

Was läßt sich von Erlösung denken? Gedanken von und über Th. W. Adornos Philosophie

Von Herbert HRACHOVEC (Wien)

I. Th. Adornos Grundbegriffe

Was Adorno zum Fragenkomplex: Zustand der Welt, Aufgabe der Philosophie und erhoffte Versöhnung zu sagen hat, kann man systematisch darstellen. Dadurch lassen sich seine oft verschlungenen Gedankengänge zu den genannten Problemen verstehbar und kritisierbar machen – das ist die Voraussetzung dieser Arbeit. Ihre erste Aufgabe ist es daher, aufzuweisen, daß Adorno mit Hilfe von Konfigurationen dieser Grundprobleme interpretierbar ist. Das geschieht durch eine vorläufige Analyse von drei Adorno-Texten und wird dann durch eine inhaltlich weiterführbare Interpretation dieser und anderer Passagen aus Adornos Werk gestützt. Der erste Text, auf dessen Anfang wir uns zunächst beschränken, trägt die Überschrift „Zum Ende“: er bietet trotz seiner Skizzenhaftigkeit eine Zusammenfassung des Buches „Minima Moralia“¹. „Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alle andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik“. Drei Komponenten, die wir später mit verschiedenen Namen belegt immer wieder finden werden, sind hier in ein Verhältnis zueinander gebracht. Ausgangspunkt sind *alle Dinge*, die betrachtet werden können. Solche Betrachtung verhält sich zu den Dingen, steht ihnen – Angesicht zu Angesicht – gegenüber. *Philosophie* hat die Aufgabe, so zu betrachten und sie kann es nur mehr „im Angesicht der Verzweiflung“ tun: alle Dinge zeigen sich im verzweifelten Zustand. Doch für Adorno endet der Problembereich nicht bei dieser Gegenüberstellung. Philosophie ist nicht der Abklatsch der Verzweiflung, sondern sie kennt etwas anderes, das zumindest den Versuch riskieren läßt, ein hoffnungsvolles Verhältnis zu den Dingen einzunehmen: den *Standpunkt der Erlösung*. Noch ist nichts entschieden über die nähere Bestimmtheit der drei Komponenten und doch wird schon klar: sie sind aufeinander angewiesen und keine kann beim Bedenken der angeschnittenen Themen willkürlich weggelassen werden.

Die nächste Stelle entnehmen wir einem Zusammenhang, in dem nicht so programmatische Absichten vorliegen wie vorhin. Das erlaubt es aufzuzeigen, wie dieselbe Struktur beinahe unbemerkt Adornos Denken prägt: „... überschreitet philosophische Kritik an der Identität die Philosophie. Daß es aber gleichwohl des nicht unter die Identität zu Subsumierenden ... bedarf, damit Leben überhaupt, sogar unter den herrschenden Produktionsverhältnissen, fort dauere, ist das Ineffabile der Utopie. Sie reicht hinein in das, was verschworen ist, daß sie nicht sich realisiere.“² Was zuvor „alle Dinge“ waren, ist hier die „vorgängige Allgemeinheit“³, deren Eigenschaft die *Identität* ist. Wir werden noch sehen, wie die in allen Dingen herrschende Identität genau den Status der Verzweiflung ausmacht, dem im ersten Beispiel die Philosophie gegenüber-

¹ Th. W. Adorno, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a. M. 1951, 333.

² Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, 20.

³ A. a. O.

stand. Hier nimmt diese Rolle die *philosophische Kritik an der Identitätsphilosophie* ein: wenn Philosophie ihrer Aufgabe, sich zu den Dingen zu verhalten, nicht nachkommt, dann ist es Zeit, sie aus dem Einbegriffensein herauszureißen. Dies ist nochmals ein philosophisches Anliegen. Wie vorhin ist es aber auch hier nicht damit getan, daß Philosophie gegenüber den Dingen eine Rolle spielt: sie ist vielmehr wie die Dinge zusammenzusehen mit der Utopie, dem Standpunkt der Erlösung.

