

Negativität und Versöhnung

Die negative Dialektik Th. W. Adornos und das Dilemma einer
Theorie der Gegenwart¹

Von Traugott KOCH und Klaus-M. KODALLE (Regensburg)

Das Desiderat einer Theorie konkreter Orientierung stellt sich heute in einer Allgemeinheit und Nachdrücklichkeit, denen im philosophischen Begriff nichts entspricht als die ebenso allgemeine und nachhaltige Einsicht in die Schwierigkeit seiner vernünftigen Erfüllung. In einer Philosophie wie der Hegels konnte sich das Bewußtsein noch seiner selbst und der Wahrheit in der antagonistischen Wirklichkeit vergewissern, weil es Wahrheit als vollbrachte Versöhnung voraussetzen mußte. In dem fast empörten Abweis dieser Hegelschen Affirmation als subjektfremd manifestiert sich jedoch ein Selbstbewußtsein, das im Prozeß autonomer Selbstbehauptung zugleich seinen fortschreitenden Selbstverlust erfährt: Die Kategorien des Schicksals und der Übermacht der Natur kehren dominierend wieder. Seit der Marxismus – der letzte systematische Versuch, die Geschichte als notwendig-sinnvoll zu begreifen – seine Vermittlung mit der Gegenwart verlor und bestenfalls zu deren utopisch provozierendem Gegenbild wurde, repräsentiert Nietzsche, nicht Hegel und nicht Marx, die zeitgenössische Stellung des Subjekts. Notorisch ist heute das äußerste Mißtrauen gegen das, was einmal „Geist“ genannt wurde. Das kontingente Ich argwöhnt in jeder Affirmation falsche verklärende Positivität; in seinem Leiden an der eigenen desolaten Situation erfährt es die skandalöse Negativität des Bösen in Geschichte und Gegenwart um so potenziertes, je mehr sich ihm eine begründete Rechtfertigung und Bürgschaft des Heils und der gelingenden Freiheit verschließt. Das belegt jede vernünftige Bemühung, die Wahrheit auch unserer Epoche zu denken und zu vermitteln, mit dem Odium bloßer Repristinatio. Ein philosophisches Denken, das dennoch nicht gewillt ist, vor der gestellten Aufgabe zu resignieren, hat sich „ungeschützt“ dieser Erfahrungssituation zu stellen.

Adornos „Negative Dialektik“ macht das Dilemma deutlich, in welches das Denken unter diesen Voraussetzungen zu geraten droht. Daß Adorno nicht davor zurückschreckt, die Prämissen und Konsequenzen seiner Theorie bis in Aporien hinein zu verfolgen und die Reflexion nicht abzubrechen, wo es politisch opportun wäre, verleiht seiner negativen Dialektik ihre eminente Bedeutung für jeden Versuch einer geschichtsphilosophischen Theorie der Gegenwart².

Geschichte – Selbsterhaltung – Reflexion

Begriff und Kategorien negativer Dialektik werden in ihrer Explikation einzig adäquat verstanden vor dem Horizont Adornoscher Erfahrung und Bestimmung der Geschichte. (Aus diesem Grunde können Adornos erkenntnistheoretische Erörterungen hier weitgehend außer Betracht bleiben.) Bei diesem Unternehmen bedient sich Adorno Hegels als Negativfolie. Den Hegelschen Begriff des Weltgeistes nimmt Adorno positiv auf zur Kennzeichnung der negativen Totalität, die die Gegenwart ist. „Den Weltgeist als Ganzes erfahren . . . heißt, seine Negativität erfahren“ (298); mit dem Begriff des Weltgeistes beschreibt Adorno den negativen Gesamt-sinn der sinnlosen Geschichte (348). Dieser, von Hegel in seiner Substanz als wahr und vernünftig begriffen, erscheint Adorno als Perversion von Geist, dessen formale Bestimmung lautet: „Geist, das Bewußtsein von Individuen, . . . das Überindividuelle, das in ihnen sich synthetisiert und wodurch allein sie denken“ (305). „Der Weltgeist ist, aber ist keiner, ist nicht Geist, sondern eben das Negative, welches Hegel von ihm abwälzte auf diejenigen, die ihm parieren müssen . . .“ (296). Gegen Hegel lautet darum die Anklage auf „Deifizierung dessen, was ist . . .“ (296). In dem „Weltgeist“ genannten Allgemeinen kulminiert und perpetuiert sich die permanente Irrationalität der Geschichte, die Vergewaltigung des sich nur autonom wählenden Individuellen, der Antagonismus von verselbständigtem Allgemeinem und Besonderem. Der Weltgeist ist „das verzerrte Bewußtsein von der realen Vormacht des Ganzen“ (297).

Hegels Begriff des Weltgeistes behält also als Reflex des schlechten Bestehenden seine Ver-

wendbarkeit. „Im Namen Weltgeist ... betet ... die Gesellschaft sich selber, ihren Zwang als Allmacht an“ (308). Diese „Allmacht“, „Vormacht“ des Allgemeinen, Totalen, Ganzen, „der total vergesellschafteten Gesellschaft“ (307), erschlägt das „Besondere“, „Partikulare“, den Menschen als einzelnes Subjekt, das in seinem Glauben, Geschichte sei ein Feld menschlicher Freiheit, brutal eines Schlechteren belehrt wird. Dem gesunden Menschenverstand bleibe verborgen, daß sich hinter dem Anschein einer alles durchwaltenden Rationalität die in Wahrheit alles Seiende sich subsumierende Irrationalität einer den Subjekten vorgeordneten, verkehrten Objektivität verbirgt, die sich als negative Allgemeinheit rücksichtslos gegenüber jedem Besonderen formiert. Abgesondert von den „Einzelspontaneitäten“, deren Summe sie doch ist (297, 307), entwickelt sie ihre Eigendynamik, der – in der Konkretion der gesellschaftlichen Institutionen – der einzelne wehrlos ausgeliefert ist. Diese von Herrschaft gestiftete Objektivität (306 ff.) ist nach Adorno nicht hervorgebracht von den Individuen, sondern von deren bloßem Funktionszusammenhang (297, 348), der darum auch nicht als geschichtliches „Gesamtsubjekt“ konstruiert werden dürfe (297). Das Subjekt, als von dieser Objektivität repressiv präformiertes, ist dazu verurteilt, unabsehbar weiter die schlechte Objektivität zu reproduzieren, am wirksamsten gerade dort, wo es sich subjektiv am freiesten dünkt. Wo das Ich sich der so verfaßten zwanghaften Objektivität bewußt wird, bestätigt es als untergehendes oder kapitulierendes die Negativität des Weltlaufs. In der Verselbständigung der geschichtlichen Objektivität von den im Grunde um sich selbst gebrachten Subjekten wurzelt jener der Weltgeschichte zugrunde liegende Antagonismus, der in seiner unübersehbaren geschichtlichen Potenzierung und Totalisierung jegliches Veränderungspotential vernichtet, welches in Rudimentärformen trotz allem in der Geschichte auftaucht. Die Kritik der falschen, schlechten Objektivität der Geschichte redet nicht einem Primat des Subjekts das Wort, sondern einem *wahrhaften* Objektiven (341), welches nicht den Subjekten aufoktroziert wird, von dem her sie sich jedoch zu konstituieren vermögen. Dieser „emphatische Begriff“ einer wahren Objektivität und objektiven Wahrheit (der später noch ausdrücklich thematisiert werden wird) scheint sich jedoch dem kategorialen Gefüge negativer Dialektik zu entziehen, die sich zur Kritik, nicht zum Entwurf affirmativer Modelle verpflichtet weiß.

Vehement wendet sich Adorno gegen eine Hypostasierung des der Geschichte zugrunde liegenden Antagonismus zu einem *notwendigen*. Nirgends deutlicher als in diesem Kontext manifestiert sich Adornos entschiedene, immer wieder greifbare Abwendung von Marx. Dieser hatte doch darzutun gesucht, daß der Antagonismus *in* Gesellschaft und Geschichte diese dem „Reich der Freiheit“ gerade zutriebe. Die von Adorno attackierte geschichtliche Notwendigkeit des vortreibenden Antagonismus büßt ihren Charakter, Movens der Geschichte zum Besseren hin zu sein, für Marx auch dort nicht ein, wo er eine abstrakte, ungeschichtliche Verabsolutierung relativer Gestalten dieses Antagonismus der Kritik unterwirft. Adorno denunziert solche Theorie, die nur den Primat der Ökonomie – von negativer Dialektik ebenfalls verworfen (313) – in den Notwendigkeitszusammenhang neu einführt, als gekettet an die Hegelsche „Vergottung der Geschichte“. Während die Marxsche Dialektik sich vollzieht als Dialektik gesellschaftlich immanenter Antagonismen, faßt Adorno den Antagonismus radikaler: Das Subjekt steht der Objektivität des Ganzen von Gesellschaft und Geschichte gegenüber. In einer neuen Form der Vermittlung von Subjekt und Objekt wären Antagonismus und Geschichte, wie wir sie kennen, restlos überwunden. Zu denken aber, dieser Zustand könne aus dem jetzigen hervorgetrieben werden, würde bedeuten, ein Moment von Kontinuität mit dem Grauen des Status quo anzunehmen, was für Adorno einem Sakrileg gleichkäme; in einem solchen Gedanken wäre Versöhnung bereits korrumpiert. Das so als unaufhebbar gedachte Ineinander von Emanzipation aus Natur und Herrschaft erzwingt Adornos Absage an jede Gestalt einer aus Geschichte begründeten und in Geschichte einzulösenden Hoffnung auf Befreiung – eine Absage, die sich, genau betrachtet, also nicht gegen Hegel, sondern gegen Marx richtet.

Adorno schreckt nicht davor zurück, das Bewußtsein in einer Weise zu bestimmen, die jede Veränderungsmöglichkeit ausschließt: Reflex der objektiven, totalen Negativität der Geschichte im Subjekt (335) ist der totale Bann des Bewußtseins – differenzierter Erfahrung zugänglich einzig als „das absolute Leiden“ (312). Adorno erklärt die Erfahrung des Leidens sogar zum „Maß“ der Erkenntnis; die von ihm nicht unterschlagene Unfähigkeit des sogenannten regressiven Bewußtseins, auf dieser Grundlage Wesentliches und Unwesentliches zu sondern (170),

bringt jedoch dieses Maß um seinen *theoretischen* Wert. In einer Fülle von fast gleichlautenden Formulierungen artikuliert Adorno die hermetische Abgeschlossenheit und die ausnahmslos jeden und alles, selbst noch den Widerstand und den Protest, pervertierende und verstümmelnde Gewalt des Bannes, in dessen Schilderung Adorno den „lebendigen Menschen“ nachsagen kann, sie seien zu einem „Stück Ideologie“ geworden (262). Die Welt erscheint als „bis ins Innerste“ falsch (39), Denken als solches in *seinem Wesen* ideologisch (149) und Theorie scheint ihr Geschäft auf die wiederholende Bestätigung solchen Status quo beschränken zu müssen (39).

