichen. Gegen das 'Zurück' zum Irrationalismus aber hat Adorno heftig polemisiert.

Würde der Mensch sich das geistige Bedürfnis der Metaphysik geistig befriedigen und sich - wie etwa Hegel - die Vernunft der natürlichen und gesellschaftlichen Welt vor Augen stellen, dann würde Adorno ihm teilweise mit richtigen Argumenten (wie im Falle der Kritik der Erkenntnistheorie) das Trügerische dieser Befriedigung vorrechnen, sie also als Lösung ebenfalls nicht gelten lassen. Daher erklärt sich auch, daß Adorno gegen alle Formen des absoluten Geistes, Kunst, Religion, Philosophie, die er einerseits als den Bereich der Beschäftigung mit dem Versöhnungsideal schätzt, zugleich, wenn Glaube, Wahrheit und Schönheit positiv auftreten, den Ideologieverdacht und -vorwurf nicht unterläßt. 4)

Wenn der Mensch aber geradezu denkt und sich praktisch wie theoretisch die Erde untertan macht, dann - wir sind wieder am Ausgangspunkt der Deduktion - ist er selbst Grund, Motor und Opfer der Entzweiung. Adorno verbietet sich alle Lösungen, kommt aber über die Unlösbarkeit der metaphysischen Frage auch nicht zu einer Kritik an ihr. Dies wurde, wenn auch abgeschwächt, in der Rezeption der 'Negativen Dialektik' durchaus bemerkt. „Wer so argumentiert, wandelt auf einem schmalen Grat.“, meint der begeisterte Anhänger der kritischen Theorie Ivo Frenzel 5); daß die Breite des Grates aber gleich Null ist, sagt er nicht. Da das metaphysische Bedürfnis nach Sinn und Harmonie sich selber als Hindernis zur Erreichung seiner Befriedigung weiß, kann es sich nicht verwirklichen, ohne sich auszulöschen, sich aber umgekehrt auch nicht auslöschen, ohne das Ziel seiner Befriedigung, das Ideal des versöhnten Zustandes aufzugeben. Es ist also der selbstgeschaffene Widerspruch, in dem Adorno bleiben will. Seine Philosophie gibt die metaphysischen Probleme für die der Welt aus, um sich quasi verzweifelt an ihrer Unüberwindbarkeit abzuarbeiten. Von diesem Standpunkt aus und relativ zu ihm erscheinen Adorno alle anderen theoretischen und praktischen Positionen identisch: nämlich in der Negation des metaphysischen Widerspruchs, den andere Denker entweder als Problem gar nicht teilen oder lösen wollen. Der selbstbewußte Wille - gerade auch der, der die von Adorno vielkritisierte Gesellschaft ändern will - muß sich den gleichen Mangel an Humanität vorwerfen lassen wie der integrierte; der Konsument der Unterhaltungsmusik ebenso wie der Genießer der höheren; das antikritische Denken des Positivismus rückt mit dem objektiven und mit dem einer positiven Metaphysik auf einen Punkt zusammen: sie alle artikulieren nicht das Humanum, den Widerspruch des zu Selbstbewußtsein gekommenen metaphysischen Bedürfnisses. Umgekehrt erscheinen alle Formen des unglücklichen Bewußtseins sowie des unerfüllten Glückswunsches als Bürgen des philosophischen Problems im praktischen Leben. Liebende und Sterbende, Kommunisten und Theologen, Dienstboten und Emigranten werden in den 'Minima Moralia' in dieser metaphysischen Qualität angeführt. Adornos Kritik spitzt sich insofern zurecht auf Martin Heidegger zu, als dieser auf dem Feld des metaphysischen Problems unmittelbar die andere Seite vertritt: Er will die - auch bei ihm auf ihr reines Prinzip reduzierte - metaphysische Problematik positiv gelöst haben und bildet daher gegen Adornos Offenhalten der Frage den geraden Gegenpol; der spätere Adorno ist gegen Heidegger ein veritables Spiegelbild.

1. Heideggers Ontologie - Konsequenz der Metaphysik

Zurecht gilt Martin Heidegger als Erneuerer und Vollender der Metaphysik im 20. Jahrhundert. Erneuerer war er zunächst darin, daß er die metaphysischen Fragen radikalisierte. Die Fragen der Metaphysik unterscheiden sich zunächst von denen der Wissenschaft darin, daß sie nicht versuchen, die Eigenart ihrer Gegenstände zu bestimmen, sondern sie, d.h. ihre Existenz „abzuleiten“. Adornos Ausführungen über den Systemwillen der Metaphysiker sind hier einschlägig; ebenso ist an die einheitsstiftende Funktion der Ableitung aller Empirie aus einem Ersten zu erinnern. Anleitung innerhalb einer historischen Epoche, einer Religionsform oder innerhalb eines anderen bestimmten Gegenstands hat ihren wissenschaftlichen Grund darin, daß ein Zweck oder Gesetz die Identität einer Sache ausmacht, also auch ihre Erscheinungen regiert. Ableitung von *allem* aber birgt von vornherein den Widerspruch, daß ihm noch etwas anderes gegenüberstehen muß, sonst könnte es aus ihm nicht abgeleitet werden; dieses andere aber widerspricht dem Begriff des 'alles'.

„Daß die Philosophie auf das Universale der Welt und das Letzte des Daseins, das Woher, das Wohin und das Wozu von Welt und Leben abzielt in der Weise der theoretischen Welterkenntnis unterscheidet sie ... von den Einzelwissenschaften, die immer nur einen bestimmten Bezirk der Welt und des Daseins betrachten.“ 6)

Die Methode dieses Fragens, die sich nicht für die Charakteristika seiner Gegenstände interessiert, sondern (!) nach dem Woher, Wozu und Wohin, also stets nach Beziehungen, Relationen fragt, die es zu anderem einnimmt, führt notgedrungen von der in Rede stehenden Sache immer weiter weg: Das Woher der Welt könnte zunächst mit allen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über die Erdgeschichte beantwortet werden, aber - und schon Kant hat nachgewiesen, daß diese Fragen nicht vernünftig beantwortet werden können 7) - jeder Grund könnte zurecht wieder als Folge eines früheren betrachtet werden, und alle Gründe und Folgen würden niemals „außer der Welt“ sein, sondern in ihr. Damit aber wäre die Frage nach dem Woher der Welt gerade nicht beantwortet. Die Frage setzt also von sich aus Transzendenz, ein Jenseits der Welt, welches sie hervorbrachte; dieses aber widerspricht - wie oben dem Alles - dem Begriff der Welt, der keinen anderen Inhalt hat, als Inbegriff dessen zu sein, was ist und Gegenstand des Bewußtseins werden kann. Auf die gleiche Weise setzt die bloße Frage nach dem Wozu des Lebens einen Zweck und damit ein Subjekt außerhalb desselben. In der Metaphysik ist es die Methode des Fragens, das hinter die Welt zurückgeht, welche den ganzen Bereich des Jenseits schon in der Frage konstituiert. Die metaphysische Frage besteht in der Anwendung des Prinzips der Wissenschaft, der Frage nach Gründen, auf Faktizitäten, die keine Gründe mehr haben außer denen, die sie aus bestimmten anderen Seienden erklären. Heideggers „Grundfrage der Metaphysik“: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ 7) aber führt die Form der Frage selbstbewußt ad absurdum, um daraus noch ein metaphysisches Resultat zu erzielen. Er definiert Metaphysik geradezu über diese Absurdität.

„Metaphysik ist das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurück zu erhalten. In der Frage nach dem Nichts geschieht ein solches Hinausfragen über das Seiende im Ganzen. Sie ist somit als eine 'metaphysische' Frage erwiesen.“ 8)

Heidegger selber rezipiert natürlich Kants Kritik der kosmologischen Antinomien und weiß um den endlosen Regreß, den das Ernstnehmen der metaphysischen Frage zur Folge hat. Daher tritt er dafür ein, die Frage überhaupt nicht wissenschaftlich zu erörtern. Wirkliche Gründe führen nie über das „Seiende als Ganzes“ hinaus, sondern bestimmen nur ein Seiendes als Wirkung eines anderen:

„Wenn Thales auf die Frage, was das Seiende sei, antwortet: Wasser, so erklärt er hier das Seiende aus einem Seienden, obzwar er im Grunde sucht, was das Seiende als Seiendes sei. In der Frage versteht er so etwas wie Sein, in der Antwort interpretiert er Sein als Seiendes.“ 9)

Man muß das Seiende nicht wiederum mit Wirklichem, sondern mit ganz Anderem bestimmen, um in der Metaphysik ans Ende zu kommen: Nicht-Seiendes = Ausgedachtes hat die wesentliche Qualität des Seienden zu sein, damit das metaphysische Bedürfnis befriedigt wird. Das logische Denken ist gegen die metaphysische Absicht als ein Hindernis zu betrachten.

„Wenn die Macht des Verstandes im Felde der Fragen nach dem Nichts und dem Sein gebrochen wird, dann entscheidet sich damit auch das Schicksal der Herrschaft der 'Logik' innerhalb der Philosophie. Die Idee der 'Logik' selbst löst sich auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens.“ 10)

Zu diesem Problem, daß die metaphysischen Fragen nach dem Ersten, „dem Universalen der Welt“, wissenschaftlich nicht befriedigt werden können, weil die Wissenschaft per se innerweltlich ist, kommt noch ein zweites: Jedes Seiende, welches als Universale genannt wird, hat mit der Bestimmtheit noch den Mangel an sich, daß es Anderes aus sich ausschließt und somit dem Begriff des Universale widerspricht. Der Widerspruch freilich ist nicht erst einer der Antwort, sondern schon völlig einer der Frage: sie fragt nämlich nach dem Universalen von Allem, d.h. nach der Qualität von Allem. Qualität aber bedeutet Bestimmtheit und Ausschluß des Anderen, Alles aber bedeutet eben alles und schließt schon deshalb die Qualität von sich aus. Nur die reine Unbestimmtheit würde dem Anspruch an das Universale genügen können; nur noch die Tautologie, daß die Qualität von Allem 'Universal' sei, könnte dem Begriff von 'Alles' gerecht werden.

An endlosen Regreß merkt Heidegger, daß sich die Ableitung der Sache immer weiter von ihr wegbewegt: sie geht zum Grund, zum Grund des Grundes usw.; das, worauf sie zielt, die transzendente Notwendigkeit der Sache trifft sie nicht. Heidegger nimmt, wie schon an Adorno gezeigt, das metaphysische Denken für Denken überhaupt und schließt daraus, daß das Denken prinzipiell das nicht zu treffen vermag, worauf es abhebt. Somit gerät das Wesen der Sache in Gegensatz zum Denken, welches dies herausbringen will, aber, solange es eines durch ein anderes bestimmt, also immer Relationen angibt, es nicht herausbringen kann, sondern die Sache selbst, ihr An-Sich als Leerstelle des Denkens zurückläßt. Die Ontologie im Gegensatz zur Metaphysik, und damit im Gegensatz zum Denken, spricht jetzt das Ziel des Denkens, welches als Denken nicht trifft, für sich aus.