Zur Erhellung seines geschichtstheoretischen Ansatzes stellt Adorno Überlegungen an zur *Genesis* von Antagonismus, Gesellschaft, Bann, Geschichte, man könnte auch sagen: zum Übergang aus einer Subjekt-Objekt-Einheit zur Verselbständigung der Objektivität, die sich damit repressiv gegen die Subjektivität richtet. Trotz der Gefahr solcher Spekulation, platt historisich-faktisch aufgenommen zu werden, hält Adorno sie für alles andere als müßig. Angesichts der „permanente(n) Katastrophe“, die die Geschichte ist (312, 330), legt sich ihm die Vermutung einer zufälligen irrationalen Katastrophe in den Anfängen nahe (315). Die nachträglich konstatierte Notwendigkeit der Gesamttenenz gründet im „Zufälligen“, „Kontingenten“, in „archaischen Willkürakten von Machtergreifung“ (313). Das schlecht Spekulative solcher Andeutungen verliert sich, wenn man beachtet, weshalb Adorno auf diese von ihm selbst als „Spekulation“ bezeichnete These verfällt. Die so restlos geschlossene nichtaufbrechbare Notwendigkeit des Geschichtszusammenhanges, welche schlechthin die Gegenwart zu dem macht, was sie ist, soll durch die Kontingenz des Anfangs der Geschichte als vermeidbar, eben nicht-notwendig, denkbar sein. Freilich zeigt sich jenes kontingente Faktum, in dem die Geschichte beginnt, selbst als das irrationale Faktum, das die vergewaltigende Notwendigkeit der Geschichte heraufführt. Die Abstraktheit dieser These über den irrationalen Ursprung der Geschichte löst sich auf, wenn man Adornos nähere Begründungsversuche des Geschichtsprozesses heranzieht, die um den für jede Gegenwartsanalyse fundamentalen Begriff der *Selbsterhaltung* und seinen Bezug zur Vernunft kreisen. Denn „nur durch das Prinzip der individuellen Selbsterhaltung hindurch, mit all ihrer Engstirnigkeit, funktioniert das Ganze“ (304–305). Hier erst, in den Angaben zur Selbstkonstitution geschichtlicher Subjektivität, entfaltet Adorno die philosophischen Grundlagen seiner Geschichts- und Gesellschaftskritik, welche ohne dieses Fundament wehrlos dem Vorwurf ausgesetzt bleiben muß, nichts als Behauptung, und die auch noch überzeichnet, zu sein.

Ausgehend von einer Bestätigung der „Selbsterhaltung“ geradezu als „Naturgesetz“ bringt Adorno deren Verhältnis zum Bewußtsein mit wünschenswerter Präzision auf den Begriff: „Das spinozistische *sese conservare*, die Selbsterhaltung, ist wahrhaft Naturgesetz alles Lebendigen. Es hat die Tautologie von Identität zum Inhalt: sein soll, was ohnehin schon ist, der Wille wendet sich zurück auf den Wollenden, als bloßes Mittel seiner selbst wird er zum Zweck. Diese Wendung ist schon die zum falschen Bewußtsein; hätte der Löwe eines, so wäre seine Wut auf die Antilope, die er fressen will, Ideologie“ (340). Die Erhebung der natürlichen Selbsterhaltung als Gegebenheit des Willens ins Bewußtsein kraft des Aktes der Reflexion wird hier als Anfang der Geschichte und ipso facto als der Ursprung des Falschen, Verhängnisvollen der Geschichte deklariert. Reflexion selbst erscheint als das Negative. Nicht eine in und an sich zunächst akzeptable Gestalt des Bewußtseins verkehrt sich – infolge eines ‚Sündenfalls‘ – zur falschen, sondern: die Rückwendung des Willens auf den Wollenden, das ist immer schon die Wendung zum Bewußtsein – und *in eins damit* zum *falschen* Bewußtsein. Logisches Denken steht nicht in Gefahr, ideologisch pervertiert zu werden, es ist ‚a priori‘ ideologisch (149 f., 230, 54 f.). Was nur als Mittel berechtigt wäre, wird hier als Gewolltes zum Zweck. Reflexion erweist sich als nicht mehr denn purer Reflex (Spiegel) des ohnehin von Natur gegebenen *sese conservare*; darin liegt ihre Schuld in Abhebung von der Schuldlosigkeit des natürlichen „bloßen Soseins“. Als purer Reflex aber verdoppelt und verschärft Reflexion nur die mythische Gewalt des Natürlichen auf der Ebene des Bewußtseins, dessen Kategorien – selbst die fortschrittlichsten – Adorno begreift als Produkte des Waltens der Natur (339). Dieser Grund/Abgrund kennzeichnet Adornos nominalistischen Begriff des Begriffs: Er unterwirft sich das von Natur Seiende, indem er sich diesem unterwirft, und induziert so, was im Prinzip der antagonistischen Gesellschaft verankert ist. Der politisch gewaltsamen Ordnung ist das klassifikatorische System „nachgeahmt“ (303): Prinzip des Denkens überhaupt, Prinzip der antagonistischen Gesellschaft, Ichprinzip – Namen für „dasselbe“ Prinzip (54) der Herrschaft.

Diese rigoristische Konzeption erlaubt keine Ausflüchte; die Möglichkeit zum Beispiel, eine Differenz zwischen instrumentaler und emanzipatorischer Vernunft zu bestimmen, ist ausgeschlossen. Auch der Einwand, jene erste Reflexion, ebenso wie die Reflexion auf diese Reflexion, seien eben noch ‚undialektisch‘, verfährt nicht, verweist nur auf den Sachverhalt, nicht aber auf eine andere geschichtliche Möglichkeit: zu eng ist für Adorno der Begriff der Dialektik – selbst derjenige negativer – mit dem der Geschichte liiert, verfilzt. Das demonstrieren jene Überlegungen zum Problem des Anfangs von Denken und Geschichte nur zu deutlich. Adornos Hoffnung, das von ihm so scharf gezeichnete Unwesen vermöchte sich selbst zu zerstören, der Bann zu „explodieren“, die totale Vergesellschaftung könnte „objektiv ihr Widerspiel“ ‚ausbrüten‘, bleibt intersubjektiv unnachvollziehbar (337). Das Grauen, in der Konsequenz negativer Dialektik teleologisch zu Ende gedacht, eröffnet zwar die Perspektive einer vollends katastrophischen Vernichtung der Subjektivität. Wie daraus jedoch die mögliche Erwartung von Befreiung erwachsen kann, bleibt im Dunkel. Soll der Gedanke der Befreiung vom Bann, mit dem Denken und Bewußtsein geschlagen sind, nicht überhaupt völlig aufgegeben werden, müßte er bei diesem Stand der Dinge blind seine Zuflucht nehmen zu einem ‚Jenseits‘ (von allem was ist), in Analogie zu jener vorchristlichen Religiosität, die ihre Hoffnung auf das apokalyptische Ende, das Eingreifen eines schlechthin ‚Anderen‘ setzte. Diese Konsequenz meint Adorno mediatisieren zu können, indem er auf einen Faktor im Bestehenden verweist, dem er erlösende, heilende Kraft zutraut: die Natur.

Theorie – Praxis – Problem

Dem Naturzwang, welchem das identifizierende, naturbeherrschende Denken bis in seine einzelnen Kategorien verfallen bleibt, wird ein Umschlag ins Gegenteil seiner selbst zugemutet. Wie weit Adorno sich mit dieser – noch näher zu analysierenden – Antwort von seiner Theorie der Gegenwart entfernt, belegt ein Blick auf seine Ausführungen zum Theorie-Praxis-Verhältnis, in dem der Faktor „Natur“ eine nicht unerhebliche Rolle spielt.

Wenn qualitativ verändernde Praxis verstellt ist (239 f.), wird Kontemplation wieder hoffähig; freilich hat sie sich von jeglicher Form des Eskapismus abzugrenzen, verstellt also ist die Flucht in den Elfenbeinturm „reiner“ Kontemplation. Die wieder zu Ehren gelangte Theorie wahrt ihren Praxisbezug, indem sie betroffen bleibt von der erfahrenen Negativität des Wirklichen: Nur vom kritischen Widerstand gegen diese bezieht sie ihre Legitimation. Streicht sie diese Perzeption und Integration geschichtlicher Negativität durch, unterliegt sie mit Notwendigkeit der Instrumentalisierung durch das herrschende technologische Bewußtsein, von dem sich ‚wahre‘ Theorie, die sich durch kein cui bono gängeln läßt (241), doch gerade distanzieren will. Weder säuberliche Trennung von Theorie und Praxis noch Reduktion des einen auf den Primat des anderen propagiert Adorno, auch wenn er in der „Atempause“, da handelnd-verändernde Praxis verstellt ist, der Theorie die Priorität zuzubilligen scheint.

Adorno neigt dazu, diese eindeutige Konsequenz mit einer am Idealismus kritisierten Technik zu verschleiern: Er spricht der Theorie selbst das Prädikat „praktisch“ zu. Aus dem *Wissen* der Negativität erwachse eine neue Praxis (264). Werde der zur Wirklichkeit gewordene Schein als Schein erkannt, könne Theorie die „unmäßige Last der historischen Nezesität“ bewegen (315), auch wenn die gängige Praxis an der Perfektionierung des zur Wirklichkeit gewordenen Scheins arbeitet. Theorie steigt so auf zur „erste(n) Bedingung von Widerstand“: „bescheidener Anfang von Praxis“ (335).

Man lasse sich nichts vormachen: Für die These, Theorie selbst entwickle praktische Effektivität, bietet negative Dialektik nach dem bisher Analysierten keinerlei Deckung. Und Adorno selbst gibt das zu, denn er leugnet nicht, daß sich diese Theorie, essentiell auf verändernde Praxis bezogen in einer Situation, in der jedes auf Veränderung zielende Handeln den Antagonismus nur noch verstärkt (290), den Vorwurf gefallen lassen muß, selbst ‚krank‘ (240), „von . . . Bösem angesteckt“ zu sein (239), auch wenn sie dennoch als erstes Zeichen von Freiheit erscheint.

Theorie also, die sich etwas zugute hält auf die ‚Geste der großen Weigerung‘, muß mit der gleichen deutlichen Kritik rechnen wie jene ‚schwachsinnige Pseudoaktivität‘ (339) praktischen Veränderungsstrebens, die sich weigert, als einzige „Instanz für richtige Praxis und das Gute

selbst ... den fortgeschrittensten Stand der Theorie“ anzuerkennen (238). Und diese scheint doch zu suggerieren, auf Praxis im Sinne real-verändernden Handelns müsse vorerst verzichtet werden. – Dieser Schluß jedoch ist zu kurz. Während die Theorie innerhalb des Theorie-Praxis-Verhältnisses adäquat bestimmt sein dürfte, inhäriert jener ‚schwachsinnigen Pseudoaktivität‘ ein bisher unterschlagenes Element, aufgrund dessen Adorno auch dieser Aktivität noch ihr Recht bescheinigt: In ihr meldet sich *Spontaneität* (der somatische vor-ichliche Impuls, der leibhaftige Drang), die blind, theorielos gegen die Wirklichkeit anrennt, bewußtloser Ausdruck des Leidens an der total negativen Wirklichkeit. Diese Expression zu diskriminieren, wäre für Adorno moralisch frevelhaft; sie macht Ernst mit den einzig noch möglichen moralischen Imperativen „Es soll nicht gefoltet werden“, „es sollen keine Konzentrationslager sein, während all das ... fortwährt ...“ (279). Unmißverständlich bestätigt Adorno diesen Bezug zwischen moralischen Imperativen und Spontaneität: „Wahr sind die Sätze als Impuls ...“ (279). Sein Plädoyer für einen Freiheitsbegriff, der sich nicht mehr in Relation zum „Gesetz“ bestimmt, und seine mokanten Äußerungen zur bürgerlichen Angst vor der Anarchie (229, 246 u. a.) scheinen das noch zu unterstreichen.