„Worauf der Weltbezug geht, ist das Seiende selbst - und sonst nichts.“ 11)

Die Ontologie drückt eben diesen Weltbezug des Denkens getrennt von allen Bestimmungen, die das Denken dem Objekt zuschreibt bzw. an ihm entdeckt, als das Wesen der Sache aus. Die Wirklichkeit, die schiere Existenz des Objekts wird ein - und zwar das wesentliche Prädikat: Sein. Damit ist zugleich das unhintergebar universale Universalen bestimmt. Mit dem „Sein“ ist nichts gestimmtes mehr zum Wesen der Dinge erklärt, sondern die Kopula des Urteils, der pure Gedanke der Identität. Als dieser pure Gedanke der Identität ist das Sein also auch nichts als die Idee der Trennung aller Bestimmungen von der Sache, sie selber damit die reine, abstrakte und damit geistige Existenz. Die Ausgangsfrage der Metaphysik, die diese schon ad absurdum geführt hatte, bekommt so die einzige Antwort, die diese Frage überhaupt noch bekommen kann: Auf „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ folgt: „Weil es *ist*.“ Die auf die unbeantwortbare Warumfrage folgende Antwort 'Darum' wird von Heidegger aber nicht als die Tautologie verstanden, die sie ist, sondern als wirkliche Antwort, und zwar deshalb, weil bei ihm das 'ist' nicht einfach als die Existenzaussage genommen wird, sondern sich in ihr die hinter der faktischen Existenz steckende „Existenzqualität“ 'Sein' verbergen soll. Seine Tautologie ist von ihm also nicht als die völlig treffende Beantwortung obiger Frage und damit als ihre Zurückweisung gemeint, sondern als die tatsächliche Angabe der Transzendenz.

Heidegger bestimmt sodann die 'ontologische Differenz' und nimmt dabei ein Problem vorweg, das in der Literatur über Heidegger mehrfach aufgetaucht ist: Man fragte, was denn nun das Sein sei, was man sich dabei zu denken habe. 12)

„Unter Sein kann ich mir zunächst nichts denken. Andererseits steht ebensosehr fest: Wir denken das Sein ständig ... Wir verstehen das 'ist', das wir redend gebrauchen, und begreifen es nicht. Der Sinn dieses 'ist' bleibt uns verschlossen. Dieses Verstehen des 'ist' und damit des Seins versteht sich so sehr von selbst, daß sich ein bis heute unbestrittenes Dogma in der Philosophie breit machen konnte: Sein ist der einfachste und selbstverständlichste Begriff, er ist einer Bestimmung weder fähig noch bedürftig.“ 13)

Heidegger versteht diese Stelle nicht als Auftakt für eine Erklärung dessen, was man sich unter Sein zu denken habe, sondern als die Erklärung selber. An anderer Stelle sagt er selbst, daß man das Sein nicht bestimmen könne: „Man sagt: 'Sein' ist der allgemeinste und leerste Begriff.“ „Der Begriff 'Sein' ist undefinierbar. Dies schloß man aus seiner höchsten Allgemeinheit. Und das mit Recht...“ 14) Der Begriff ist für Heidegger also tatsächlich der Bestimmung weder fähig noch bedürftig (jede Bestimmung würde der Reinheit des Seins Abbruch tun); der Sinn des Seins, der im Gebrauch der Kopula verstanden, aber nicht begriffen sein soll, ist denn auch kein anderer als der, daß das Sein der Sinn sei, daß man der leeren Existenz Wichtigkeit beizumessen habe. Der Sinn von Sein besteht eben darin, die Wirklichkeit als solche als das höhere, vom Denken nicht erreichbare Wesen anzuschauen: ein Kult des Faktischen.

Im Verhältnis von Sein zu Seiendem wird die Wirklichkeit endgültig als die Verwirklichung der Abstraktion von allen ihren Bestimmungen angegeben. Hier kehrt das Verhältnis von Wesen und Erscheinung wieder, aber gegenüber der klassischen Philosophie eigentümlich umgekehrt. War bei den alten Metaphysikern die Identität des hinter den Erscheinungen - und damit getrennt von ihnen - festgemachten Wesens mit den Erscheinungen das Problem (ein Problem, das Hegel damit beendete, daß er darlegte, man könne das Wesen nicht hinter den Erscheinungen, sondern nur in ihnen, als selbst erscheinend bestimmen), so ist bei Heidegger umgekehrt die Differenz von Wesen und Erscheinung, die ja nicht einfach ein und dasselbe sein können, dunkel. Er unterscheidet den leeren Gedanken der Existenz von der Erscheinung, die ihrerseits 'Seiendes', nur in dieser leeren Qualität bestimmt ist. Wesen und Erscheinung sind in der Tat ein und dasselbe, und das Verhältnis drückt nur aus, daß die Empirie auch als nichts anderes denn als die Verwirklichung der Abstraktion von ihr angesehen werden soll. Dies ist die Schwierigkeit, die die 'ontologische Differenz' naheliegenderweise bereitet. Heideggers Deduktion derselben sei noch angefügt; sie zeigt ebenso die Souveränität Heideggers gegen das logische Denken, wie sie die oben angegebene Absicht deutlich macht.

„Außer dem Seienden ist nichts. Vielleicht ist kein anderes Seiendes außer dem aufgezählten, aber vielleicht gibt es doch noch etwas, was zwar nicht ist, was es aber gleichwohl in einem noch zu bestimmenden Sinne gibt. Mehr noch. Am Ende gibt es etwas, was es geben muß, damit wir uns Seiendes als Seiendes zugänglich machen und uns zu ihm verhalten können; etwas, das zwar nicht ist, das es aber geben muß, damit wir überhaupt so etwas wie Seiendes erfahren und verstehen. Seiendes vermögen wir als solches, als Seiendes, nur zu fassen, wenn wir dergleichen wie Sein verstehen. Verstünden wir nicht, was Wirklichkeit

besagt, dann bliebe uns Wirkliches verborgen. ... Wir müssen Wirklichkeit verstehen können vor aller Erfahrung von Wirklichem. Dieses Verstehen von Wirklichkeit bzw. von Sein im weitesten Sinne gegenüber der Erfahrung von Seiendem ist in einem bestimmten Sinne früher als das letztgenannte.“ 15)

2. Adornos Kritik der ontologischen Differenz

In seiner Kritik an Heidegger steht Adorno zunächst durchaus auf dem Standpunkt von dessen theoretischem Problem.

Beiden gilt - ganz entgegen der Schärfe der Auseinandersetzung 16) - übereinstimmend das Resultat des metaphysischen Denkens als selbstverständliches Resultat des Denkens überhaupt. Beiden erscheint das „Aufheben des An-sich der Dinge“ (Hegel) nicht als ein Fehler gegen das Denken, sondern als die normale Leistung desselben überhaupt. Was durch den Versuch der Ableitung aller Dinge aus einem ersten Urprinzip notwendig entsteht: alles wird als Äußerung, Wirkung, Resultat von Anderem, nichts wird für sich bestimmt, das ist der Ausgangspunkt der methodisch über sich philosophierenden Metaphysik beider Kontrahenten. Daher tritt bei ihnen das An-sich-sein und das Sein-für-Anderes - der Sache nach ein und dasselbe - auseinander. Weil sie diese Trennung aber nicht als Fehler auffassen, die durch Kritik zu beseitigen wäre, sondern ihnen diese Fehler als normal gelten, erscheinen ihnen die getrennten Momente des An-sich und des Sein-für-Anderes nicht als eine Trennung innerhalb der Denkbestimmungen der Sache, sondern als die Kluft zwischen den Denkbestimmungen und der draußen seienden Sache. 16a)

Adorno und Heidegger beziehen sich somit auf das Resultat des metaphysischen Denkens, welches durch Hegel zum Selbstbewußtsein seines Fehlers gekommen ist. Adorno und Heidegger heben nun aber nicht diese Logik des Ableitens auf, welche das Problem hervorbrachte, sondern wollen auf Basis des Selbstbewußtseins des Fehlers den metaphysischen Gedanken zu Ende denken. Heideggers Vollendung der Metaphysik besteht darin, die Trennung des Dings und seiner Bestimmungen positiv auszusprechen und sich mit ihr zufrieden zu geben. Er bestimmte die Philosophie geradezu als das Selbstbewußtsein der Trennung des Denkens von seinem Objekt. Während die Wissenschaft nach seiner Auffassung die Bestimmungen des Objekts denkt, damit aber - nach der Voraussetzung der metaphysischen Betrachtungsweise - nie das Objekt selber trifft, macht sich das philosophische Denken die Abstraktion von allem, was die Sache ausmacht, den leeren Begriff der Wirklichkeit zum alleinigen Gedankeninhalt. Das 'Sein' stellt sich bei ihm dar als das Desiderat allen Denkens, welches dieses nicht erreicht und nie erreichen kann, weil es Denken ist. Adornos Kritik an diesen Überlegungen hebt mit vollem Verständnis für sie an: Er räumt die Relevanz einer Abstraktion von allem, was man von den Dingen wissen kann, ein und zeigt sich selbst interessiert an der positiven Formulierung der Trennung des Denkens von seinem Objekt. 17)

„Gerechtigkeit allerdings widerfährt dem Seinsbegriff erst, wenn auch die genuine Erfahrung begriffen ist, die seine Instauration bewirkt: der philosophische Drang, das Unausdrückbare auszudrücken.“ 18)

„Heideggers Emphase auf Sein, das kein bloßer Begriff sein soll, kann auf die Unauflöslichkeit des Urteilsgehalts in Urteilen sich stützen...“ 19)

Adorno weiß also selber um eine „Unkraft des Denkens vor dem Sein“; er unterscheidet sich von Heidegger erst, wo dieser sich mit der Abdankung des Denkens, die er mit ihm konstatiert, zufrieden gibt. Heidegger bleibt bei seiner Formulierung der Trennung, also auch dem Bewußtsein der Trennung als dem zufriedenstellenden Resultat stehen und geht nicht wieder zurück zum „äußerlichen“ Denken der Dinge.

„Daß Heidegger den Aspekt des Erscheinens gegen dessen vollkommene Reduktion auf Denken hervorhebt, wäre ein heilsames Korrektiv des Idealismus. Aber er isoliert dabei das Moment des Sachverhalts, faßt es, nach Hegels Terminologie, ebenso abstrakt wie der Idealismus das synthetische.“ 20)

Es fällt auf, daß Adorno die Bestimmung der Sache als ein Jenseits aller Prädikate selbst akzeptiert, um dann auf Basis dieser Trennung die Ergänzung gegen Heidegger wieder in Erinnerung zu bringen: „Kein Sein ohne Seiendes“ 21), die leere Abstraktion von aller Bestimmung könne doch nicht ohne Bestimmungen bleiben. Das Paradoxe dieses Einwands besteht darin, daß Adorno die Abstraktion von aller Bestimmung als das Telos des Denkens voraussetzt und dann diese bestimmen will.