Und doch ist das Verhältnis von Theorie und Praxis noch nicht zureichend gefaßt: Steht doch der Vorwurf der Theorielosigkeit, ja des Schwachsinnns noch immer im Raum. Die letzte, wenn auch kaum zufriedenstellende Antwort lautet: „Das Ungetrennte lebt einzig in den Extremen, in der spontanen Regung, die, ungeduldig mit dem Argument, nicht dulden will, daß das Grauen weitergeht, und in dem von keinem Anbefohlenen terrorisierten theoretischen Bewußtsein, das durchschaut, warum es [das Grauen] gleichwohl unabsehbar weitergeht. Dieser Widerspruch allein ist ... der Schauplatz von Moral heute“ (279–280). Nicht in jenen inhaltlichen moralischen Imperativen, für sich genommen, artikuliert sich bereits angemessen ein moralisch authentisches Bewußtsein; Aktivität ist „blind“, weil und wenn sie in falscher optimistischer Selbst- und Welteinschätzung handelt. Illusionär ist der Glaube, Aktion vermöchte wahrhaft etwas zu ändern. Zu retten ist „das Ungetrennte“ einzig, sofern es den Widerspruch unter dem Zwang des Bestehenden aushält: Moralisch gerechtfertigt ist darum die spontane Aktion erst, wenn sie sich der Einsicht in ihre zwangsläufige geschichtliche Vergeblichkeit, wie negative Dialektik sie vorführt, nicht verschließt. Im Erkennen des unsagbaren Grauens und im Wissen um dessen faktisches Fortbestehen aktiv aufbegehren, ohne das Bewußtsein der Ineffektivität dieser Revolte zu verdrängen – darin dürfte nach jenem Zitat die *moralische* Einheit von Theorie und Praxis als Praxis bestehen.

Eine fatalistischere Konsequenz ist kaum denkbar. Selbst dort – so verschärft Adorno diese Perspektive noch –, wo Freiheit in der Geschichte „einige Realität“ gewann (257), bleibt sie gekettet an den Bann, die Perpetuierung des Verhängnisses. „Sobald sie [die Freiheit] von sich Gebrauch macht, vermehrt sie die Unfreiheit ...“ (290). Innerhalb der unauflösbaren geschichtlichen Verfilzung von Freiheit und Unfreiheit nimmt die Bedrohung auch noch der Rudimentarformen von Freiheit permanent zu; die Möglichkeit zeichnet sich ab, daß, negativ-teleologisch gesehen, Freiheit „gänzlich und vielleicht spurlos ausgelöscht werden“ könnte (216).

Heil aus Natur – Person und Depersonalisierung

Dem Subjekt, immer schon unter dem Joch des Identitätsprinzips, eignet nicht die Fähigkeit zur Selbsterlösung: Praktische Anstrengungen perfektionieren nur den Bann. Die Flucht vor diesem jedoch im Sinne eines Rückfalls ins Diffuse der Natur wird ebenfalls entschieden abgelehnt. Sinnliches Glück, unlösbar liiert mit dem Begriff des Begriffs (364), ist *jenseits* von Reflexion und Geschichte identisch mit purer Regression: Am *abgespaltenen* sinnlichen Glück nicht zu partizipieren, betrachtet Adorno gerade als „ein Stück Freiheit“ (241). Aus dieser Perspektive eines möglichen *regressiven* Ausbruchs aus Geschichte (111), einer regressiven Mimesis (158), erblickt Adorno in Schizophrenie eine schreckliche zerstörerische Möglichkeit, die Signatur des Falschen (237). Als „regressiv“ wird „der finstere Entschluß zur Depersonalisierung“ (274), „das Grauen von Depersonalisierung“ (274), „die Dekomposition des Individuums“ (334), angeprangert und beklagt, die „vollendete Ichschwäche“ als *Gericht* über die Person interpretiert (271). – Adornos eher verzweifelter denn logischer Appell, das Subjekt müsse seine

schlechte Verfaßtheit „aus der eigenen Kraft, die der Identität sich verdankt“ (272), überwinden, wird später seine Korrektur erfahren. Insofern die Ursprungskategorie selbst als ideologisch verurteilt wird (156), ist jede Setzung eines absolut Ersten prohibiert, auch die von Natur: „Nicht minder trugvoll ist bereits die Frage nach Natur als absolut Erstem, gegenüber seinen Vermittlungen schlechthin Unmittelbarem. . . Der einmal gesetzte Unterschied von $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ und $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ läßt von der Reflexion sich verflüssigen, nicht aufheben“ (350, vgl. auch 175). „Zur Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem hülfe die Reflexion der Differenz, nicht deren Exstirpation“ (338). Bleibt diese Versicherung, keine Beschwörung der Natur jenseits von Geschichte und Reflexion sei intendiert, nicht rein verbal? Negative Dialektik jedenfalls verfügt über keinerlei Kategorien zur ausführlicheren Explikation jener Absicht. Es ist darum nur konsequent, daß nicht der depotenzierten Vernunft, sondern der Natur als vorwärtstreibender Kraft der Primat eingeräumt wird in der von Adorno her zu keiner Zeit aufgegebenen Intention, den *circulus vitiosus*, die permanente Reproduktion des totalen Bannes, zu sprengen, die Versöhnung von Natur und Geist, Vernunft und Trieb zu leisten. Spontaneität, Anstoß von außen (181 f.), leibhafter Impuls, Drang als Vorform von Geist, Auferstehung des Fleisches, Versöhnung als gestillter leibhafter Drang (200–205, 225 f.), Dignität des Körperlichen (192), Instinkte, die über den falschen Zustand hinausdrängen (291) – diese Formulierungen machen einhellig deutlich, welchem Faktor in der verbal festgehaltenen Korrelation von Natur und Reflexion bei jener Aufgabe der *revolutio* des Bestehenden der Part des vorwärtstreibenden Faktors zufällt. Fernab aller weiteren theoretischen Begründungsmöglichkeiten wird in der ausgewogenen Lage von Geschichte und Ratio der Natur die Rolle des heilenden Subjekts zugebraut. Hierzu stimmen alle jene Passagen negativer Dialektik, in denen Versöhnung als das allem Widerspruch gegenüber total Jenseitige apostrophiert wird.

Dieser Rekurs auf Natur liegt der negativen Dialektik insofern nahe, als sie Natur schlechthin als produzierendes Subjekt vorstellt (s. o.). Doch die nun im Verhältnis zum Gegebenen der Realität fast religiös zu nennende Transzendenz dieser Naturmacht evoziert den Vergleich mit der Hilfskonstruktion eines *deus ex machina*, also: mit schlechter Theologie.

Solange negative Dialektik präzise beim Wort genommen wird, solange ist auch diese Gedankenkonstellation bitter ernst zu nehmen. An ihr entscheidet sich das Schicksal der Subjektivität. Der Hoffnung auf eine urplötzlich ihre Konstanz und die Beherrschung durchs Realitätsprinzip abwerfende, heilsam und harmonisierend eingreifende Natur entspricht die Hoffnung, das geschundene Subjekt könnte durch *Preisgabe* seiner verstockten Ich-Identität, durch Preisgabe der selbsterhaltenden Vernunft zu dem Seinen kommen (382). Vor diesem Hintergrund verstummt dann die Warnung vor einer mit Sinn ausgestaffierten Natur und vor einer reflexionslosen Hingabe an deren diffuses chaotisches Sein. Die aus der gesellschaftlich-arbeitsteiligen Heteronomie und ihren Zwängen resultierende Dissoziation und Depersonalisierung des Subjekts wird aufgewertet zur „geschichtsphilosophischen Wahrheit über das Subjekt“ (275); in dieser Verfassung des Ich glaubt Adorno „das Bild eines möglichen Subjekts“ sehen zu dürfen. Vor diesem Hintergrund steigert sich Adornos Kritik an der geschichtlich ausgebildeten bürgerlichen Subjektivität ins Exzessive; Adorno selbst scheint der „urbürgerliche(n) Maxime“, „was fällt, soll man stoßen“ (294), zu verfallen. (Allerdings: daß er jenes Bild „verurteilt“ nennt, hindert die bruchlose Rezeption dieses Bildes als Antizipation des Wahren im Falschen!) Die Utopie einer Nichtidentität innerhalb einer ganz neu erfahrenen Wirklichkeit der Natur, in der das Subjekt „opferlos“ bei sich wäre, umschreibt Adorno als ein sympathetisches Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt; mimetisch gibt sich das Subjekt vorbehaltlos dem Objektiven hin, ohne dieses sich kraft des Identitäts-, das heißt: des Herrschaftsprinzips gleich zu machen: Das Fremde soll als Fremdes geliebt werden.

Mögen solche Überlegungen sich auch auf dem Boden negativer Dialektik bewegen – Adorno weiß, daß inhaltliche *Erfahrung* hinzutreten muß, sollen diese abstrakten Spekulationen zur konkreten Versöhnung beim skeptisch-gutwilligen Nachdenker nicht nur Kopfschütteln hervorrufen.

Als Formen solcher konkreter Antizipation versöhnten Daseins nennt Adorno die Kunst und bestimmte, unverhofft eintretende Landschaftserfahrungen (Adorno knüpft hier an Proust an), in denen sich Spuren zukünftigen Glücks manifestieren (364). Doch Adorno gesteht selbst den „ephemerem“ Charakter solcher leib-seelisch-geistiger Erfahrungen ein, in denen „das Innere

der Gegenstände“ zurückweicht, wenn auch ohne Enttäuschung zu bereiten. Adornos Begriffe des „Schwebenden“ und „Unausdrückbaren“ signalisieren das intersubjektiv nicht Nachvollziehbare solcher Andeutungen, ebenso wie der im Zusammenhang der Anmerkungen zur Kunst für Adornos Sprachbewußtsein äußerst lax, stereotyp wiederkehrende Begriff des „Innerverienens“. Indessen gibt Adorno zu erkennen, daß er auch um die Haltlosigkeit dieses Sukkurses weiß: Selbst jenes Natürliche, das *wirklich* in seltenen Augenblicken erfahrbar sein mag, kommt zum Durchbruch stets nur in den „beschädigten“ Individuen, gebrochen also durch Herrschaftsprinzip. Jedenfalls verfügt die negative Dialektik über keine Argumente, die dem Schluß entgegenstünden, daß die Macht der verdrängten, sich unkontrolliert artikulierenden Triebe, die „Spuren eines nicht ganz domestizierten Natürlichen“ (326), *identisch* sind mit den „Fetzen der unterjochten Natur“, die der Herrschaftsprozess „*unverdaut*“ ausspeit (338). *Darum* sind die bildhaften Antizipationen, in denen etwas vom Glück der Versöhnung zu erahnen sein sollte, korrumpiert durch den Zweifel an ihrer Authentizität: In der faktischen Welt sind „Nähe, Heimat, Sicherheit ihrerseits Figuren des Bannes“ (41); unter diesem „ähneln alle Bilder von Versöhnung, Frieden und Ruhe dem des Todes“ (372). Durch keinen krampfhaften Rettungsversuch läßt sich u. E. beschönigen, daß sich der Traum von einer alles Sein versöhnenden resurrexio der Natur theoretisch als haltlos erwiesen hat. – Daß weder die Beschwörung einer Rettung durch Natur noch die Konzeption einer apokalyptischen Katastrophe, die auch die Chance der Befreiung in sich bergen sollte, überzeugend begründet werden konnten, ist die Konsequenz eines Denkens, welches das Subjekt einzig in seiner Bezogenheit auf Natur bestimmt und unter der polemisch-emanzipatorischen Voraussetzung, dieses so beschaffene Subjekt mache seine Geschichte selbst, einen Ausweg aus den durch nichts zu verharmlosenden Kalamitäten unserer Gegenwart sucht. Allein, mit der Konstatierung der fundamentalen Aporetik ist die Beschäftigung mit der negativen Dialektik nicht an ihr Ende gelangt; vielmehr gilt es, der nun erst recht dringlichen Frage nach der Überwindung des Bannes als Frage nach Anknüpfungspunkten im Konkreten nachzugehen. Für die Untersuchung stellt sich also die Aufgabe, die negative Dialektik selbst noch einmal zur Vernunft zu bringen.