„Die Dialektik von Sein und Seiendem: daß kein Sein gedacht werden kann ohne Seiendes und kein Seiendes ohne Vermittlung, wird von Heidegger unterdrückt: die Momente, die nicht sind, ohne daß das eine vermittelt wäre durch das andere, sind ihm unvermittelt das Eine, und dies Eine positives Sein.“ 22)

Daß kein Sein ohne Seiendes gedacht werden könne, hat Heidegger so nicht bestritten, er hatte umgekehrt zur Abstraktionsleistung aufgerufen: man solle sich das Sein des Seienden vor Augen halten, denken könne man es sowieso nicht; denn das Sein war ihm ja der gerade Gegensatz - das Wirkliche, Echte, Unverfälschte - zum vermittelnden Denken. Adorno selbst weist darauf hin, daß 'Sein' keinen anderen Inhalt hat als eben den, „das air gediegener Fülle des nicht erst gedanklich unsolid Gemachten“ 23) auszudrücken. Adornos Kritik an Heideggers Desinteresse, das Sein, nachdem es als die Abstraktion von allen Bestimmungen einer Sache unterschieden worden ist, wieder auf die Konkretion dieser Abstraktion zurückzubeziehen, trifft Heidegger und seine Absicht nicht. Allerdings wendet Adorno diesen Mangel an Rückbezug auch aus einem anderen Grund gegen Heidegger ein als aus dem, daß „man das Sein nicht ohne Seiendes denken könne“. Adorno kritisiert, daß Heidegger Transzendenz, Wesen, das Ziel aller Metaphysik mit diesem negativen Begriff - dem Ansehen von allem Wirklichen, um das ganz Wirkliche zu fassen - positiv setzt. Er räumt durchaus ein, daß das Sein irgendwie transzendent ist:

„Unbestreitbar, daß Sein nicht einfach Inbegriff dessen sei, was ist, was der Fall ist.“ 24)

- und damit die „Aura des mehr denn faktisch Seins: die von Transzendenz“ 25) beanspruchen kann. Allerdings liegt darin ein Mißverständnis Heideggers, auf Grund dessen ihm Adorno sogleich ein Versäumnis vorrechnen zu können meint. Heidegger hatte die Verdoppelung des leeren Gedankens (= Faktizität) in ihn als Wesen (Sein) und ihn als Erscheinung (Seiendes) vorgenommen, um die Suche nach dem Wesen, der Transzendenz zu beantworten: Er sagt nicht, Sein sei mehr als Faktizität und daher Transzendenz; er beharrt darauf, daß Sein, Faktum Transzendenz *ist*. Sein ist

also bei Heidegger sehr wohl „Inbegriff dessen, was der Fall ist“, und gerade darin das Heilige, Wirkliche, Echte, nicht - bloß - Gedachte.

Sein Mißverständnis erlaubt es Adorno, von Heidegger die über die Verherrlichung des Faktums hinausgehende Transzendenz einzufordern und sich darin enttäuscht zu zeigen, daß Heidegger diese Transzendenz nicht bietet. „Heideggers Transzendenz ist die verabsolutierte Immanenz, verstockt gegen den eigenen Immanenzcharakter.“ 26) Auch dieser Satz Adornos könnte in der Tat als objektiver gelesen werden: Heideggers Transzendenz ist wirklich die Verabsolutierung dessen, was es sowieso gibt, weil es dies gibt. Der Ausdruck der Enttäuschung, der bei Adorno zugleich anklingt, verrät allerdings sein metaphysisches Interesse: Heidegger bietet Transzendenz an, und dann erweist sich diese doch nur als das Diesseitige. Das die Welt der Erscheinungen legitimierende 'ens realissimum', das Wesen hinter den Erscheinungen, die Transzendenz müßte doch etwas anderes sein als das, was es transzendiert. Adorno übersieht den Zwang zur Tautologie, der in der nach Beantwortung verlangenden metaphysischen Frage steckt, wenn er am Verhältnis von Sein und Seienden die Tautologie bemerkt und als Verstoß gegen das Versprechen, ein Wesen nennen zu wollen, registriert. Adorno meint an den Begriff 'Sein' anknüpfen zu können und seine Transzendenz: Nichtidentität, Konstellation, freie Totalität daraus zu gewinnen.

„Ein jegliches Seiendes ist mehr, als es ist; Sein in Kontrast zum Seienden, mahnt daran. Weil nichts Seiendes ist, das nicht, indem es bestimmt wird und sich selbst bestimmt, eines anderen bedürfte, das es nicht selber ist - denn durch es selbst allein wäre es nicht zu bestimmen -, weist es über sich hinaus. Vermittlung ist dafür lediglich ein anderes Wort.“ 27)

Daß Heidegger den Begriff des 'Seins' überhaupt nur bildet, um *einen* Begriff zu haben, der nicht wieder durch anderes bestimmt wird, „das er nicht selber ist“, bemerkt Adorno nicht als notwendiges Ende der Metaphysik, sondern als unnötige Tautologie, die das metaphysische Bedürfnis um den echten Sinn bringt.

„In der Tautologie, auf welche dies Sein hinausläuft, ist das Subjekt verscheucht: 'Doch das Sein - was ist das Sein? Es ist es selbst.' Solcher Tautologie nähert sich das Sein zwangsläufig. ... Sein muß sie (die Ontologie; d. V.) nur durch es selber bestimmen, weil es weder durch Begriffe faßlich, weder also 'vermittelt' sei noch nach dem Modell des sinnlich Gewissen unmittelbar sich zeigen läßt; anstelle jeglicher kritischen Instanz fürs Sein rückt die Wiederholung des puren Namens.“ 28)

In der Formulierung, das Sein „nähere“ sich der Tautologie, drückt Adorno noch einmal aus, daß dies nach seiner Meinung nicht in der Natur des Seinsbegriffs liegt, sondern bei anderer Behandlung auch anders sein könnte. Er verlangt eine Bestimmung des Seins, die damit, daß sie bestimmt, die 'Mit-sich-selbst-Gleichheit' des Begriffs kritisiert und so zeigt, daß auch er mehr meint, als er sagt.

Alle richtige Kritik Adornos an der ontologischen Differenz, am Verhältnis von Sein und Seiendem steht nach dem oben Aufgezeigten unter dem gegen Heidegger illusorischen Gesichtspunkt, daß dieses Verhältnis so, wie Heidegger es bestimmt, nicht bestimmt werden müßte. Adorno bemerkt richtig, daß mit dem Begriffspaar Sein und Seiendes, welches zugleich dem Inhalt nach Identität, der Form nach

Substanzverhältnis bezeichnet, das, was es gibt, ohne nähere Qualifizierung einmal zum Wesen erhoben und zugleich zum bloßen Akzidenz herabgesetzt wird. 29) Aber der zugrundeliegende theoretische Satz, Sein und Seiendes sei bei Heidegger sowohl „absolut isoliert“ wie zugleich völlig identifiziert, 30) meint doch nur, Heidegger solle Sein und Seiendes weder völlig trennen noch völlig zusammenfallen lassen, sondern ein Verhältnis zwischen beiden angeben.

Damit deutet sich schon an, nicht nur, daß Adorno die Transzendenz, das vom Denken unerreichbare Jenseits der metaphysischen Frage nach dem Sinn anders lösen will, sondern, mehr noch, daß Adorno ebenfalls eine Ontologie zu formulieren gewillt ist. Auch ihm wird 'Sein' zu einer metaphysischen Aussage; auch er will nicht auf die Existenz als metaphysische Qualität verzichten und 'Sein' nicht als den leeren Gedanken überhaupt aus der wissenschaftlichen Diskussion herauslassen. So gesehen wird gerade Heideggers Tautologie zu dem metaphysischen Urteil über die Gegenstände der Erfahrung:

„Die Sinnlosigkeit des Wortes Sein, über die der gesunde Menschenverstand so billig sich mokiert, ist nicht einem zu wenig Denken oder einem unverantwortlichen Drauflosdenken aufzubürden. In ihr schlägt die Unmöglichkeit sich nieder, positiven Sinn durch den Gedanken zu ergreifen oder zu erzeugen.“ 31)

Die Sinnlosigkeit des Wortes Sein ist das Urteil über es. Während Heidegger verkündete, das Sein des Seienden sei sein Sinn, setzt Adorno dagegen, das Sein des Seienden sei das Sinnlose. Heideggers Ontologie ist sich nach Adorno dieses Inhalts der eigenen Einsicht nicht bewußt und hat, „wo sie das Versprochene schuldig bleibt“, „das Scheitern seinerseits tröstlich zum Existential erhoben.“ 32)

„Sinnloses wird mit Sinn belehnt, indem der Sinn von Sein gerade an seinem Widerspiel, der bloßen Existenz, als deren Form aufgehen soll.“ 33)

Das, was ist, ist bei Adorno „bloß“; denn ihm fehlt die Transzendenz, welche es als bloß Wirkliches, Diesseitiges nicht hat. Sinn kann also gerade demjenigen, was „nicht mehr ist, als es bloß ist“, der Existenz, nicht beigelegt werden; denn dann wäre es mehr, als es ist.

3. Negative Ontologie

Daß „Sinnloses mit Sinn belehnt“ wird, kritisiert Adorno an Heidegger; aber das ist doch gerade das Tun der Metaphysik überhaupt. Daß sie bei diesem Programm Fehler machen muß, liegt auf der Hand, und es war neben anderen auch Adorno, der das Prinzip dieser Fehler nachgewiesen hatte: Die Bestimmung eines Sinnes hinter der Sache führt unweigerlich in den endlosen Regreß oder in die Tautologie. Adorno aber fordert nicht etwa, die Philosophie solle angesichts der notwendigen Fehler die metaphysische Frage aufgeben, noch etwa, sie solle diese doch ohne die Fehler beantworten; er hält die metaphysische Frage fest und kritisiert den Umstand ihrer Beantwortung schlechthin: Sie belegt Sinnloses mit Sinn - als ob Sinnhaftes noch mit Sinn belegt werden müßte. Die metaphysische Frage nach dem Sinn geht selbstverständlich von einem gegen das metaphysische Bedürfnis mangelhaften Zustand aus: Ausgangspunkt der Suche nach Transzendenz ist offenbar unweigerlich Immanenz. Adorno stellt darin den Widerspruch zwischen

Ausgangspunkt und Resultat des metaphysischen Gedankens fest: Wird von Immanenz ausgegangen, dann kann Transzendenz nicht als deren Bestimmung im Resultat erscheinen; könnte sie im Resultat erscheinen, dann wäre sie offenbar schon im Ausgangspunkt gegeben gewesen, und jeder Grund für die Suche nach Sinn wäre vorweg entfallen, die Frage also nicht gestellt worden. Wird die metaphysische Frage gestellt, dann verbietet sich folglich eine Antwort; ist sie beantwortbar, dann verbietet sich jede Frage.

Mit dieser Einsicht in den Widerspruch des metaphysischen Urteils kommt Adorno nahe an die Einsicht, die der metaphysischen Frage ihr Ende bereitet. Er weiß damit nicht nur, daß das metaphysische Bedürfnis einerseits von vornherein affirmativ ist, sondern auch, daß es selbst der einzige Grund ist für die Qualifizierung der Wirklichkeit als sinnloser.

„Auch das ontologische Bedürfnis hat sein reales Moment in einem Zustand, in dem die Menschen die Notwendigkeit, der allein ihr Verhalten gehorcht, als vernünftig - sinnhaft - weder zu erkennen noch anzuerkennen vermögen.“ 34)

Die Frage zielt also schon nicht auf die Beseitigung dessen, daß das Leben irgendwelchen fremden Notwendigkeiten gehorcht, sondern darauf, daß man diese einsehen können will, um sich ihnen unterzuordnen:

„Das dringlichste ihrer Bedürfnisse heute scheint das nach einem Festen. Es inspiriert die Ontologien; ihm messen sie sich an. Sein Recht hat es darin, daß man Sicherheit will.“ 35)

Der Widerspruch des metaphysischen Urteils liegt nun aber nicht erst, wie Adorno meint, in der Antwort, sondern eben schon in der Frage: In ihr wird die Wirklichkeit schon bejaht und verneint zugleich. Die Frage kommt nur auf, wenn sich der Mensch unangenehmen Notwendigkeiten ausgesetzt sieht, wenn er also irgendwie unzufrieden ist; zugleich fragt er aber nicht nach der Abschaffbarkeit dieser Bedingungen, die ihn doch stören, sondern nach Gründen, damit er sie sich gefallen lassen kann. In seiner Frage also steckt schon der ganze Widerspruch, der in der Antwort, die Adorno kritisiert, nur reproduziert wird. In der Frage steckt aber auch die Setzung der Qualität der Welt als einer sinnlosen. Die Welt mag dem Menschen abverlangen, was sie will, sinnvoll oder sinnlos ist sie an und für sich nicht. Daß, was ist, „*biß* ist“; das Urteil also, die Dinge seien ohne Transzendenz, *setzt* erst das Bedürfnis nach Transzendenz; es konstatiert keineswegs einen objektiven Mangel. Dieses Urteil ist nichts anderes als die Betrachtung der Wirklichkeit sub speziem des Sinns, d.h. es ist nur die Äußerung des Bedürfnisses; die Welt kann nichts dafür. Da dieses Problem nur in dem und für das metaphysische Bedürfnis besteht, fällt es auch mit diesem; eben dieses ist das einzige Problem. Adorno weiß dies, ist aber so partiell für die metaphysische Problemkonstruktion, daß er den Umstand, daß das Bedürfnis sich in allen Urteilen über Objektives nur selber ausspricht, explizit macht und das Vorhandensein der Frage zum Grund ihrer Berechtigung in der Sache erklärt:

„Leben, das Sinn hätte, fragte nicht danach.“ 36)

Weil Adorno die metaphysische Frage stellt, ist sie berechtigt, denn aus ihr geht hervor, daß sie wohl begründet ist.