Kann man davon ausgehen – und wir meinen das in der Tat –, daß die bisherige Interpretation nur kritisch den expliziten Direktiven und Prioritäten negativer Dialektik nachging, für die sich eine Fülle weiterer Belege bei Adorno dingfest machen ließe, kommt es nun darauf an, möglichst minuziös vereinzelten Hinweisen im Text, sozusagen ‚versprengten Spuren‘ nachzuforschen.

Adornos Theologiebegriff

Die Absicht, solche Spuren in der negativen Dialektik zu verfolgen, muß sich – das sei vorweg eingestanden – als religionsphilosophische einbekennen. Das ist nicht unproblematisch bei einem Denker, dem es vermutlich peinlich gewesen wäre, so ausdrücklich in die Nähe derartiger Überlegungen gerückt zu werden, obwohl er doch die metaphysischen Aussagen negativer Dialektik verstanden wissen will als Aufbewahrung der Theologie in der Kritik an ihr (387). Adornos eigener Begriff von Theologie in der negativen Dialektik lohnt in der Tat kaum, ernsthaft erwogen zu werden. Wahrhaft erstaunlich ist die Arroganz vernichtender Anmerkungen zur „Theologie seit Salomo“, die sich doch auf einen äußerst dürftigen Begriff von Theologie stützen: Nicht mehr weiß Adorno vom in theologischer Reflexion thematisierten Gottesgedanken zu sagen, als daß er die „Hypostasis eines unkörperlichen und gleichwohl individualisierten Geistes“ (391) darstelle. Im Ausgang von solch dürftiger religionskritischer Definition erweckt es kein Erstaunen mehr, daß Adorno die Theologie als ernsthaften Gesprächspartner über das Thema Negativität-Versöhnung nicht respektiert. Theologie kommt entweder nur fratzenhaft ins Spiel, so etwa, wenn ihr jener Zynismus unterschoben wird, der eine Wahrheit als Wahrheit behauptet, weil sie gut für die Menschen ist (363 f.), oder aber in ignoranter Verkürzung, so etwa, wenn sie im Blick auf die Geschichte mit plattester Theodizee identifiziert wird. Selbstverständlich macht allein schon das christologische Dogma Theologie verdächtig, Transzendenz dingfest gemacht und damit bereits verraten zu haben (390). Negative Dialektik will an der in ihrem Kontext kohärenten Grundannahme festhalten, Versöhnung habe noch

nicht stattgefunden. Jedoch: Adornos polemische Seitenhiebe gelten weniger einer Theologie der Gegenwart, die das Erbe etwa der kantischen Aufklärung bewahrte, sondern einer Theologie der Ladenhüter, die Jungfrauengeburt, Auferstehung, Wunder u. ä. in ihrem vorstellungsmäßigen Sinn verkündet und mit kindischen Überlegungen zur Konsequenz von Raketenreisen für die Christologie (389) in fatale Nähe zur Science fiction gerät. An welche heutige Form der Theologie Adorno dachte, erfährt der Leser natürlich nicht.

Man fragt sich doch: Wenn der Gedanke des Todes so viel und so wenig des Denkens spottet wie die Idee der Unsterblichkeit – warum dann Adornos Schadenfreude über die „Schmach, die mit Grund der Theologie widerfuhr“ (363)? Keine Scheu befällt Adorno, wenn er sich dümmliche Gemeinplätze wie den der „verinnerlichte(n) Protestantenwut auf die Hure Vernunft“ (374) zu eigen macht, obwohl doch Luther, den man in diesem Zusammenhang bekanntlich zu nennen pflegt, der geschichtlich ausgebildeten Vernunft größeres Recht widerfahren ließ als negative Dialektik, wie die Analyse zum Reflexionsbegriff verdeutlicht hat.

Ist eine Nähe zur Theologie nicht zu befürchten und erheischt es die Immanenz des Gedankenganges als opportun, wird umgekehrt sogar das, was Religionskritik der Religion stets als Eskapismus vorrechnete, zu deren eigentlichem positiven Kern umgemünzt: „Der alte Verdacht, in den Religionen wucherten Magie und Aberglaube fort, hat zur Kehrseite, daß den positiven Religionen *der Kern, die Hoffnung aufs Jenseits*, kaum je so wichtig war, wie ihr Begriff es forderte“ (388). Lautet hier noch der Vorwurf auf ‚Vernachlässigung der letzten Dinge‘, so klagt Adorno bereits im nächsten Absatz, ‚die großen Theologen seit Salomo‘ hätten dem stumpfen Betrieb Beihilfe geleistet, indem sie mit ihrem „Alles ist eitel“ über die Immanenz nur hinwegglitten und so insgeheim auch die Transzendenz liquidierten, die doch von den Erfahrungen der Immanenz gespeist werde (388).

Ganz sicher „innerviert“ Adorno etwas von der „Antinomie theologischen Bewußtseins heute“, wenn er den Fortschritt der Entstofflichung registriert (man assoziiere: Bultmann), bis zum puren Verweis eines Symbols auf das andere (man assoziiere: Tillich), während der Kern der Religion dadurch gerade entleert werde (390); weil Transzendenz so zum Verborgenen werde, bescheinigt Adorno der „anti-historischen Theologie“ „ihren historischen Index“ (392), ja ihre Wahrheit (vgl. 395). Sieht man von Urteilen ab, die so allgemein-pauschal sind, daß schon *dadurch* ihre Falschheit auf der Hand liegt, und prüft man die verstreuten Einzelbemerkungen zur Theologie näher, so drängt sich der Schluß auf, Adorno habe sich die Theologie zu einer ‚selbstaufgepflanzten Vogelscheuche‘ gemacht (so formuliert Adorno in anderem Zusammenhang [370]), die dann natürlich nur allzu leicht als „Gesinnungspaß fürs Einverständnis“ (389) zu disqualifizieren ist – das Kapriziöse „trotz mancher tapferen protestantischen Gegenwehr“ zählt dabei auch nur zur Gruppe der Gemeinplätze, die Adorno sich besser versagt hätte. Seine Attacken gegen die Theologen, die in Freudegeheil ausbrechen und das Tedeum anstimmen, weil auch noch der Gottesleugner den Namen Gottes verwenden muß, scheinen bezwecken zu sollen, daß Sätzen wie „Wer an Gott glaubt, kann deshalb an ihn nicht glauben“ (392), nicht weiter nachgegangen wird.

Die wenigen (öfter wiederkehrenden) expliziten positiven Aufnahmen theologischer Relikte bleiben peripher. Das sogenannte „Bilderverbot“ (wie Adorno selbst sagt: „säkularisiert“) steht nur noch ein für den selbst auferlegten Verzicht, die ohnehin nicht vorstellbare Utopie auszumalen. Praktisch ebenso folgenlos ist die Reminiszenz „Theologie redete einmal vom mystischen Namen“ (291), die Adorno raunend-beschwörend der „die Stigmata des Seienden“ tragenden geschichtlich-aktuellen Sprache entgegenhält. Die Auskunft, was darunter zu denken sei, bleibt Adorno schuldig. Darauf Gedanken zu verschwenden ist allerdings auch müßig: Selbst wenn einst „das nicht länger verkehrte Wesen“ in einer heute unbekanntenen Sprache präsent gewesen wäre, sind nach Adornos eigener Versicherung heute jene „Namen“ den Sprachen durch Säkularisierung unwiderruflich entzogen (116); Versuche der Wiederbelebung müssen in Formen deutschtümelnder Kabbalistik (116) u. ä. enden. Für den Begriff negativer Dialektik kann das doch nur heißen: Auch diese Reprise einer Benjaminschen Spekulation zum ‚jüdischen Theologumenon des Namens‘ ist bei Adorno nichts anderes als eine geistreiche Spielerei.

Im Anschluß an das, was Adorno die theologische Antinomie nannte, findet sich ein einziger, wahrhaft kritikbedürftiger – aber im Blick auf das Gesamt negativer Dialektik bedenkenswerter theologischer ‚Lösungsvorschlag‘: „mit ihr [der Antinomie] fände noch am ehesten das

Tolstoische – anachronistische – Urchristentum sich ab, *Nachfolge Christi jetzt und hier ohne jede Besinnung, mit geschlossenen Augen*“ (390). Würde *Theologie* diesen Vorschlag zu einer Praxis ohne Besinnung unterbreiten, müßte sie damit rechnen (und wohl zu Recht!), als geistfeindlich angeprangert zu werden. Aber immerhin: diese Formulierung steht nicht quer zum generellen Duktus negativer Dialektik³. Ein Dasein, in dem mehr Liebe, weniger Kälte zwischen den Individuen herrschte, ließe sich jedenfalls eher unter einer jener Devisen gemäßen Praxis verwirklichen als im Gefolge des naturphilosophischen Pendants dazu: so zu leben, daß man von sich glauben kann, eine gutes Tier gewesen zu sein (292). Jener ‚anachronistische‘ Vorschlag scheint uns an Realitätsgerechtigkeit auch Adornos mystisch anmutenden Versuch, einer in die Mikrologie eingewanderten Transzendenz nachzuspüren, zu übertreffen.

Alles in allem genommen bleibt aber das Resultat: angesichts der expliziten Äußerungen Adornos zur Theologie hätte jeder an theologischen Fragen Interessierte allen Grund, sich achselzuckend von diesen Karikaturen abzuwenden. (Das ist auch dem nur zu empfehlen, der auf den Gedanken verfallen sollte, Adornos negative Dialektik zum positiven Fundament seiner theologischen Bemühungen zu wählen.) Doch rührt diese Unfähigkeit, Theologie ernsthaft als Gesprächspartner zu akzeptieren, nicht aus einem Affekt her, sondern ist systematisch bedingt. Von vornherein muß sie einer Theorie als letztlich sinnloses Geschäft erscheinen, die zur Explikation ihres Begriffes von Geschichte und Gegenwart auf ein zunächst gegen qualitativ andere Faktoren abgedichtetes dynamisches Verhältnis von Subjekt und Natur rekurriert, das unter den gegenwärtigen geschichtlichen Bedingungen unweigerlich in eminente theoretische Schwierigkeiten führen muß. Diese geschichtlichen Bedingungen und Erfahrungen aber, welche die negative Dialektik theoretisch zu bewältigen sucht, gehören auch ins Zentrum einer jeglichen religionsphilosophischen Bemühung, die nicht von vornherein ihres Ideologiedcharakters geständig sein will. Darum hat sich das Denken auch unabhängig vom ausdrücklichen Theologie- und Religionsverständnis auf die negative Dialektik einzulassen. Ebenso wie der unbedingt notwendigen Aufklärung der „kritischen Theorie“ über sich selbst dient ein solches Vorgehen der theologischen Selbstverständigung im Horizont der Bemühung um eine Theorie der Gegenwart. Soll dieses Sicheinlassen für den skeptischen Zuschauer, oder gar für den Anhänger kritischer Theorie überzeugend ausfallen, verbietet sich ein Vorgehen, das negative Dialektik nur mit einem affirmativ gesetzten eigenen Entwurf konfrontiert. Immanent ist so vorzugehen, daß in den Widersprüchlichkeiten und Brüchen nicht einfach das Scheitern des theoretischen Konzepts nachgewiesen wird, sondern eine in diesen sich meldende Wahrheit, die über den engeren Begriff negativer Dialektik hinausführt und doch eine weitgehende immanente Neuübersetzung aus dem Rückblick ermöglicht.

Ambivalente Vernunft – ambivalente Freiheit

Relativ einfach läßt sich dieses Unternehmen an, wenn man das Problem der Versöhnung, der Überwindung der Negativität, zunächst ausklammert, und nach Thesen Ausschau hält, die womöglich die Funktion von Reflexion – Selbsterhaltung – Geschichte in einem anderen Licht erscheinen lassen. Und sie sind in nicht geringer Zahl anzutreffen. Der Freiheits- und Subjektivitätsthematik widerfährt nämlich nicht selten eine realitätsgerechtere Interpretation. Adorno gesteht zu: Die „totalitäre und darum partikuläre Rationalität war geschichtlich diktiert vom Bedrohlichen der Natur“ (172). Der Nachsatz „Das ist ihre Schranke“ betont das Moment der Naturabhängigkeit dieser Gestalt von Ratio; andererseits wird in jenem Satz doch eben dieser ‚falschen‘, in ihrem Ursprung schon ‚kranken‘, antagonistischen Rationalität reflektierter Selbsterhaltung eine geschichtlich notwendige Funktion im Befreiungsprozeß von einer *bedrohlichen* Natur zugeschrieben. (Schwände dieses Bedrohliche, verlöre freilich *diese* Gestalt der Ratio ihre Berechtigung.) Mit größerer Aufmerksamkeit liest man nun jene Bemerkungen Adornos, in denen daraus die Konsequenzen gezogen und der geschichtlich ausgebildeten Vernunft ein eher ambivalenter Charakter zugebilligt wird. Der Begriff einer ‚vollen, wirklichen Vernunft‘ (310) wird in diesem Kontext brauchbar. Stellte sich ursprünglich die Vernunft nur als eine Form der Reduplikation des Naturzwanges dar, räumt Adorno an anderem Ort doch die qualitative Differenz zwischen tierischem und menschlichem Verhalten im Hinblick auf dieses

Zwangshafte ein (336) (wobei mit dieser Differenz nicht das wissende Bewußtsein gemeint ist). Der Reflexion wird hier die Fähigkeit zugesprochen, in den Dienst des Bannes getreten zu sein, *obwohl er doch vor ihr zunichte werden könnte*. Eine derart potente Vernunft wäre dann nicht mehr fixiert auf Selbsterhaltung als Prinzip, das heißt auf das, was Adorno das Vertiertsein von Vernunft nennt (339). In Adornos Rede von den „ehemals rationalen (!), doch überholten Verhaltensweisen“ (340) setzt sich diese differenzierte Betrachtungsweise fort; Vernunft der Selbsterhaltung scheint danach einmal ihr Recht besessen und es erst im Laufe der Entwicklung der Produktivkräfte verloren zu haben. Die Fetischisierung von Subsistenzmitteln zu Zwecken wäre dann erst für eine bestimmte Stufe der geschichtlichen Entwicklung konstatierbar. Das Verdikt, die geschichtlich ausgebildete Vernunft sei die total falsche, wäre in diesem Kontext also entscheidend abgeschwächt. Dann aber könnte sich – negativer Dialektik immanent – auch Adornos scharfe Kritik an der verstockten Egoität nur auf einen Zeitraum erstrecken, dem Sicherung und Stabilisierung der Individualität vorauszugehen hätte.

Im Zuge dieses Argumentationsstranges ändert sich folgerichtig auch der Stellenwert der Überlegungen zum Ineinander von Freiheit und Unfreiheit im Subjekt. Der Begriff der Selbstentfremdung wird der Kritik unterzogen: schlecht romantisch suggeriere er, der Mensch sei bereits einmal bei sich im Stande realer Freiheit gewesen, während doch geschichtlich „Identität des Selbst und Selbstentfremdung einander von Anbeginn begleiten“ (214). Wird solche ‚Vermischung‘ theoretisch ernst genommen, ist eine ausschließliche Bestimmung der „Identität“, in Begriffen der Negativität, wie wir es bisher konstatierten, illegitim. Adorno bestätigt diesen Argumentationsstrang dadurch, daß er sporadisch Identität auch als Bedingung von Freiheit begreift (214). Ohne Identität konstituierte sich das Selbst des Menschen nie, verbliebe es stets verhaftet dem Zwangshafte der Natur. Identität ermöglicht durch Herrschaft die Einheit der disparaten Kräfte der Natur im Individuum, ermöglicht in der Überwindung der puren Reflexe auch Freiheit. „Selbsterhaltung . . . bereitet . . . vor, was sie schließlich überschritte. . . . das Selbst der Selbsterhaltung; ihm öffnet sich Freiheit als seine gewordene Differenz von den Reflexen“ (214–215). Um unter *diesen* Bedingungen Freiheit überhaupt denken zu können, muß sie als ein Begriff *geschichtlichen Wesens* (215) gedacht werden! Eine nach allen Äußerungen zum Zufallscharakter der Geschichte – „sie hätte nicht zu sein brauchen“ (313) – sensationell anmutende Wendung gegen die ‚Verharmlosung‘ des „essentiellen geschichtlichen Prozess(es) zur bloßen Zutat“ (350) ist in diesem Kontext zu erinnern. Ein Begriff von Freiheit lasse sich überhaupt erst gewinnen aus der Erfahrung des geschichtlichen Antagonismus (217). So wie das negative Identifikationsprinzip am gesellschaftlichen Tausch des Marktes sein gesellschaftliches Modell hat (147), so könne als historischer Archetyp dieser Konstellation von Antagonismus und Freiheit der gelten, der „in Hierarchien obenauf ist“ (217). Also lautet die nun kaum mehr schockierende Folgerung: „Ohne die Einheit und den Zwang von Vernunft wäre nie ein der Freiheit Ähnliches auch nur gedacht worden, geschweige denn gewesen . . .“ (260). „Wahrheit jenseits des Identitätszwanges (wäre) nicht dessen schlechthin Anderes . . . , sondern durch ihn vermittelt“ (292, vgl. 148). Was Adorno als Verdinglichung, ja Entmenschlichung gezeichnet hat, soll danach „Bedingung von Humanität“ sein (190). Kehrseite also der Ambivalenz des Reflexionsverständnisses, dessen objektive Seite, ist die Ambivalenz von Naturbeherrschung: Auf der Basis des Zugleich von Emanzipation aus Natur und Verfallenheit an Natur erscheinen Freiheit und Herrschaft in einer Weise verflochten, die jeden Lösungsversuch aus der Immanenz der Geschichte selbst zum Scheitern verurteilt sein läßt.

Unter solch veränderten Bedingungen ist dann auch in der Idee der Versöhnung nicht länger das totale Andere gegenüber der Identität des Selbst zu denken, sondern die *Bewahrung* der erst noch zu bildenden zwanglosen Identität des Selbst: „Voraussetzung seiner Identität ist das Ende des Identitätszwanges“ (275). Der *abstrakten* Identität, die das Individuum in die Depersonalisierung der dissoziierten Rollen-Existenz drängt, ist gerade der zunehmende Identitätsverlust anzulasten (273). *Darum* ist „Identität nicht abstrakt zu negieren, sondern im Widerstand zu bewahren, wenn sie je in ihr Anderes übergehen soll“ (273). Aus logischen Gründen kann Adorno darum auf den Begriff einer positiv verstandenen „rationalen Identität“ (148) nicht verzichten, sonst negierte Denken sich selbst (150). Fast durchgehend erweckt Adorno den Eindruck, Identität sei der Quell wirklich *allen* Übels, während zum neuen Ansatz unserer Überlegung stringent die Konkretisierung paßt, traditionales Denken werde deshalb kritisiert,

weil es die Identität für sein *Ziel* halte, Identität solle also nicht verschwinden, sondern qualitativ verändert bewahrt werden: „im Vorwurf, die Sache sei dem Begriff nicht identisch, lebt auch dessen Sehnsucht, er möge es werden“ (150); Adorno erblickt darin die Anweisung zur Überwindung jeglichen Widerspruchs (151). – Die theoretischen Schwierigkeiten negativer Dialektik rühren nicht zuletzt daher, daß Adorno mit Thesen wie „Die Kraft des Bewußtseins reicht an seinen eigenen Trug heran“ (150), die zentralen Fragen nach der Möglichkeit von Versöhnung – selbst innerhalb des realistischen gesehenen Geschichts- und Freiheitsbegriffs – eher überspielt als einer Lösung zuführt.

Der hier aufgegriffene Trend in der Argumentation Adornos erstreckt sich auch auf den Begriff des *Gewissens*. Im Gewissen gelangt jenes Selbstbewußtsein zu konkreter Erscheinung und zu individueller Erfahrbarkeit. Logisch ins Gefüge ‚drastischer Thesen‘ negativer Dialektik paßt sich die Denunziation des Gewissens als „Schandmal der unfreien Gesellschaft“ (270) ein. In dem von uns hervorgehobenen Gedankengang gewinnt dagegen ein ambivalenteres Verständnis die Oberhand: In der Verinnerlichung gesellschaftlichen Zwanges reife auch ein Potential heran, das des Zwanges ledig wäre. „Kritik des Gewissens visiert die Rettung solchen Potentials . . .“ (269). Die Objektivität des Gewissens impliziere *ungeschieden* den „heteronome(n) Zwang und die Idee einer die divergierenden Einzelinteressen übersteigenden Solidarität“ (276). Folglich gilt es, die Instanz des autonomen Subjekts, wie Kant sie dachte und Hegel sie als „Selbstbewußtsein“ begriff (216), gerade zu bewahren (365); ihr Wille, nichts Uneinsichtiges sich aufzwingen zu lassen, wahrt der *begrifflichen* Reflexion auch im Übergang zum wahren Reich der Freiheit seine notwendige Funktion: Es ist der *Begriff* der bürgerlichen Freiheit und des autonomen Geistes, mit dessen Hilfe seine Grenzen zu erkennen sind (vgl. 45), denn generell gelte, daß nur durch den Begriff hindurch das nicht in ihm Aufgehende „aufzudenken“ sei (58). „Soll die Menschheit des Zwangs sich entledigen, . . . so muß sie zugleich die Identität mit ihrem Begriff erlangen“ (147). Gegen die verhängnisvolle Suggestion, dies sei zu erlangen über die totale Nichtidentität, die totale „Befreiung“ des Selbst von sich, dem letzten Mythos (275 und 185), ist Adornos ‚Rückfall‘, in Wirklichkeit aber: Fortschritt in Richtung auf einen viel komplexeren vernünftigen Begriff der Versöhnung ins Feld zu führen, der auch das selbsterhaltende Prinzip „zu dem Seinen kommen“ (291) läßt und doch keineswegs Adornos ständiges theoretisches Bemühen um das sinnliche Glück, um die Versöhnung von Geist und bisher verdrängter, nur beherrschter Sinnlichkeit vernachlässigt, der aber nicht in die so häufig in negativer Dialektik anzutreffenden fatalen Alternativen zurückfällt: „Das reine Vernunftprinzip der Persönlichkeit müßte konvergieren mit dem der Selbsterhaltung der Person, der Totalität seines ‚Interesses‘, die das Glück einbegriff“ (252)⁴.