Der Widerspruch des metaphysischen Urteils besteht darin, daß in ihm die Wirklichkeit zugleich zum Nichtigem herabgesetzt wird angesichts dessen, was an Sinn dahinter erwartet wird, und zugleich - als die Äußerung des dahinterstehenden Wesens - zum Notwendigen erhoben wird. 37) Am Ende der Geschichte der Metaphysik und im Bewußtsein der Unauflöslichkeit dieses Widerspruchs zerlegt sich das metaphysische Urteil in seine zwei Elemente und kann so der jeweils anderen Seite den Verrat an der eigenen zum Vorwurf machen. Heidegger tut dem Bedürfnis seinen Willen und legitimiert die Wirklichkeit - und zwar durch sie selber; d.h. er erklärt das Seiende ohne alle Umschweife für notwendig. Damit erinnert Heidegger die Frage nur an die Hochachtung vor der Faktizität, die sie schon im Bedürfnis nach Legitimation zum Ausdruck brachte. Auf Basis dieser Hochachtung, einer devoten Haltung gegen geltende Notwendigkeiten, erkennt die Frage als den Widerspruch gegen den Zweck der Einverständniserklärung. Das Fragen, in dem der Mensch „gegen das Seiende im Ganzen aufsteht und (es) befragt“, muß scheitern. Das Sein ist ohnehin gerechtfertigt, weil es ist - und als solches dem bloß subjektiven Fragen ewig überlegen.

„Eben deshalb muß das Wissen seinen höchsten Trotz entfalten, für den erst die ganze Macht der Verborgenenheit des Seienden aufsteht, um wirklich zu versagen. So öffnet sich gerade das Seiende in seiner unergründbaren Unabänderlichkeit und leiht dem Wissen seine Weisheit.“ 38)

Adorno dagegen hält sich an das andere Moment des metaphysischen Bedürfnisses: gegen die Befriedigung hält er den unbefriedigten Ausgangspunkt fest, die Infragestellung, die der Anerkennung vorhergeht. Während Heidegger die Wirklichkeit nur noch erhöht, setzt Adorno sie nur noch herab; die Sehnsucht nach Transzendenz ist ihre einzige Wirklichkeit und ihr Bürge zugleich. Das einzige Urteil über die Objektivität ist daher das negativ metaphysische: Das Seiende hat, weil es nur ist, nicht mehr an sich, als es ist; ihm fehlt das Jenseitige. Darin ist auch Adorno Ontologe, daß er das Sein zu einer - freilich negativen - metaphysischen Qualität macht. Alles ist ein und dasselbe unter diesem Blickwinkel der negativen Ontologie: alles, was ist, ist nur Diesseitiges und nicht Jenseitiges. Adorno kennt das Wesen aller Dinge, das sie nach seinem Urteil nicht haben: „Die Sinnverlassenheit des bloß Seienden.“ 39)

„Wenn irgend wäre Ontologie ironisch möglich, als Inbegriff von Negativität. Was sich selbst gleichbleibt, die reine Identität, ist das Schlechte.“ 40)

Adorno entwickelt seine negative Ontologie zu einem ganzen Begriffssystem, in dem alle Begriffe den gleichen einen Inhalt haben, nämlich die Abwesenheit von Transzendenz an der Wirklichkeit auszusprechen: Bekommt zunächst die Wirklichkeit den Zusatz „bloß“, so ist die Kategorie 'Immanenz' schon eine Bezeichnung der Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt eines Jenseitigen. Adorno geht weiter und bestimmt die Immanenz als Hindernis für die Transzendenz; sie erscheint ihm als das „Feste“, „Invariante“, welches „sich selbst gleichbleibt“ und deshalb „Identität“ ist. Die Abwesenheit von Transzendenz wird aber auch noch „methodischer“ ausgedrückt: Indem die Wirklichkeit sich selbst gleichbleibt, läßt sie keinen Raum für „das Andere“; sie ist „das Ganze“, ein „Totum“ oder „Totalität“. Auch die aus der Soziologie genommenen Kategorien „System“ und „Integration“ drücken nur die Negation des Anderen, somit die Abwesenheit von Transzendenz aus. 41)

Adornos Kritik an Heidegger beschränkt sich aber nicht auf den Vorwurf der Tautologie, mit der „Das Scheitern der Metaphysik“ zur Antwort auf die Frage nach Transzendenz wird, sondern erstreckt sich auch noch in zweierlei Hinsicht auf das Resultat: Daß durch die Beantwortung der metaphysischen Frage immer das „bloß Seiende“ gerechtfertigt, d.h. in den Rang der Notwendigkeit erhoben wird, wurde schon erwähnt. Gegen dieses Resultat meldet Adorno - siehe unten - politische Einwände an. Aber noch innerhalb der philosophischen Überlegungen bleibt ein Vorwurf, der Heidegger einfach den Abschluß der Metaphysik durch Beantwortung ihrer Frage zum Vorwurf macht und von daher auf mangelndes Interesse an der Transzendenz schließt.

„Wer Transzendenz dingfest macht, dem kann mit Recht ... Verrat an der Transzendenz vorgeworfen werden.“ 42)

Am Beispiel der eigenen Interessen an der Todesmetaphysik bemerkt Adorno bei Heidegger einen Mangel an Reflexion des metaphysischen Themas:

„Anti-intellektualistisch wird die Reflexion über den Tod im Namen eines vorgeblich Tieferen verunglimpft und durchs 'Aushalten' ersetzt, einen Gestus auch inwendiger Stummheit.“ 43) -

eine Unterlassung, die bei den Schülern Heideggers glatt ein Interesse am Diesseits statt am Jenseits erzeugt hätte:

„Weihevoll erheben bescheidene Eigentliche vorm Tod die Augen, aber ihr geistiges Benehmen, vergafft ins Lebendige, unterschlägt ihn.“ 44)

Die Beantwortung der metaphysischen Frage wird von Adorno also auch als Beendigung derselben durch die Befriedigung des Interesses an ihr verstanden und kritisiert. Sein Vorwurf an die Zeit lautet, daß zu geringes Interesse an den Themen der Philosophie herrscht.

„Daß der Teufel nicht mehr zu fürchten und auf Gott nicht mehr zu hoffen sei, expandiert sich über die Metaphysik, in der die Erinnerung an Gott und Teufel nachlebt, auch wo sie jene Angst und Hoffnung kritisch reflektiert. Es verschwindet, was den Menschen in höchst unideologischem Verstande das Dringlichste sein müßte; ... nicht sind die Fragen gelöst, nicht einmal ihre Unlösbarkeit bewiesen. Sie sind vergessen.“ „Die Gleichgültigkeit des Bewußtseins gegen die metaphysischen Fragen, die keineswegs durch Befriedigung im Diesseits abgegolten sind, ist aber schwerlich für die Metaphysik selbst gleichgültig.“ 45)

Adorno kritisiert also an Heidegger die Metaphysik um ihrer Zukunft willen. Er verwirft die Lösung der Frage, weil diese wieder unweigerlich eine Orientierung auf das Diesseitige, das Gegebene bewirke und das Interesse an der Frage überwinde. Deshalb entwirft er eine *Metaphysik der gegen ihre Befriedigung offengehaltenen Frage nach der Transzendenz*, die in folgendem Widerspruch sich gegen beide Varianten der Beendigung der Suche nach Transzendenz abgrenzt:

„Die These, das Leben habe keinen (Sinn; d. V.), wäre als positive genauso töricht, wie ihr Gegenteil falsch ist.“ 46)

Anmerkungen: Ontologie

1) Joseph E. Schmucker, a.a.O. S. 145.

2) Adorno, ND, S. 190.

3) ND, S. 84.

Kaltenbrunner faßt die „Negative Dialektik“ gerade wesentlich unter dieser Bestimmung; er zitiert Franz von Baader über Hegel und bezieht das „Dialektische Feuer“ auf Adorno:

Seitdem „das dialektische Feuer (das Autodafé der bisherigen Philosophie) einmal angezündet worden, kann man nicht anders als durch dasselbe selig werden ... nicht etwa, indem man von selbem abstrahieren oder es wohl gar ignorieren möchte.“

Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Dialektisches Feuer, Rezension der 'Negativen Dialektik' in: Tribüne 6. Jahrg. 1967, Heft 22, S. 2393 - 2397.

4) Adornos „Ästhetische Theorie“ besteht dementsprechend aus der beständigen negativ abgrenzenden Bestimmung, was Kunst nicht sein darf, will sie weder das Versöhnungsideal aufgeben noch dieses im schönen Werk als realisiert darstellen. Der Auffassung, Adorno sei ein Künstler in der Philosophie, steht also nicht nur Adornos Versicherung entgegen, daß es sich bei Philosophie nicht um „Gedankendichtung“ handle (ND, S. 113), sondern auch seine Ästhetik, denn aus ihr geht hervor, daß er mindestens ebenso ein Philosoph in der Kunst ist. Gleichwohl wird diese Interpretation des Werks von Adorno häufig vertreten. Siehe Rehfus, a.a.O., „Die Rekonstruktion der Wahrheit aus der Ästhetik“, und Rohrmoser, Das Elend der Kritischen Theorie, a.a.O., S. 38 f.

5) Ivo Frenzel, Ist Philosophie noch möglich? Rezension der 'Negativen Dialektik' in der Süddeutschen Zeitung vom 2./3. September 1967.

Ähnlich Plessner:

„Adorno weiß zu gut, daß ihm auf dieser spekulativen Schmalspur seiner Askese bloß Nachbeter folgen werden. Er hat ein denkwürdiges Gedankenexperiment mit Glanz durchgeführt, auf einem Boden freilich, der Anderes nicht mehr trägt.“

Helmuth Plessner, Adornos Negative Dialektik, Ihr Thema mit Variationen, in: Kant-Studien, 61. Jahrg. 1970, Heft 4, S. 519

6) Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie, Marburger Vorlesung Sommersemester 1927, in: Martin Heidegger Gesamtausgabe, II. Abt., Bd. 24 (im folgenden: 'Grundprobleme'), S. 8.

7) Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? Antrittsvorlesung an der Universität Freiburg i.Br. am 24. Juli 1923, Bonn 1931, S. 27. (im folgenden: 'Metaphysik')

8) Metaphysik, S. 21.

9) Grundprobleme, S. 453.

10) Metaphysik, S. 21.

11) Metaphysik, S. 9.

12) Walter Schulz faßt Heideggers Rezeption zusammen und berichtet von dieser Schwierigkeit:

„Daß Heidegger diesen Begriff des Seins - und den ihm offenbar irgendwie äquivalenten des 'Heiligen' - in den Mittelpunkt seiner Arbeiten stellte, ... war deutlich, weniger deutlich dagegen war, was er genau und eigentlich mit diesem Ausdruck 'das Sein' meinte. Die folgenden Schriften ... gaben keine unmittelbar einleuchtende Auskunft und verstärkten die eigentümliche Ratlosigkeit, in der sich nun die Mitwelt Heidegger gegenüber befindet.“

Walter Schulz, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, in: Otto Pöggeler (Hrsg.), Heidegger, 2. Aufl. Köln/Berlin 1970, S. 96.

13) Grundprobleme, S. 19.

14) Martin Heidegger, Sein und Zeit, in: Heidegger Gesamtausgabe, FfM. 1976, Bd. 2, § 1, S. 3 und 5.

15) Grundprobleme, S. 13 f.

16) Adornos Auseinandersetzung mit Heidegger findet doch im Grunde nur in der 'Negativen Dialektik' statt, obwohl mit dem 'Jargon der Eigentlichkeit' Heidegger eine besondere Schrift gewidmet wurde. Das Verfahren der Sprachkritik wird aber zu recht von fast allen Seiten als unzureichend empfunden. Siehe dazu:

Thomas Härting, a.a.O.

Ivo Frenzel, a.a.O.

Beda Allemann, Martin Heidegger und die Politik, in: Pöggeler, Heidegger. a.a.O., S. 246 -260. Er berichtet von dem allein diesem Thema gewidmeten Aufsatz von Francois Fédier, Trois attaques contre Heidegger, in: Critique Nr. 234, Paris Nov. 1966.

Horst Krüger, Th. W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, Rezension in: Neue deutsche Hefte, Nr. 106, Juli/August 1965, S. 172 ff.

16a) Wie sehr sich Adornos Kritik der Allgemeinheit und der begrifflichen Bestimmungen immanent Heideggers Trennung der Bestimmungen einer Sache von ihr selber, die damit ein leeres Jenseits werden muß, nähert, beweist Matthias Tichy, der sich gerade um eine Rekonstruktion des Kritischen Begriffs des abstrakten Allgemeinen bei Adorno bemüht: er kommt unmittelbar zu Heideggers Ausgangspunkt:

„Daher wird das, was von der Erfahrung des Besonderen nicht unter das Allgemeine subsumiert werden kann, seine Faktizität, zum an ihm selbst Unwesentlichen und somit vernachlässigbaren.“

„Mit der Spaltung des Besonderen in seine allgemeinen Bestimmungen und in sein faktisches Dasein...“

Mattias Tichy, Th. W. Adorno, Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in seiner Philosophie, a.a.O., S. 78 f.

17) Auf die Nähe von Ontologie und Kritischer Theorie haben schon Manfred Riedel, a.a.O. und später Hartmut Scheible, a.a.O., hingewiesen. Günter Rohrmoser sieht sogar eine Identität in der Aussage; wie mir scheint, nicht zu Unrecht:

„Es ist daher (wegen Adornos Polemik gegen Heidegger; d. V.) verständlich, daß deshalb der Schein entstehen konnte, Adornos Negative Dialektik und Heideggers Spätdenken seien unvereinbar. Dieser Schein trügt. Sie sind in ihrer Essenz identisch. Ihre Identität wird in ihrem Verhältnis zur Tradition der Vernunftphilosophie unübersehbar deutlich: beide haben teil an der Destruktion der Vernunft.“

Dieselbe Identität sieht Rohrmoser im Verhältnis beider Autoren zur geschichtlichen Wirklichkeit:

„Damit verhält sich das andächtige, dem Sein die Stätte einer neuen Präsenz bereitende Denken zu der Herrschaft total gewordener Negativität, durch die es unsere Gegenwart bestimmt sieht, genauso vermittlungs- und beziehungslos wie die Möglichkeit der Utopie bei Adorno zu dem, was ist.“

Günter Rohrmoser, Das Elend der kritischen Theorie, Freiburg i.Br. 1970, S. 37 und 43.

18) ND, S. 112.

19) ND, S. 88.

20) ND, S. 85 f.

21) ND, S. 137.

22) ND, S. 119.

23) ND, S. 82.

24) ND, S. 110.

25) ND, S. 82

26) ND, S. 111.

27) ND, S. 107.

28) ND, S. 76 f.

29) „Projizieren die Rück- und Kunstgriffe der Philosophie Seiendes aufs Sein, so ist das Seiende glücklich gerechtfertigt; wird es als bloß Seiendes mit Verachtung gestraft, so darf es draußen unbehelligt sein Unwesen treiben.“

ND, S. 105.

30) „Das bloß Seiende wird zum Nichtigen, ledig des Makels, Seiendes zu sein, erhoben zum Sein, seinem eigenen reinen Begriff. Sein dagegen, bar jeden einschränkenden Inhalts, braucht nicht mehr als Begriff aufzutreten, sondern gilt für unmittelbar wie das 'tode ti': konkret. Die beiden Momente, einmal absolut isoliert, haben keine differentia specifica gegeneinander und werden vertauschbar; dies quid pro quo ist ein Hauptstück von Heideggers Philosophie.“

ND, S. 81, Fußnote.

31) ND, S. 103.

32) ND, S. 69.

33) ND, S. 123.

34) ND, S. 97.

35) ND, S. 98.

36) ND, S. 367.

37) Das Metaphysische fällt mit dem von Hegel als „unglückliches Bewußtsein“ charakterisierten religiösen in seinem Aufbau so genau zusammen, daß ihm ebenfalls die Wirklichkeit als Jammertal und Realität Gottes gilt:

„Die Wirklichkeit ... ist diesem Bewußtsein nicht mehr ein an sich Nichtiges, von ihm nur Aufzuhebendes und zu Verzehrendes, sondern ein solches, wie es selbst ist, eine entzwei gebrochene Wirklichkeit, welche nur einerseits an sich nichtig, andererseits aber auch eine geheiligte Welt ist.“

Hegel, Phänomenologie, a.a.O., S. 165.

38) Martin Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i.Br. am 27.5.1933; in: Freiburger Universitätsreden, Heft 11, Breslau 1933, 5.9.

39) ND, S. 91.

40) ND, S. 126.

41) Es wäre Aufgabe einer gesonderten Arbeit, zu zeigen, daß Adornos Untersuchungen zu besonderen Themen der Gesellschaft, der Sitten oder der Naturbeherrschung letzten Endes keine weitergehenden Bestimmungen enthalten

als die hier in der negativen Ontologie gegebenen. Für den Bereich der Objekte bleibt ausschließlich das negativ ontologische Urteil: sie sind nicht transzendent. Auf der Seite der Subjekte werden alle Wünsche nach befriedigten und unbefriedigten unterschieden, die ersteren als Zeichen der weit fortgeschrittenen Integration, Objektwerdung der Subjekte, als Abwesenheit von Metaphysik im Bewußtsein der Menschen beklagt, die letzteren dagegen ihrer Besonderheit entkleidet und als „subjektiver Überschuß“ und „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ (Horkheimer), kurz als Beleg für die Wirklichkeit der Metaphysik, soweit sie nur negativ ist, angesehen:

„Denn in den Bedürfnissen selbst der erfaßten und verwalteten Menschen reagiert etwas, worin sie nicht ganz erfaßt sind, der Überschuß des subjektiven Anteils, dessen das System nicht vollends Herr wurde.“

ND, S. 97.

Der Inhalt dieser Sehnsucht ist, wie die ganze auf die Methode ihrer selbst reduzierte Metaphysik, nurmehr formell: Vereinigung mit dem getrennten, nichttranszendenten Objekt, d.h. Verobjektivierung der bloß subjektiven Transzendenz, was aber, wie gezeigt, dem Begriff dieser widerspricht.

42) ND, S. 390.

43) Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, FfM. 1967, S. 109 f.

44) ebd., S. 17.

45) ND, S. 385 und 386.

46) ND, S. 368.

V. Schluß

Eine zusammenfassende Formulierung des Begriffs von Adornos Philosophie beginnt mit dem letzten erreichten Ergebnis: Sie ist die Kritik der positiven Metaphysik darin, daß sie sich logisch und politisch beendet hätte. Logisch, indem sie das metaphysische Bedürfnis befriedigte und so das Interesse des Fragenden wieder weg von der Metaphysik und hin zu den durch sie gerechtfertigten diesseitigen Verhältnissen lenkte. Politisch dadurch, daß sie als diese Art affirmativen Denkens Verhältnisse legitimiert hatte, hinter die sich das Denken nach einem verlorenen Krieg nicht mehr stellen konnte und wollte, wenn es seine Glaubwürdigkeit nicht einbüßen sollte. Adorno selbst beginnt seine „Meditationen zur Metaphysik“ in der „Negativen Dialektik“ mit dem Problem, daß

„nach Auschwitz (das Gefühl) gegen jegliche Behauptung von Positivität des Daseins als Salbadern, Unrecht an den Opfern sich sträubt ...“ -

und formuliert damit die Schwierigkeit des Metaphysikers:

„Gelähmt ist die Fähigkeit zur Metaphysik, weil, was geschah, dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung zerschlug.“ 1)

Wenn Adorno also von einer Kritik der Metaphysik spricht und in einer „Notiz“ zur Neuausgabe seiner Habilitationsschrift über Kierkegaard 1962 schreibt: „metaphysische Intentionen würde er (der Autor selbst; d. V.) nicht mehr derart affirmativ bekunden“ 2), so ist dies nur in einem Sinne zu verstehen. Die Metaphysik selbst hätte um ihrer Zukunft willen eine Selbstkritik notwendig gemacht; Adorno will ihr in der offengehaltenen Frage nach dem von der Immanenz völlig abgetrennten, also per definitionem jenseitigen, nicht seienden Sinn eine Form geben, in der sie sich nicht mit der Legitimation von wirklichen Verhältnissen die Glaubwürdigkeit und das Interesse verscherzt. Ivo Frenzel hat mit seiner Rezension der 'Negativen Dialektik' also zweifellos das Hauptanliegen Adornos getroffen, wenn er unter der Frage: „Ist Philosophie noch möglich?“ das Buch als einen Neuanfang, als Wiedergewinnung der Möglichkeit zur Philosophie bespricht: Durch es sei „der Philosophie eine Möglichkeit ihrer Selbstbehauptung geschenkt, ein Teil ihrer Würde zurückgegeben worden.“ 3)

Der Preis allerdings für die Fortführung der Metaphysik über und gegen ihren tautologischen Abschluß besteht in der Reduktion ihrer ehemaligen Themen auf die reine Methodologie ihrer selbst. Soweit die bestimmten metaphysischen Themen Tod, Gott, Unsterblichkeit, Erlösung und Freiheit noch vorkommen, werden nicht mehr ihre wirklichen oder ausgedachten Bestimmungen diskutiert, sondern einzig die Problematik ihrer Existenz: Der Tod ist das Letzte und darf es doch nicht sein; Gott ist nicht, und doch strebt alles zu ihm; der Nihilist folgt dem Glauben an Gott strenger als der Gläubige 4) usf. Die besonderen Themen der Metaphysik sind also Belege für das abstrakte, nicht positiv, sondern negativ tautologische Urteil, daß Immanenz Transzendenz ausschließt und Transzendenz nicht dingfest gemacht werden dürfe; daß aber andererseits, gerade weil Immanenz Transzendenz ausschließt, an dieser als einem Nicht-Seienden festzuhalten sei. Auch Ideale, Utopien und Kritik 5) werden so als Belege des Metaphysischen und nur als das diskutiert. Das Offenhalten der Suche nach den Notwendigkeiten, zu denen man frei 'Ja' sagen kann, die

unbefriedigte Frage nach dem Sinn erlaubt als Urteil über die Gegenstände des Bewußtseins nurmehr das immergleiche negativ ontologische Urteil. „Sie (die metaphysische Erfahrung; d. V.) hält sich negativ in jenem Ist das den alles? das am ehesten im vergeblichen Warten sich aktualisiert.“ 6) Die zu diesem Urteil zurückgebildete Metaphysik ist methodisch auch darin, daß sie sich das einzige Problem und einzige Interesse ist. Die 'Negative Dialektik' Adornos beweist nicht mehr, als daß Metaphysik, wenn man sie negativ betreibt, möglich ist, und die Lehre besteht einzig darin, daß man sie auch betreiben solle.