Irreduktibilität des Geistes – das Intelligible

Die bisherigen Darlegungen zur neuen Einschätzung von Reflexion und Geschichte fordern als *Movens* einer auf Freiheit und Versöhnung gerichteten geschichtlichen Intentionalität eine Kraft, die nicht den extremen theoretischen Ungereimtheiten unterliegt, wie sie in der naturphilosophischen Antwort begegneten Philosophie stellte als Begriff für dieses X den Begriff des „Geistes“ zur Verfügung. Zu fragen also ist, ob womöglich unter den Bedingungen negativ-dialektischer Erörterung, d. h. auch: unter der Voraussetzung des vom Geist nicht zu scheidenden Anspruchs auf sinnliches Glück, der Geistbegriff rehabilitiert wird. Davon ist, wie zu zeigen sein wird, in der Tat auszugehen. Vorweg ist noch einmal zu betonen, daß Adorno selbstverständlich weder eine Vermittlung der ‚naturphilosophischen‘ und ‚geistphilosophischen‘ Ansätze leistet noch eine saubere Scheidung; vielmehr wird *von uns* nach einem Leitfaden geforscht, der helfen könnte, das teilweise inkohärente ‚Gespinnst‘ negativer Dialektik zu entwirren und so diese von ihrer stärksten, weil vernünftigsten Seite zu rezipieren – auch um den Preis der Negation negativer Dialektik, eine Konsequenz, der Adorno bekanntlich nicht aus dem Weg geht (vgl. 148).

Hatte Adorno Geist materialistisch-deterministisch primär als *Reflex* gesellschaftlicher Arbeit (z. B. 197) verstanden, als Resultat des Herrschaftsmechanismus (306), oder naturphilosophisch-tri psychologisch auf seinen Ursprung im „Drang“ reduziert („Drang ist . . . Vorform von

Geist“ [200]), so tastet er sich in dem von uns anvisierten Argumentationsstrang zur Einsicht in das Moment der *Irreduktibilität* des Geistes vor; zaghaft richtet Adorno die Frage an sich, „ob nicht der Geist ein Moment des Selbständigen, des Unvermischten habe . . .“ (361). Dem korrespondiert an der Wahrheit das Moment, „daß sie samt ihrem Zeitkern dauere“ (362); allerdings dürfte Adorno hier an jene *neue* Wahrheit denken, deren neuen Begriff (!) er – im Gegensatz zu dem der *adaequatio* – postuliert (355), und den er vorläufig nur als den *emphatischen* Begriff zu umschreiben vermag. Ausgehend von Formulierungen wie der vom Geist – im Gegensatz zur Praxis! –, der die Fesseln nennt und so Freiheit antizipiert (380), oder von dem Motiv der Freiheit, das allein noch die Erinnerung bewahrt (368), wird eine Versöhnung, auch als Wiedergutmachung an der Natur, denkbar, die vom Jenseitigen der Natur, nicht der Vernunft initiiert ist⁹.

Die Form, in der der Geist als Selbstbewußtsein begegnet, ist das „Intelligible“. Daß sich diese Dimension nur in negativen Umschreibungen approximativ erfassen läßt, wurzelt in Adornos Sprachverständnis: Obwohl Sprache für Adorno mehr als „bloß signifikativ“ (62) und Sprache schon immer „in der Wahrheit“ ist, stiftet „der konstitutive Anteil der Sprache an der Wahrheit . . . keine Identität beider“ (115), ja primär ist Sprache identifizierend-signifikativ, und damit von vornherein fixiert auf das endlich-bedingte Seiende; dessen „Stigmata“ die Sprache unlösbar trage. Entweder weicht Adorno in ‚Begriffe‘ wie „das Schwebende“ (113), „das Unausdrückbare“ aus, oder aber er formuliert in Äquivokationen, die dann erst mit Hilfe der sprachtheoretischen und ‚geistphilosophischen‘ Interpretamente zu übersetzen sind: Transzendenz – Geist – das Intelligible „ist und ist nicht“ (366); „ist nicht“ im Sinne eines „bloß Seienden“, das vorzuweisen und zu identifizieren wäre, d. h. auch: ist nicht *voll* präsent, wirklich da als Garant vollendeter Versöhnung. Indes: es „ist“ auch; ist der Begriff des Intelligiblen schon nicht real im obigen Verständnis, so ist er nach Adorno doch ebensowenig aufs Imaginäre einzuebnen (382). Diese Spannung im Transzenzbegriff zwischen einer skeptischen Epoché und einer vorbehaltvollen positiveren Affirmation hat das Denken auszuhalten und auszutragen, nicht abzuschwächen. Was gegen die Verzweigung ansteht, ist selbst vom Zweifel durchtränkt. Im Begriff des Intelligiblen erfaßt sich der Geist als „Selbstnegation“ des endlichen Geistes, des Geistes, dessen Fesseln ein verstocktes Dasein nicht zu sprengen vermag. Es ist einleuchtend, daß Adornos Formulierungen hier noch tastender und vorsichtiger werden: der endliche Geist deformiert durch sein Denken, was er doch zu denken *gezwungen* ist: das, woran Geist als immer endlicher Geist eigentlich gar nicht heranreicht (383), das ihm Verborgene, welches sich ihm doch zukehrt (382). Die derart von endlichen Wesen rezipierte Transzendenz erscheint nie als sie selbst, aber sie erscheint, und das notwendigerweise (vgl. 384): „Im Schein verspricht sich das Scheinlose“ (395). Ohne dies Sein „der Transzendenz würde auch noch der Geist zur Illusion“ (390). Geist also, der sich als *endlicher* Geist negiert, vermag sich – und das ist fundamental – zu sondern „von dem naturbeherrschenden Prinzip in ihm“ (382). Im Individuum erscheint diese Differenz als „intelligibler Charakter“ (271); er ist „der gelähmte vernünftige Wille“, die inkarnierte „Möglichkeit, ein anderer zu sein als man ist . . .“ (291), damit stets ein „Werdendes“ – wie die Freiheit –, kein Seiendes (292); er nimmt die Stelle ein, welche eine mit Sinn ausgestaffierte Natur fälschlich usurpieren würde (289). Die Einebnung dieser Dimension des Geistes aufs Imaginäre käme einer Vergottung des endlich-bedingten Subjekts – Träger von Geist! – gleich (390).

Dieser Auffassung des Geistes korrespondiert Adornos letztlich affirmative Aufnahme des Unsterblichkeitspostulates: in der „Unerträglichkeit des Bestehenden . . . *bekräftigt (es) den Geist*, der sie erkennt“ (376). Soll dieser über die Reproduktion des bloß Seienden hinausweisende Gedanke auch nur konzipiert werden, muß, als dessen Grundbedingung, *das Ich geschichtlich erstarkt* sein (387). Voraussetzung einer Überwindung der verstockten, Tod-bedrohten, weil auf „das Prinzip des partikularen Eigeninteresses“ (291) eingeschränkten Egoität kann darum – anders als Adorno oft genug suggeriert – auf *keinen* Fall eine Opferung vernünftiger Subjektivität, auf keinen Fall eine „Preisgabe . . . des Geistes, der hofft“ (382), sein. Verfilzt mit dem bornierenden, verabsolutierten Ichprinzip wird sie sich hingegen ihrer Verwandlung nicht verweigern dürfen: „Nichts kann unverwandelt gerettet werden, nichts, das nicht das Tor seines Todes durchschritten hätte“ (382). Das seiner selbst mächtige Individuum zieht Adorno der Hybris (343). In seiner Umbildung und Selbstüberwindung wird also das Subjekt nicht auf

die eigene so essentiell korrumpierte Kraft vertrauen können; es liefe Gefahr, sich nur noch hartnäckiger in die verstockte Egoität zu verstricken. Vielmehr wird es sich dem zu überlassen haben, auf das letztlich allein Verlaß ist und das auch Adorno „Transzendenz“ nennt, und zwar so, daß es aus dem Gewißmachenden, Hoffnung fundierenden, dem ‚Geist beseelenden‘ Transzendenzbezug (374) die Ungewißheit, die Drohung des Verlustes, nicht verdrängt, sich keiner einschläfernd-tröstenden und in eins damit surrogathaften Sicherheit überläßt. Aus solcher Transzendenz allein möchte – wenn überhaupt – dem Subjekt die intentionale Kraft erwachsen, die Konstruktionen eines absoluten Gegensatzes zwischen falscher und richtiger Welt (343) praktisch zu überwinden und den Weg auf ein versöhntes Dasein hin auf sich zu nehmen, wenn diese Transformation von Gesellschaft und Geschichte verbunden wäre mit einem aktiv-partizipierenden Mit-Leiden in notvoller jeweils gegenwärtiger Situation, in welcher Freiheit stets nur als fragmentarische, gebrochene erscheint. (An Kant rügt Adorno dessen „Verachtung fürs Mitleid“ [255]). Nur aus solcher Potenz heraus wäre Adornos angedeutete Hoffnung überhaupt zu verantworten, in jenem versöhnten „richtigen Zustand“, der sich jeglicher Vorstellungskraft generell entzieht (292), könnte nicht nur wirkliche Liebe unter den Menschen und zu den Dingen walten (vgl. 189), sondern die für negative Dialektik wahrlich paradoxe Forderung erfüllt werden, selbst „den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen“ (376), auf daß auch noch das unwiderruflich vergangene Leid widerrufen werde (393). (Es bedarf keines Kommentars, daß Adornos Ansicht, „die Gattung“ vermöchte die Abschaffung des Leidens zu vollbringen [201], hier längst überholt ist.)

Denken und Bedürfnis nach Transzendenz

„Nirgends sonst ist Wahrheit so fragil wie hier. Sie kann zur Hypostase eines grundlos Erdachten ausarten, in welchem der Gedanke das Verlorene zu besitzen wähnt“ (383). Adorno selbst entgeht dieser Gefahr keineswegs: Wendet er sich – um nur ein Beispiel beizubringen – zunächst dagegen, daß Natur zu Unrecht „mit Sinn ausgestattet“, sich an die Stelle des Intelligiblen setzt (289), verwischt er bereits im nächsten Gedankengang die Differenz, indem er das unbestimmte X des Intelligiblen ‚füllt‘ mit dem „punktuell aufleuchtenden rasch verlöschenden Bewußtsein, dem der *Impuls* innewohnt, das Richtige zu tun“ (290). (Nicht minder irritierend wirkt es, wenn Rettung als „der innerste Impuls jeglichen Geistes“ [382] in die Nähe einer puren Preisgabe ans Diffuse der Natur gerät.) Noch einmal sei betont: Es kann nicht um eine Ausschaltung der „Natur“ aus dem Geflecht negativer Dialektik gehen, sondern um die Konsequenzen aus der Einsicht, daß Natur nicht hält, was Adorno über weite Strecken sich von ihr verspricht, daß vielmehr der Gedanke einer Versöhnung von Geist und Natur sich letztlich doch auf die Kraft des *Geistes* verlassen muß. Für diesen Fortschritt spricht eben die Einführung des Transzendenzgedankens durch Adorno. Dessen ganze *crux* besteht in der Schwierigkeit, sich vom Verdacht zu befreien, nichts als Resultat von „wishful thinking“ zu sein. Soll Verzweiflung nicht dominierend werden, bedarf es des Gedankens der Transzendenz. Adorno sucht dem Eindruck entgegenzuwirken, daß Transzendenz hier als purer Trost propagiert wird, gleichsam, weil sie für die Menschen gut ist. Adorno beteuert wiederholt, daß das vergebliche Warten nicht verbürgt, worauf die Erwartung geht (366). Nur eine begrifflich-systematische Entfaltung vermöchte hier *Verbindlichkeit* zu sichern. Negative Dialektik als Anti-System sucht dem nachzukommen durch den Gedanken der „Konstellation“ (164) oder des „Modells“ (37), in denen sich das Überschreiten begrifflich-identifizierender Fixierung *mit und durch den Begriff* vollziehen soll.

Zwar soll sich der Gedanke an die Sache entäußern, um das Objekt jenseits des Systems zum Sprechen zu bringen, jedoch verleugnet Adorno nicht den „Eingriff“ des Philosophierenden, der hierzu vonnöten ist (36–37). Adorno weiß um das „Schwindelerregende“ (40) solcher „Dialektik“, um das „Risiko des Abgleitens ins Beliebig“ (43). „Konsequenz der Durchführung“, „Dichte des Gewebes“ (43) überzeugen nicht als Garanten der Verbindlichkeit, die Polemik gegen „Sicherheit“, gegen die „Sozialversicherung der Erkenntnis, der nichts soll passieren können“ (43), schafft Luft, befriedigt aber das theoretische Bedürfnis nach jenem „Festen“ nicht, dessen auch negative Dialektik nicht entraten kann und will (46). Und wo es um das

Bedürfnis an Transzendenz um der Versöhnung willen geht, versagt auch „das vorgeordnete Ganze des gesellschaftlichen Prozesses“, welches Adorno als Kriterium anbietet (45). Erst recht indiskutabel ist die in ihrer Konsequenz elitäre und in ihrer theoretischen Valenz unerhebliche Auskunft „stellvertretenden“ Theoretisierens derer, „die das unverdiente Glück hatten, in ihrer geistigen Zusammensetzung nicht durchaus den geltenden Normen sich anzupassen“ (49), oder denen die Gabe „exakte(r) Phantasie“ (53) eignet (Adorno beschimpft diesen Vorwurf als „Rancune“ [50]); geht es doch nicht darum, daß Erkenntnis sich sonst ausrichten müßte „nach den pathischen Zügen“ des Menschen in der verwalteten Welt (49), sondern darum, welches die Kriterien sind, denen gemäß ein Individuum sich ausgenommen wissen darf von der Totalität eines Allgemeinen, welches dem Individuum keine Erfahrung zukommen läßt, die nicht „vorverdaut“ wäre (305). Differenziertheit des individuellen Bewußtseins reicht als Grund eben nicht aus. Soll der „Regression in Willkür“ gewehrt werden, bedarf es auf diesem Stand der Analyse unabdingbar eines Allgemeinen, in dem sich eben *nicht* bloß die Unfreiheit und das Zwangshafte der antagonistischen Gesellschaft ins Denken verlängern (dagegen Adorno, im Zusammenhang der Verbindlichkeitsproblematik: S. 54). Eine andere nähere Umschreibung des von seiten der Theorie eingebrachten Allgemeinen könnte hingegen *überleiten* zu einem Verbindlichkeit eher Garantierenden: „Womit negative Dialektik ihre verhärteten Gegenstände durchdringt, ist die Möglichkeit, um die ihre Wirklichkeit betrogen hat und die doch aus einem jeden blickt“ (59). Was hier gegen Ende der Überlegungen zur Verbindlichkeit negativer Dialektik steht (ca. 35–63), erheischt geradezu den Neubeginn der Argumentation; zum einen ist das Bewußtsein der Möglichkeit die Utopie, zum anderen versperrt das Mögliche der Utopie gerade den Platz (63). Die Frage, was unter dieser „Möglichkeit“ zu denken sei und *wie* diese zu denken sei, treibt somit das Denken zu auf den Problembereich, der durch die Begriffe Geist, Intelligibles, Transzendenz, Absolutes bezeichnet wird.

In solch begrifflicher Konstellation muß sich kritisch das Verhältnis von „Bedürfnis im Denken“ und „Denken“ (397) klären, denn während kein Denken ist ohne den Antrieb des Bedürfnisses, verbürgt nach Adorno doch auch *kein* Bedürfnis oder Interesse durch seine Existenz schon seine Wahrheit – eine Einsicht, deren Konsequenzen kritische Theorie des emanzipatorischen Interesses sich, nach Adorno, nicht gründlich genug stellen kann. Das Bedürfnis bedarf, um ein wahres zu sein, des wahren Gedankens (vgl. 97–98), denn Bedürfnisse sind von sich aus nur „Konglomerat des Wahren und Falschen“ (98). Das Bedürfnis, Endlichkeit – auf Transzendenz in Endlichkeit – zu überschreiten (und nur die rationale Rechtfertigung dieses Bedürfnisses kann negative Dialektik im engeren Sinne nachweisen!), verfiere der allerschärfsten Kritik Adornos, entspräche diesem nicht eine *Realität* des Transzendenten, von der hier einzig ein Kriterium zur Unterscheidung von wahren und falschem Bedürfnis sich gewinnen läßt. In solchem Kontext kommt es auf den Seinscharakter dieser Transzendenz an, und unversehens werden die Formulierungen apodiktischer: „Kein Licht ist auf den Menschen und Dingen, in dem nicht Transzendenz widerschiene“ (394).

Objektivität des Absoluten

Nach dieser Vorbereitung gelangt nun auch der Gedanke eines *wahren* Vorrangs der Objektivität, in Abhebung von dem schlechten der (nach Adorno) gegen das Subjekt zwangshaft verselbständigten Objektivität der Geschichte, zu seinem Recht: Eine sinnvolle Objektivität würde gerade das Werden des Subjekts *nicht* verhindern (171). Die Objektivität, der Adorno das zutraut, wurzelt nicht in der Macht des Subjekts. Sie verleiht dessen Dasein erst Sinn und ist doch selbst nicht ohne dessen Reflexion. Allein unter diesen Voraussetzungen wird sie der Anforderung gerecht, das Bedürfnis nach Transzendenz auch als verbindlich-wahres, objektives zu legitimieren: „Der Begriff des Sinns involviert *Objektivität jenseits allen Machens*; als gemachter ist er bereits Fiktion, verdoppelt das, sei's auch kollektive, Subjekt und betrügt es um das, was er zu gewähren scheint. Metaphysik handelt von einem Objektiven, ohne doch von der subjektiven Reflexion sich dispensieren zu dürfen“ (367). Ein Objektives, wie Adorno es hier in den Blick nimmt, wurde in der Geschichte der Philosophie mit dem Begriff des *Absoluten* bezeichnet. Adorno vollzieht die Aneignung dieser Tradition in seiner These, ein jeder Gedanke

konvergiere letztlich im Begriff des Absoluten (376, vgl. auch 284 Anm.) (die Einschränkung, es dürfe nicht gesagt werden, das Absolute *sei* darum schon, rührt her von den angedeuteten fundamentalen sprachphilosophischen Prämissen). Nicht zu unterschätzen ist das Gewicht, das Adorno dieser Überzeugung durch die Kundgabe seiner Gewißheit verleiht, es sei eine *Erfahrung*, „daß der Gedanke, der sich nicht enthaupet, in Transzendenz mündet . . .“ (393). Ein Denken darum, welches untersagt, das Absolute zu denken, gilt vollends als „terroristisch“ (379, vgl. auch 374). Selbst auf die Gefahr von Äquivokation hin hält Adorno an der *Notwendigkeit* der Idee des Absoluten fest; gegen das Identitätsprinzip und logische Verfahren grenzt er sie ab als „systemfremde Notwendigkeit“, insistiert aber auf ihrer Herkunft aus der „Natur der Vernunft“ (242) – einer Vernunft, deren Konsequenzen in den Inkonsequenzen negativer Dialektik aufleuchteten.

Allein deshalb, weil das Absolute *ist* – in einem „emphatischen“ Sinne, wenn es auch *nicht* ist im Sinne dingfest gemachter Transzendenz –, läßt sich die Grenzziehung zwischen ihm und dem Seienden nicht aufrechterhalten (376), läßt sich die ansonsten doch schlüssige These von der totalen Negativität des Seienden revidieren: Nur weil im Seienden jenes Licht, das Zeugnis der Transzendenz, dem, der wie Adorno noch gegen die eigenen theoretischen Prämissen weiterdenkt, antreffbar ist, ist der Weltlauf nicht geschlossen, Verzweiflung nicht selbst das Absolute (393 f.), die ideologische Fusion von Resignation und Verblendung (58) gesprengt. Darum ist „der verstörte und beschädigte Weltlauf“ (393) *nicht* die Hölle und das *reine* Identitätsprinzip, von dem jenes Bild der Geschlossenheit deriviert, „trügend“ (393), *darum* kann Adorno sogar äußern: „das Totum ist das Totem“ (368), denn jenem Weltlauf inhäriert eben rudimentär soviel Sinn und damit soviel Freiheit, daß er – entgegen Adornos Versuch – stringent nach dem Prinzip reiner Sinnlosigkeit eben nicht zu konstruieren ist. „Das Seiende wird doch in den Brüchen, welche die Identität Lügen strafen, durchsetzt von den stets wieder gebrochenen Versprechungen jenes Anderen“ (394). Jenes Andere total vor oder außerhalb der Geschichte anzusiedeln, sei illegitim (394).

Erfährt das Verhältnis von Identität-Antagonismus-Reflexion eine Neuinterpretation, rückt auch der Gedanke in *Geschichte gelingender Identität*, d. h. des Glücks, in ein neues Licht. Adorno kennt *geschichtliche* Epochen größeren oder geringeren Glücks, „Perioden des mit dem Weltgeist Seins, substantielleres Glück als das individuelle“ (299). „Wohl aber ruhte auf dem, womit der Weltgeist war, zumeiten auch der Abglanz eines Glücks weit über das individuelle Unglück hinaus . . .“ (298). Auch Adorno kennt „Augenblicke“ in der Geschichte, in denen sich „die Perspektive einer Versöhnung des Ganzen eröffnete, in der dessen Gewalt zerginge“ (299). Obwohl das wahre Glück sich erst dort einstellen könnte, wo die Fixierung des Subjekts aufs eigene Bedürfnis, die „Partikularität als allgemeine(s) Prinzip“ (344), aufgehoben wäre, erscheinen in der entwickelten Perspektive die beiden Gestalten des Glücks nicht mehr als unversöhnbar (344), Glück in der Geschichte nicht länger als „*Verunstaltung*“ noch der Idee des Glücks (343). „Jegliches Glück ist Fragment des ganzen Glücks“ (394). Was sollte Erfahrung der Transzendenz im Seienden anderes bedeuten als glückhafte Erfahrung partiell gelingender, nicht-repressiver Selbstfindung in einem nicht vom Prinzip Herrschaft zurechtgestutzten „Objektiven“?