Die erkenntnistheoretischen und methodischen Überlegungen, die in den Kapiteln 1 und 2 dieser Arbeit untersucht wurden, sind die Ausführungen dieses Beweises. Die Themen und Argumente der 'Negativen Dialektik' wie „kritisches Denken“, die „Kluft zwischen Subjekt und Objekt“, „Widerspruch“ und die „nicht stillgestellte Dialektik“ erklären sich schließlich aus diesem Bedürfnis nach Metaphysik, aus der Problematisierung ihrer Möglichkeit. Nicht eine immanente Kritik von Kant oder Hegel führte zu diesen Interpretationen, sondern der Wille zur Metaphysik. Der Versuch, sie wiederzubeleben, hat methodische Grundsätze entwickelt, denen eine Wissenschaft, die sich diesem Ziel verschreibt, zu folgen hätte. Diese auf die Schwerpunkte der Tradition, auf die Adorno sich bezieht, abhebende Arbeit wäre demnach als eine Darstellung des „Forschungsprozesses“ anzusehen; eine Systematik der Adornoschen Philosophie hätte mit dem Schluß der Arbeit, mit dem Begriff der kritischen Philosophie zu beginnen. Die Beweisabsicht dieser Arbeit widerspricht daher auch allen Interpretationen, die empfehlen, man solle Adorno nicht von der 'Negativen Dialektik', sondern von den gesellschaftsanalytischen Schriften her lesen; 7) so als ob die Kritik des „Spätkapitalismus“ unvoreingenommen zu Einsichten führte, die dann für weitere Untersuchungen in der theoretischen Philosophie als Methode niedergelegt worden wären. Die einfachsten Charakteristika, die Adorno dieser Gesellschaft beilegt, könnten davon überzeugen, daß hier nicht die Kritik des Kapitalismus eine Metaphysik nötig machte, sondern umgekehrt negative Metaphysik die Gesellschaft kritisiert. So heißt an einer Stelle der Kapitalismus eine „vergesellschaftete Gesellschaft“, und was Adorno mit diesem Pleonasmus meint, folgt gleich darauf: „das ausweglos dichte Gewebe der Immanenz.“ 8)

Wird eine Theorie, wie hier die Adornos, kritisch besprochen, so pflegt die Frage der Ideologiekritik: cui bono? gestellt zu werden. Ihre Stellung getrennt von dem Denken, das untersucht wurde, aber ist schon der Fehler dieser Frage. 9) Der negativ metaphysische Gedanke leistet nichts mehr zur Erklärung einer Sache, sondern, indem er eben nur das unbefriedigte Bedürfnis ausspricht, nur noch etwas für das Bewußtsein. Diesem ist Objektivität mit Immanenz eins geworden, und damit Subjektivität mit Transzendenz. Die Subjektivität genießt die Unendlichkeit von sich, indem sie das Endliche als ihr nicht genügend von sich unterscheidet und verwirft. 10) 'Theoretische Subjektivität' wäre der zusammenfassende Begriff für dieses philosophische Bewußtsein, von dem Adorno selbst sagt, daß es das Glück des Denkenden sei:

„Das Glück, das im Auge des Denkenden aufgeht, ist das Glück der Menschheit. Die universale Unterdrückungstendenz geht gegen den Gedanken als solchen. Glück ist er, noch wo er das Unglück bestimmt: indem er es ausspricht. Damit allein reicht Glück ins universale Unglück hinein.“ 11)

Erst als dieses Glück, als Rückzugspunkt der Subjektivität hat nach Adorno dieses Denken eine Aufgabe, es repräsentiert die Freiheit der Menschheit in der philosophischen des Denkers; und da Subjektivität gleich Transzendenz und die gesamte Welt der Objektivität gleich Immanenz gesetzt sind, erscheint dem Denker das praktische Tun der Menschen als dem eigentlichen Ziel der Unterdrückung verhaftet - und seine Philosophie als der eigentliche Widerstand gegen die Welt als Ganze: „Wer denkt, setzt Widerstand.“ 12)

Politische Praxis ist für die kritische Theorie kein Thema. Sie ist ein Tun des Denkens, das sich in ein besonderes Verhältnis zur Welt setzt, etwas anderes will sie nicht. Kritiken an Adorno, er habe resigniert 13), sich die Möglichkeit der Praxis verbaut 14), oder ähnliche gehen ins Leere, weil sie die Vorstellung pflegen, die kritische Theorie habe das je gewollt und wolle oder könne nun nicht mehr. Praxis ist sie gerade darin, daß sie das Jenseits bloß subjektiv beabsichtigter Zwecke in die Wirklichkeit umsetzt, ebenso unmetaphysisch wie die positive Metaphysik: „Während Praxis verspricht, die Menschen aus ihrem Verschlossenheit in sich hinauszuführen, ist sie eh und je verschlossen. 15) Nur in einer Hinsicht machte Adorno eine Konzession an die Forderung nach praktischer Einlösung der Negation; Adorno weiß um Hegels Spott über die „Schöne Seele“, die sich in der negativen Unbestimmtheit hält und sich an der Unangemessenheit der Endlichkeit an sie gütlich tut, er spielt auch bisweilen darauf an. 16) Wie es nun um der Transzendenz willen die in der Unendlichkeit liegende Versöhnung von Diesseits und Jenseits braucht, weil Transzendenz sonst die bloße leere Einbildung wäre, so braucht es auch die Versicherung des Willens zu einer in der Unendlichkeit liegenden Praxis der Theorie, um der Dignität des Negativen dieser Theorie willen.

„Das Alles ist eitel ... ist zu abstrakt, um über die Immanenz hinauszugeleiten. ... Wer das Seiende unterschiedslos und ohne Perspektive aufs Mögliche der Nichtigkeit zieht, leistet dem stumpfen Betrieb Beihilfe. ... Die Kapuzinerpredigt von der Eitelkeit der Immanenz liquidiert insgeheim auch die Transzendenz, die einzig von Erfahrungen in der Immanenz gespeist wird.“ 17)

Adorno bekennt sich also zur Praxis nur um seiner Theorie willen und hat an keiner Stelle daran gedacht, Theorie für eine verändernde Praxis zu betreiben. Nur eine der philosophischen Anstrengungen unkundige Rezeption kann zu einem so grundsätzlichen Mißverständnis gelangen.

Anmerkungen: Schluß

1) ND, S. 352.

2) Adorno, Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen, Notiz 1962, FfM. 1974, S. 293.

Adorno sieht seine Konzeption einer offengehaltenen, hoffenden und daher nur negativen Metaphysik durch den Faschismus um so eher gerechtfertigt, als er sie schon in der Vorkriegsschrift über Kierkegaard vertrat:

„Was seit 1933 geschah, dürfte am letzten eine Philosophie unberührt lassen, die sich stets der Gleichsetzung von Metaphysik mit einer Lehre vom geschichtslos Unveränderlichen entgegengesetzt wußte.“

(ebd.)

3) Ivo Frenzel, a.a.O.

4) Siehe die 'Meditationen zur Metaphysik' in der 'Negativen Dialektik'.

5) Die These, daß Kritik eine Form von Transzendenz sei und einen Entwurf von Transzendtem voraussetze, greift die theologische Interpretation der kritischen Theorie auf und rechnet ihr die Anerkennung des Gottesgedankens als eine Konsequenz vor, vor der die kritische Theorie versage:

„Sofern Philosophie sich als Deutung und Kritik der Wirklichkeit versteht, muß sie notwendig eine Transzendenzbewegung vollziehen, die einer eigenen Legitimierung bedarf, die zu geben aber in der neuzeitlichen Philosophie zunehmend schwieriger wird.“

Hermann Josef Heinz, Negative Dialektik und Versöhnung bei Adorno, Studien zur Aporie der kritischen Theorie, Dissertation an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br., September 1975.

Im gleichen Sinn argumentieren Koch und Kodalle gegen Schreppenhäuser. Siehe: Traugott Koch, Klaus Michael Kodalle, Hermann Schreppenhäuser, Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Th. W. Adorno, Stuttgart 1973.

6) ND, S. 366.

7) So behauptet etwas Friedemann Grenz, er habe einen „Zugang gewählt, der dem Denkstil Adornos eher entspricht.“ Obwohl er einräumt, daß „unter systematischem Aspekt sich die negative Geschichtsphilosophie Adornos als negative Dialektik (darstellt)“, meint er Adorno gerechter zu werden mit der Maxime: „Auszugehen ist also von Sätzen, welche die bestehende Gesellschaft beschreiben.“

Friedemann Grenz, Adornos Philosophie in Grundbegriffen, FfM. 1974, S. 17.

Ilse Müller-Strömsdorf er meint ebenfalls, daß die Philosophie Adornos aus der Verallgemeinerung von Einsichten in die Gesellschaft gebildet sei, nicht umgekehrt:

„Gesetze, die aus der Einsicht in gesellschaftliches Sein gewonnen sind, werden für Denken schlechthin vorbildlich. ... Daraus resultiert, daß Soziologie zum Denkmodell wird.“

a.a.O., S. 103.

Frank Böckelmann schreibt sein Buch: Über Marx und Adorno, Schwierigkeiten der spätmarxistischen Theorie, FfM. 1972, ausschließlich unter diesem Gesichtspunkt; heute könne die Gesellschaft nicht mehr mit der praktischen Perspektive beurteilt werden wie zu Marx' Zeiten, also müsse die aporetische Philosophie Adornos entstehen.

8) ND, S. 360.

9) Diese von der Theorie selbst getrennte Suche nach ihrem praktischen Standpunkt bezieht diese auf eine praktische Parteinahme, die der Beurteiler selbst gerne sehen würde; da er bei dieser Bemühung zuverlässig zu einem negativen Resultat kommt, liest er die Verhinderung seiner praktisch-politischen Absichten als Zweck in die Theorie hinein, die zu dieser Frage sich überhaupt nicht geäußert hatte. Schulbeispiele dieses Verfahrens liefern die Adorno-Kritiker der marxistisch-leninistischen Philosophie. Da sieht Jopke die Anpassung als letzte Orientierung von Adornos Philosophie des Nonkonformismus, Peter Reichel weiß von einer „Integration der Philosophie Adornos in die imperialistische Philosophie“, deren „immanentes Prinzip“ im „Antikommunismus“ bestehen soll, und Igor Narski, der sich um etwas Differenzierung bemüht, bestimmt erst einmal, was bei Adorno nicht steht:

„Die Empörung Adornos gegen die imperialistische Wirklichkeit war aufrichtig, ... aber sein Leiden führte nicht zu revolutionären Entschlüssen.“ -

um aus diesem Fehler zu gewinnen, was Adorno eigentlich tat:

unter der Maske des Kritikers bemüht sich Adorno, die bürgerliche Gesellschaft, in all ihren Antagonismen zu konservieren.“

Walter Jopke, Dialektik der Anpassung, Zur Kritik der philosophischen Position von Th. W. Adorno, Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin 1965.