Daß nach solchem Resultat der engere Begriff negativer Dialektik, wie er eingangs expliziert wurde, weitgehend zurückgedrängt werden muß, findet im Abschlußparagrafen negativer Dialektik noch seine, wenn auch äußerst zögernd zugestandene, Rechtfertigung (395). Ein „Wissen vom Absoluten“, wie Adorno es andeutet, welches sich, in Anbetracht seiner durchgehenden Bedingtheit, die *Konstruktion* absoluten Wissens versagt, muß sich auch noch gegen negative Dialektik kehren, die nach Adorno nur das Selbstbewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhangs ist, nicht aber diesem entronnen (396). Das Absolute transzendiert selbst noch die „Totalität des Geistes“, mit der es nach Adorno bei Hegel identifiziert wurde (die er an anderer Stelle sogar als Nonsens abqualifiziert [197]) – es ist also nur ‚logisch‘, wenn Adorno seine Scheu ablegt und sogar den Begriff des *Geheimnisses* des Absoluten einführt (397).

All unsere Interpolationen sollen und dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß Adornos Konzeption von verkehrten Alternativen und verzerrenden Prämissen durchsetzt ist, was sich mißlich bis hinein in die abschließenden, tatsächlich aber weiterweisenden Schlußbemerkungen auswirkt. Insofern aber Adorno der Gefahr widersteht, sich die Konsequenzen

des eigenen Ansatzes zu verbieten⁶, gerät sein Denken in jenes irritierende Zwielficht, das uns zum Anstoß wurde, den Weg der Reflexion über die negative Dialektik zurückzulegen und jenes Zwielficht – so war die Hoffnung – durch keineswegs gegenüber negativer Dialektik externe Eingriffe aufzuhellen. Unsere Überlegungen sollten dartun, daß „Transzendenz“ eben nicht als das ‚ganz Andere‘ interpretiert zu werden braucht und daß ihre Spuren sich in nicht voll integrierten Argumentationsstrukturen negativer Dialektik selbst – mit Adorno – aufspüren lassen. Von hier aus freilich wäre das in negativer Dialektik Gedachte, einschließlich der *politisch*-philosophischen Implikationen, selbst zu korrigieren, der Immanenzzusammenhang gar nicht erst totalisierend abzudichten gegen die Spuren und Erfahrungen von Transzendenz, die nachträglich von Adorno eingebracht wurden. Einzig wenn es gelänge, diese Dialektik von Kontingenz, Negativität und Versöhnung in einem neuen Anlauf überzeugender zu explizieren, hätte Adornos ansonsten abstruse These einen Sinn, die Kraft zum Ausbruch aus den Realitäten objektiver Negativität, wie aus der Bedingtheit des Denkens durch diese, wachse dem Denken aus dem Immanenzzusammenhang zu (396). Das böss-simple und in diesem Sinn verführerische Bild der hermetischen Geschlossenheit wäre aufgesprengt – und dies nicht erst am Ende eines in seiner Essenz davon zu wenig berührten Reflexionsprozesses.

ANMERKUNGEN

¹ Die negative Dialektik hat ihre gründlichste und umfassendste Formulierung in Adornos gleichnamigem Werk – dem bedeutendsten der Frankfurter „kritischen Theorie“ – erfahren. (Die mit den übrigen bekannten Namen verbundenen Ausprägungen dieses theoretischen Ansatzes sind weitgehend in der negativen Dialektik enthaltene, zumeist aber dort selbst kritischer formulierte Positionen.) Das Absehen von den übrigen Arbeiten Adornos ist dem Duktus unserer Untersuchung angemessen und dient zudem der besseren Nachprüfbarkeit unserer Interpretation. – Die eingeklammerten Seitenzahlen beziehen sich auf die erste Auflage von: Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966. – Hervorhebungen in Zitaten stammen ausnahmslos von den Verfassern.

² Kritik der „kritischen Theorie“ hat momentan Konjunktur. Der Mehrzahl der Beiträge kann der Vorwurf, allzu leichtfertig und oberflächlich zu verfahren, nicht erspart werden.

Wer die Adornosche Theorie auf die spezifische Erfahrung des historischen, vergangenen Faschismus reduziert, macht es sich ebenso zu leicht wie die Nachfahren: Während die einen angesichts der theoretischen Schwierigkeiten Ratschläge erteilen, wie Adorno *eigentlich* zu lesen sei, und dabei schon Adornos deutlichen Willen verraten, präzise beim Wort genommen zu werden, erheben die enttäuschten ehemaligen Anhänger den dümmlichen Vorwurf gegen ihren Mentor, er habe die Praxis aus den Augen verloren und sich als spätbürgerlicher Salontheoretiker entlarvt – so, als ob der Praxisbezug eine Frage der Deziision wäre. Die ernsthafte, detaillierte kritisch-distanzierte Würdigung steht weitgehend noch aus. Einen Beitrag zu letzterer hat unlängst G. Rohrmoser vorgelegt („Das Elend der kritischen Theorie“ [rombach hochschul paperback], Freiburg 1970); während aber Rohrmoser klare Fronten der Auseinandersetzung sucht und schafft, ist es die Intention der folgenden Untersuchung, den sehr erheblichen Inkonssequenzen negativer Dialektik so nachzuzufragen, daß deutlich wird, ob und inwieweit noch in ihnen ‚System‘ liegt, einschließlich der Möglichkeit, daß im Falle der Stichhaltigkeit dieser Darlegungen auch die Revision des Begriffes negativer Dialektik ins Auge zu fassen wäre.

³ Vgl. das Moment des Wissens um die Ineffektivität in der moralischen Einheit von Theorie und Praxis, oben S. 390. – Und: „Leben, das Sinn hätte, fragte nicht danach; vor der Frage flüchtet er“ (367).

⁴ Gegenüber diesem komplexen Begriff fallen die *konkreten* Andeutungen zur „richtigen Gesellschaft“ ab; hervorzuheben ist, daß auch hier nicht mehr einfach abstrakte Negation des Tauschprinzips (das bedeutete „Rückfall ins alte Unrecht“), sondern „das Ideal freien und gerechten Tauschs“ als Herstellung „rationale(r) Identität“ angestrebt wird (148). Politisch-ökonomische Analysen zu dieser Frage finden sich in negativer Dialektik nicht, ließen sich in *dieser* Perspektive jedoch denken; ohne sie freilich fehlt diesen vagen Andeutungen die nötige Überzeugungskraft. – „Herrschaftsfreie Kommunikation“ ist als Programm in negativer Dia-

lektik enthalten: „die angstlose, aktive Partizipation jedes Einzelnen: in einem Ganzen, welches die Teilnahme nicht mehr institutionell verhärtet . . .“ (259).

⁵ Auf dieser Ebene der Reflexion wären nun die in *ihrem* Kontext theoretisch deplacierten Äußerungen zur Funktion des *Wissens* der Negativität, aus dem eine neue Praxis erwachse (264), wieder einzuholen und neu zu lesen, ebenso wie die Beteuerungen zur Gebundenheit der ‚naturphilosophischen‘ Ausführungen an die geschichtlich ausgebildete nicht zu beseitigende Gestalt der Reflexion.

⁶ Wie weit Adorno in diesem Zusammenhang sein bisheriges Denken überschritt, bezeugt ein Blick in die „Dialektik der Aufklärung“, Amsterdam 1947, als deren subtile theoretische Aufarbeitung und Reproduktion die „Negative Dialektik“ in ihrer Generallinie doch anzusehen ist.

Erkenntnis und Interesse

Ein Diskussionsbeitrag zu Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse,
Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1968, 368 S.

Von Ulrich ANACKER (München)

„Daß wir die Reflexion verleugnen, ist der Positivismus“ (Erkenntnis und Interesse, 9). Die Absicht des von Habermas vorgelegten Buches ist zweifelsohne nicht die, diesen Satz einfach umzukehren, d. h. so, wie der sogenannte Positivismus die Erkenntnistheorie durch Methodologie ersetzte, nunmehr die Methodologie mit einer wie auch immer zu bestimmenden kritischen Theorie unmittelbar zu konfrontieren. Methodisch weiß sich Habermas dem, was Hegel bestimmte Negation nannte, verpflichtet. Argument und Gegenargument verweisen auf ein drittes, die Reflexion, welche den Schein der Positivität unmittelbar gegebener Argumente in dem Maße überwindet, wie sie sich selbst als Subjekt der Argumentation begreift. Soll gegen den Positivismus bzw. Objektivismus argumentiert werden, so kann dies nicht bedeuten, daß ihm die Position, die er leugnete, unmittelbar entgegengehalten wird, denn das hieße, Reflexion zu einem Argument unter möglichen anderen zu machen. Soll das verhindert werden, soll Reflexion vielmehr im Sinne Hegels als die Auflösung eines Argumentes zugleich dessen Bestimmung sein, dann ist das Aufzulösende nicht einfach als falsch zu bezeichnen. Die Auflösung als die Bestimmung zu verstehen heißt: daß die Bedeutung eines Argumentes nicht bereits an diesem unmittelbar selbst abgelesen werden kann, sondern sich nur in einer Dimension ausmachen läßt, welche selbst nicht unmittelbar als Argument auftritt, gleichwohl aber als Bestimmung von Argumenten gelten kann. – Negiert wird die Form, in der sich Argumente unmittelbar stellen und artikulieren. Diese Form dechiffriert Reflexion als die sich vergessende Tätigkeit des Subjekts und zeigt das scheinbar vom Subjekt Getrennte, Gegenständliche, als ein durch es Vermitteltes.

Der Rekurs auf Hegels Kantkritik (14–35) thematisiert die auch für die Methodologie zentralen Fragen: was sind die Kriterien der Wissenschaft, wie läßt sich verbindliches Wissen prüfen etc. Daß Habermas die erkenntnistheoretische Diskussion gerade an diesem Punkte aufgreift, an dem sie, wie er sagt, radikalisiert und abgebrochen wurde, hat nicht nur den Sinn eines historischen Exkurses, wenngleich er vorausschickt, man betrete damit verlassene Stufen der Reflexion. Was verdeutlicht werden soll, ist das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft, das, so Habermas, seit Kant nicht mehr ernsthaft begriffen wurde; sei es aufgrund der Entwicklung der kritischen zur absoluten Reflexion, sei es durch die im 19. Jahrhundert sich unabhängig von der Philosophie etablierende Autonomie der Naturwissenschaften. Beide Entwicklungen haben das Verständnis von Philosophie nachhaltig verändert. Aus diesem Grunde läßt sich Erkenntnistheorie nicht abstrakt, d. h. ohne Rücksicht auf die veränderte Argumentationssituation wiederherstellen, „sondern nur in eine Dimension zurückführen, die durch die radikale Selbstkritik der Erkenntnistheorie von Hegel zunächst geöffnet, dann aber wieder verstellt worden ist“ (14). Die Rückführung der Erkenntnistheorie in diese Dimension soll die Stufe der Reflexion anzeigen, auf der sich Argumente angeben lassen, die das artikulieren, was Erkenntnistheorie in