Peter Reichel, Verabsolutierte Negation, Zu Adornos Theorie von den Triebkräften der gesellschaftlichen Entwicklung, in: M. Buhr (Hrsg.), Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie Nr. 21, FfM. 1972, S. 98.

Igor S. Narski, Die Anmaßung der negativen Philosophie Theodor W. Adornos, in: Buhr (Hrsg.), Reihe: Zur Kritik der Bürgerlichen Ideologie Nr. 65, FfM. 1975, S. 50 und 48.

10) Damit wird gerade - ebenfalls der Logik des 'unglücklichen Bewußtseins' entsprechend - das Leiden an der Wirklichkeit die Wirklichkeit und Daseinsweise der Unendlichkeit zur Subjektivität.

„Was zuerst die entgegengesetzte Beziehung des Bewußtseins betrifft, worin ihm seine Realität unmittelbar das Nichtige ist, so wird also sein wirkliches Tun zu einem Tun von nichts, sein Genuß Gefühl seines Unglücks.“

Hegel, Phänomenologie, a.a.O., S. 168.

Scharf formuliert Willms diese Einsicht in die Freiheit und Selbstgewißheit der Subjektivität, die sich im Negativen hält:

„Der Rückzug der Dialektik auf das Moment der protestierenden Tugend, die sich als aus Notwendigkeit erwachsen ausweist.“

Bernard Willms, a.a.O., S. 86.

Ohne den Klang der Kritik formuliert Holl die gleiche Einsicht:

„Das kritische Bewußtsein weiß also wiederum von nichts Positivem außer sich, stößt sich an sich selbst ab, indem es seine Einsicht, auch Objekt des Systems zu sein, begrifflich formuliert. Es ist frei, insofern es alle verwirklichte Unfreiheit mikrologisch sich gegenüberstellt und einzig in dieser Genauigkeit der Analyse das 'Glück des Geistes', die Autonomie erreicht, die das Bewußtsein so auf die Antizipation der Überwindung des Systems erhebt, daß es in nichts verstrickt bleibt...“

Günter Holl, a.a.O., S. 92.

11) Adorno, Resignation, in: Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.), Th. W. Adorno zum Gedächtnis, Eine Sammlung, FfM. 1971, S. 13.

12) Adorno, Theorie und Praxis, in: Stichworte, Kritische Modelle 2, FfM. 1969, S. 174.

13) Siehe die Adorno-Kritiken von Ritsert/Rohlshagen, Claussen, Clemens und Krahl in der Einleitung dieser Arbeit.

14) Auch Kritiker, die nicht mit der Kritischen Theorie gegen Adorno zu argumentieren versuchen und die Theorie selber mit der Kritik meinen, drücken das Desinteresse dieser Philosophie an politischer Praxis noch als ein Scheitern aus:

„Es wäre ein Irrtum anzunehmen, die Theorie sei tauglich, nur ihre Autoren hätten versagt. Es liegen in der negativen Dialektik selbst Aporien, deren Konsequenzen zum Scheitern angesichts der politischen Praxis führen müssen.“

Hans Heinz Holz, Mephistophelische Philosophie, in: Schoeller, Die neue Linke nach Adorno, München 1969, S. 192.

Ebenso Bergmann/Fertl, Zur Apathie des neuesten Kritizismus, in: Schoeller, a.a.O., S. 42:

„Daher findet die Negation des Ganzen keinen praktischen Standort mehr in dessen Immanenz.“

15) Adorno, Theorie und Praxis, a.a.O., S. 169.

16) Der Selbstgenuß des „intellektuellen Gewissens“, das sich eine „Distanz vom Betrieb“ leistet und sich deshalb „für besser hält als die anderen und seine Kritik der Gesellschaft mißbraucht als Ideologie für sein privates Interesse“ (MM, S. 22 f.), war Adorno als Versuchung bekannt; daß er sie als solche wußte, hob ihn seines Erachtens bereits über den Mißbrauch hinaus:

„Die Instinkte, die über den falschen Zustand hinausdrängen, stauen sich tendenziell auf den Narzißmus zurück, der im falschen Zustand sich befriedigt. Das ist das Scharnier im Mechanismus des Bösen: Schwäche, die sich womöglich als Stärke verkennt. Am Ende wäre der intelligible Charakter der gelähmte vernünftige Wille. ... Versagung, die sich als Selbstzweck stilisiert. Gleichwohl ist nichts Besseres unter den Menschen als jener Charakter.“

ND, S. 291.

17) ND, S. 388.

LITERATURVERZEICHNIS

Eine Bibliographie der Schriften Adornos liegt von Klaus Schultz vor. In:

Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.), Theodor W. Adorno zum Gedächtnis, Frankfurt/Main 1971, S. 177 - 239.

Ergänzt wurde diese Bibliographie von Friedemann Grenz. In:

ders., Adornos Philosophie in Grundbegriffen, Frankfurt/Main 1974.

Eine sehr umfassende Bibliographie der Sekundärliteratur zu Adorno hat Carlo Pettazzi vorgelegt. In:

Theodor W. Adorno, Sonderband von 'Text und Kritik', Heinz Ludwig Arnold (Hrsg.), München 1977, S. 176 - 191. (Allerdings sind nicht alle Titel sorgfältig nachgewiesen, besonders diejenigen, die aus der „Ausgewählten Bibliographie der Schriften über Th. W. Adorno“ in: Über Th. W. Adorno, Mit Beiträgen von Oppens u.a., Frankfurt/Main 1968, übernommen wurden.

a) Zitierte Werke Adornos in der Reihenfolge ihrer Erstveröffentlichungen (Jahreszahl der Erstveröffentlichung in Klammern):

Theodor W. Adorno -

- Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen (Habilitationsschrift an der Goethe-Universität Frankfurt/Main 1931, (veröffentlicht 1933), Frankfurt/Main 1974.

- und Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung (1947), Frankfurt/Main 1969.

- Minima Moralia, (1951) Frankfurt/Main 1973.

- Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien (1956), Frankfurt/Main 1972.

- Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie, vom Wintersemester 1957/58 an der Universität Frankfurt, Tonbandmitschrift, Junius-Drucke Frankfurt/Main.

- Philosophische Terminologie, Band 1 und II, Vorlesungen aus den Jahren 1962 und 1963, herausgegeben von Rudolf zur Lippe, Frankfurt/Main 1973 und 1974.

- Eingriffe. Neun kritische Modelle (1963), Frankfurt/Main 1968.

- Drei Studien zu Hegel, Frankfurt/Main 1963.

- Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie (1964), 3. Aufl. Frankfurt/Main 1967.

- Gesellschaft. Stichwort in: Evangelisches Staatslexikon, hrsg. von Hermann Kunst u.a., Stuttgart-Berlin 1966.

- Negative Dialektik (1966), Frankfurt 1970.
- u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (1969), Neuwied und Berlin 1971.
- Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt/Main 1969.
- Resignation (1969), in Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.), Th. W. Adorno zum Gedächtnis, Frankfurt/Main 1971.
- Ästhetische Theorie (1970), hrsg. von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main 1973.

b) Sekundärliteratur zu Adorno und zur Kritischen Theorie

- Albert, Hans, der Mythos der totalen Vernunft, in: Th. W. Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, 3. Aufl. Neuwied und Berlin 1971.
- Kleines verwundertes Nachwort zu einer großen Einleitung, in: Der Positivismusstreit ..., a.a.O.
- Beier, Christel, Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos, Frankfurt/Main 1977.
- Bergmann und Fertl, Zur Apathie des neuesten Kritizismus, in: W.F. Schoeller, Die neue Linke nach Adorno, München 1969.
- Beyer, Wilhelm Raimund, Die Sünder der Frankfurter Schule, Ein Beitrag zur Kritik der „Kritischen Theorie“. Aus der Reihe 'Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie', hrsg. von Manfred Buhr, Frankfurt/Main 1971.
- Böckelmann, Über Marx und Adorno. Schwierigkeiten der spätmarxistischen Theorie, Frankfurt/Main 1972.
- Birzele, Karl-Heinrich, Mythos und Aufklärung. Adornos Philosophie, gelesen als Mythos - Versuch einer kritischen Rekonstruktion, Dissertation am Philosophischen Fachbereich III der Julius-Maximilians-Universität Würzburg 1977.
- Bubner, Rüdiger, Was ist kritische Theorie, in: Theorie-Diskussion: Hermeneutik und Ideologiekritik, Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel u.a., Frankfurt 1971, S. 160-209.
- 'Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt', in: ebd., 5. 210 - 243.
- Claussen, Detlev, Zum emanzipativen Gehalt der materialistischen Dialektik in Horkheimers Konzeption der Kritischen Theorie, in: Neue Kritik Heft 55/56, 10. Jahrg. 1970, S. 45 - 66.

- Düver, Lothar, Theodor W. Adorno, Der Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie in seinem Werk, Bonn 1978 (Dissertation an der Universität Münster)
- Frenzel, Ivo, Ist Philosophie noch möglich? Rezension der 'Negativen Dialektik' in der Süddeutschen Zeitung vom 2./3. September 1967.
- Grenz, Friedemann, Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme, Frankfurt 1974.
- Guzzoni, Ute, Hagels „Unwahrheit“. Zu Adornos Hegel-Kritik, in: Hegel-Jahrbuch der Hegel-Gesellschaft, hrsg. von Wilhelm R. Beyer, Köln 1976, S. 242 - 247.
- Härtling, Thomas, Ideologiekritik und Existenzphilosophie. Philosophische Stellungnahme zu Th. W. Adornos „Jargon der Eigentlichkeit“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 21, Heft 2, 1967, S. 282 - 302.
- Henrich, Dieter, Diagnose der Gegenwart - Th. W. Adorno: „Negative Dialektik“. Rezension in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 10. Oktober 1967.
- Heinz, Hermann Joseph, Negative Dialektik und Versöhnung bei Th. W. Adorno. Studien Zur Aporie der Kritischen Theorie, Dissertation an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br., September 1975.
- Hochkeppel, Willy, Die Antworten der Philosophie heute, München 1967.
- Mythos Philosophie, Hamburg 1976.
 - Dialektik als Mystik, in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hrsg.), Hegel und die Folgen, Freiburg i.Br. 1970.
- Höfener, Heiner, Funke, Wahn und Feuerwerk. Wie verrückt ist die kritische Theorie? in: Der Monat, Heft 1, 31. Jahrg. 1979, S. 111-116.
- Holl, Günter, Subjekt und Rationalität, Eine Studie zu A. N. Whitehead und Th. W. Adorno, Dissertation am Philosophischen Fachbereich der Universität Frankfurt/Main 1975.
- Holtkamp, Rolf, Wissenschaftstheorie zwischen gesellschaftlicher Totalität und positiver Einzelwissenschaft. Theoretische und theoriegeschichtliche Voraussetzungen von Adornos Kritik des Szientismus, Lollar 1977.
- Holz, Hans-Heinz, Mephistophelische Philosophie, in: Wilfried F. Schoeller (Hrsg.), Die neue Linke nach Adorno, München 1969.
- Jay, Martin, Dialektische Phantasie, Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923 - 1950, Frankfurt/Main 1976.
- Jopke, Walter, Dialektik der Anpassung. Zur Kritik der philosophischen Position von Th. W. Adorno, Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin 1965.

- Kaltenbrunner, Gerd-Klaus, Der Denker Herbert Marcuse, Teil 1: Revolutionärer Eros, in: Merkur, 21. Jahrgang 1967, Heft 236, S. 1078 - 1090.
- Dialektisches Feuer, Rezension der „Negativen Dialektik“ in: Tribüne, 6. Jahrg. 1967, Heft 22, S. 2393 - 2397.
- Kappner, Hans-Hartmut, Adornos Reflexion über den Zerfall des bürgerlichen Individuums, in: Th. W. Adorno, Sonderheft von 'Text und Kritik', hrsg. von H.L. Arnold, München 1977, S. 44 - 63.
- Koch, Traugott, Kodalle, Klaus-Michael und Schweppenhäuser, Hermann, Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor W. Adorno, Stuttgart 1973.
- Köhler, Hans-Joachim, Th. W. Adornos Konzeption einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Dissertation im Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin 1974.
- Krahl, Hans-Jürgen, Kritische Theorie und Praxis, in: ders., Konstitution und Klassenkampf, Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution. Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966 - 1970, Frankfurt/Main 1971.
- Zur Wesenslogik der Marx'schen Warenanalyse, in: Neue Kritik, Heft 55/56, Frankfurt/Main 1970.
- Krüger, Horst, Th. W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, Rezension in: Neue deutsche Hefte Nr. 106, Juli/August 1965.
- Künzli, Arnold, Linker Irrationalismus. Zur kritischen Theorie der Frankfurter Schule, in: ders., Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno, Freiburg i.Br. 1971.
- Marramao, Giacomo, Zum Verhältnis von Politischer Ökonomie und Kritischer Theorie, in: Ästhetik und Kommunikation, 4. Jahrg. 1973, Heft 11, Reinbek bei Hamburg, S. 79-93.
- Massing, Otwin, Adorno und die Folgen, Über das 'hermetische Prinzip' der Kritischen Theorie, Neuwied und Berlin 1970.
- Mirbach, Thomas, Kritik der Herrschaft, Zum Verhältnis von Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Methodenreflexion in der Gesellschaftstheorie Adornos, Frankfurt/New York 1979.
- Müller-Strömsdörfer, Ilse, Die 'helfende Kraft bestimmter Negation'. Zum Werke Th. W. Adornos, in: Philosophische Rundschau, 8. Jahrg. 1961, Heft 2/3, S. 81 - 105.
- Narski, Igor S., Die Anmaßung der negativen Philosophie Theodor W. Adornos, (Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie Nr. 65), Frankfurt 1975.

- Pettazzi Carlo, Ricerche sulla formazione del pensiero filosofico di Adorno, Dissertation an der Università Statale di Milano 1973.
- Studien zu Leben und Werk Adornos bis 1938, in: 'Text und Kritik' Sonderband: Theodor W. Adorno, hrsg. von H.L. Arnold, München 1977, S. 22 - 43.
- Plessner, Helmuth, Adornos Negative Dialektik, Ihr Thema mit Variationen, in: Kant-Studien 61. Jahrg., Heft 4, S. 507 - 519.
- Rehfus, Wulff, Theodor W. Adorno, Die Rekonstruktion der Wahrheit aus der Ästhetik, Dissertation an der Universität Köln 1976.
- Reichel, Peter, Verabsolutierte Negation. Zu Adornos Theorie von den Triebkräften der gesellschaftlichen Entwicklung (Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, hrsg. von M. Buhr, Nr. 21), Frankfurt/Main 1972.
- Riedel, Manfred, Der Denker Herbert Marcuse (mit Kaltenbrunner), Teil 2: Die Philosophie der Weigerung, in: Merkur, 21. Jahrg. 1967, Heft 236, S. 1078 - 1090.
- Ritsert, Jürgen und Rolshausen, Claus, Der Konservatismus der Kritischen Theorie, Frankfurt/Main 1971.
- Rohrmoser, Günter, Das Elend der kritischen Theorie, Freiburg i.Br. 1970.
- Scheible, Hartmut, Von der bestimmten zur abstrakten Negation. Max Horkheimer und die Antinomien der Kritischen Theorie, in: Neue Rundschau, 87. Jahrg. 1976, 1. Heft, Frankfurt/Main, S. 86 - 111.
- Schmidt, Alfred, Adorno - ein Philosoph des realen Humanismus, in: Schweppenhäuser (Hrsg.), Adorno zum Gedächtnis, Frankfurt/Main 1971.
- Schmucker, Joseph E., Adorno - Logik des Zerfalls, Stuttgart-Bad Cannstatt (problemata 67) 1977.
- Schweppenhäuser, Hermann, Verleumdete Aufklärung. Zur ontologischen Adornokritik (Replik auf Thomas Härting), in: Über Th. W. Adorno, Mit Beiträgen von Oppens u.a., Frankfurt/Main 1968.
- Sonnemann, Ulrich, Jenseits von Ruhe und Unordnung. Zur Negativen Dialektik Adornos, in: Über Th. W. Adorno, Frankfurt/Main 1968.
- Theunissen, Michael, Gesellschaft und Geschichte, Zur Kritik der Kritischen Theorie, Berlin 1969.
- Tichy, Matthias, Theodor W. Adorno, Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in seiner Philosophie, Bonn 1977, (Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg).
- Tomberg, Friedrich, Utopie und Negation, Zum ontologischen Hintergrund der Kunsttheorie Adornos, in: Das Argument, Heft 26, 5. Jahrg., Juli 1963.

Willms, Bernard, Theorie, Kritik und Dialektik, in: Über Th. W. Adorno, Frankfurt/Main 1968.

c) Weitere Literatur

Allemann, Beda, Martin Heidegger und die Politik, In: Pöggeler (Hrsg.), Heidegger, 2. Aufl. Köln/Berlin 1970, S. 246 - 260.

Albert, Hans, Konstruktion und Kritik, Hamburg 1972.

Becker, Werner, Die Achillesferse des Marxismus: Der Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital, Hamburg 1974.

Bubner, Rüdiger, Logik und Kapital, in: ders., Dialektik und Wissenschaft, Frankfurt/Main 1973.

Chomsky, Noam, Aspekte der Syntaxtheorie, Frankfurt/Main 1969.

Cornelius, Hans, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Erlangen 1926.

Engels, Friedrich, siehe Marx.

Fédier, Francois, Trois attaques contre Heidegger, in: Critique Nr. 234, Paris, November 1966.

Fulda, Hans Friedrich, Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik, in: Rolf-Peter Hostmann (Hrsg.), Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Frankfurt 1978.

Habermas, Jürgen, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied und Berlin 1969.

- Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/Main 1968.

- Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt/Main 1970.

- Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Habermas/Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?', Theorie-Diskussion, Frankfurt/Main 1971.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes, Edition Hoffmeister, 6. Aufl. Hamburg 1952.

- Wissenschaft und Logik, Erster und zweiter Teil, Edition Lasson, Hamburg 1967.

- Alle weiteren Werke Hegels werden zitiert nach der bei Suhrkamp erschienenen Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden, die von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michael besorgt wurde, Frankfurt 1969 ff; zitiert als 'WW'.

Heidegger, Martin, Sein und Zeit, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 2, Frankfurt/Main 1976.

- Die Grundprobleme der Phänomenologie, Marburger Vorlesungen Sommersemester 1927, in: ders., Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 24.
- Was ist Metaphysik? Antrittsvorlesung an der Universität Freiburg i. Br. am 24. Juli 1923, Bonn 1931.
- Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Er. am 27.5.1933, in: Freiburger Universitätsreden, Heft 11, Breslau 1933.

Held, Karl, Kommunikationsforschung - Wissenschaft oder Ideologie? Materialien zur Kritik einer neuen Wissenschaft, München 1973.

Horkheimer, Max, Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft, Dissertation an der Universität Frankfurt/Main 1923.

- Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, Habilitationsschrift an der Universität Frankfurt 1925.
- Materialismus und Metaphysik, in: ders., Kritische Theorie der Gesellschaft, hrsg. von Alfred Schmidt, Bd. 1, 1968.
- Traditionelle und kritische Theorie, ebd., Bd. 2.
- Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung, öffentliche Antrittsvorlesung bei der Übernahme des Lehrstuhls für Sozialphilosophie und der Leitung des Instituts für Sozialforschung am 24. Januar 1924, in: Frankfurter Universitätsreden 1931, Bd. XXXVII.
- Kritik und instrumentelle Vernunft, in: ders., Kritische Theorie der Gesellschaft, Bd. 3, zusammengestellt und gedrukt vom 'Marxismus-Kollektiv' Frankfurt 1968.
- Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/Main 1967.

Ilting, Karl-Heinz, Die 'Rechtsphilosophie' von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie, in: ders. (Hrsg.), G.W.F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 - 1831, Stuttgart 1973.

Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart 1966.

Klaus, Georg und Buhr, Manfred (Hrsg.), Philosophisches Wörterbuch, Leipzig 1975/11.

Krahl, Hans-Jürgen, Zur Wesenslogik der Marx'schen Warenanalyse, in: Neue Kritik, Heft 55/56, Frankfurt 1970.

Lenin, W. I., Materialismus und Empirio-kritizismus, Lenin Werke, Bd. 14, 6. Aufl. Berlin (Ost) 1973.

Lorenz, Kuno, Elemente der Sprachkritik, Eine Alternative zum Dogmatismus und

- Skeptizismus in der analytischen Philosophie, Frankfurt 1970.
- Lorenzen, Paul und Schwemmer, Oswald, Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie, Mannheim 1973.
- Lübbe, Hermann, Philosophie als Aufklärung, in: Manfred Riedel (Hrsg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1972, S. 243 - 268.
- Luhmann, Niklas, Zweckbegriff und Systemrationalität, Frankfurt/Main 1 973.
- Marx, Karl, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Moskau 1939.
- Alle übrigen Werke von Marx und Engels werden nach den Marx-Engels-Werken bei Dietz, Berlin, zitiert, unter dem Kürzel MEW.
- Mittelstraß, Die Möglichkeit von Wissenschaft, Frankfurt/ Main 1974.
- Parsons, Talcott, Die Motivierung des wirtschaftlichen Handelns, in: ders., Soziologische Theorie, Neuwied/ Berlin 1964.
- Popper, Karl, Was ist Dialektik? in: Ernst Topitsch (Hrsg.), Logik der Sozialwissenschaften, Köln 1972.
- Objektive Erkenntnis, Ein evolutionärer Entwurf (Aus den Englischen von H. Vetter), Hamburg 1973.
- Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2, 4. Aufl. München 1975
- Post, Werner und Schmidt, Alfred, Was ist Materialismus, München 1975.
- Reichelt, Helmut, Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx, Frankfurt/Wien 1970.
- Ruben, Peter, Von der 'Wissenschaft der Logik' und dem Verhältnis der Dialektik zur Logik, in: Horstmann, Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Frankfurt/Main 1978.
- Sartre, Jean-Paul, Materialismus und Revolution, in: ders., Drei Essays, Frankfurt/Berlin/Wien 1979.
- Schmidt, Alfred, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt 1971.
- (Hrsg.), Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt 1969.
- Schopenhauer, Arthur, Aphorismen zur Lebensweisheit, mit einer Einführung von F. Hansmann, Stuttgart 1947.
- Schulz, Walter, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heidegger, in: Pöggeler (Hrsg.), Heidegger, Köln/Berlin 1970

- Sonnemann, Ulrich, Negative Anthropologie, Reinbek bei Hamburg 1969.
- Spinner, Helmut, Pluralismus als Erkenntnismodell, Frankfurt/Main 1974.
- Theunissen, Michael, Sein und Schein, Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt/Main 1978.
- Tomberg, Friedrich, Bürgerliche Wissenschaft, Begriff, Geschichte, Kritik, Frankfurt/Main 1973.
- Tugendhat, Ernst, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt 1979.
- Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico philosophicus, Frankfurt/Main 1968.
- Wall, A., Allgemeine Volkswirtschaftslehre, Berlin/Frankfurt/Main 1969.
- Zelený, Jindřich, Die Wissenschaftslogik und 'Das Kapital', Frankfurt/Wien 1969.