Das letzte Beispiel zeigt dasselbe: „Unversöhnlichem Denken ist die Hoffnung auf Versöhnung gesellt, weil der Widerstand des Denkens gegen das bloß Seiende, die gebieterische Freiheit des Subjekts, auch das am Objekt intendiert, was diesem verloren ging.“⁴ Das Gegenüber, von dem bisher die Rede war, ist hier eines zwischen *bloßem Seienden und unversöhnlichem Denken* und wiederum hat die *Versöhnung* ihren Platz als dritte Komponente, die in einem Bezug mit den beiden ersten steht⁵.

Zustand aller Dinge der Welt – Aufgabe für heutige Philosophie – Perspektive der Utopie „Erlösung“: mit diesen drei Themenkreisen ist das Feld abgesteckt, innerhalb dessen Adorno die Fragen seiner Philosophie exponiert. Dieses „innerhalb“ meine ich im strengsten Wortsinn: er spricht nicht *über* den gegenwärtigen Stand der Dinge oder die Erlösung, sondern er gibt Denkversuche an, die den beschriebenen Raum ausfüllen, nicht hinter sich lassen. Anders gesagt: Adornos Interesse besteht darin, bestimmte Konfigurationen in diesem Raum vorzuschlagen. Und was er mit den Grundbegriffen meint, läßt sich nur aufhellen, wenn man sieht, wie sie zusammenspielen, wie deren *Verhältnisse* zueinander gedacht sind. Wir nehmen daher die drei Grundkomponenten von Adornos ganzheitlichem Entwurf als etwas an, dessen er bedarf, um *seine* Deutung der Wirklichkeit zu geben. Darin liegt: wir lassen uns nicht auf die Argumente ein, ein Themenkreis sei wichtiger als der andere, von einer Komponente (der Versöhnung) sage er doch gerade, man könne mit ihr nicht rechnen. Denn offenbar *braucht* Adorno alle drei Problemkreise zum Ausdruck seines Anliegens: egal, wie sie und ihre Verhältnisse näher bestimmt werden, der durch sie jeweils festgelegte Fragenkomplex darf nicht eingeengt werden, in ihm sind auch abweisende Sätze Auskünfte. Dadurch ergeben sich zwei verschiedene Arten von Problemen: solche, die aus dem Festhalten der Grundbegriffe *als solcher* entspringen und solche, die sich *innerhalb* ihres Zusammenspielens ergeben. Wir verfolgen zunächst, was Adorno zu den inneren Bestimmungen zu sagen hat.

II. Das wechselweise Sich-Bestimmen der Grundbegriffe

a) Auslegung zweier exemplarischer Texte

Philosophie ist der Versuch der Betrachtung *aller Dinge* vom Standpunkt der *Erlösung*. Dabei gibt „Versuch“ eine Beschaffenheit der Philosophie an, die sich auf ihr *Verhältnis* zu den Dingen (Betrachtung) und auf Erlösung (von der her sie denken soll) auswirkt. Doch nun zur näheren Beschreibung im Anschluß an die erste zitierte Stelle: „Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt

⁴ A. a. O. 29.

⁵ Die Beispiele ließen sich beliebig fortsetzen. Das Schema prägt noch die beiläufigsten Aussagen Adornos. Noch eine Stelle: „Die Schuld des Lebens . . . ist mit dem Leben nicht mehr zu versöhnen. Jene Schuld reproduziert sich unablässig, weil sie dem Bewußtsein in keinem Augenblick ganz gegenwärtig sein kann. Das, nichts anderes zwingt zur Philosophie“ (a. a. O. 355). Leicht erkennt man die Komponenten: Ungenügen des Lebens – Philosophie – Versöhnung.

im Messianischen Lichte daliegen wird.“⁶ Zunächst geht es um die Beschreibung eines Wechselverhältnisses zwischen der Philosophie und der Welt: *das Denken gewinnt Perspektiven*, Blickrichtungen auf die Welt, die diesem Sehen *sich offenbart*. Doch das Wichtige ist damit noch nicht gesagt: dieses Wechselgeschehen soll nicht ein beliebiges sein, sondern es hat sich zu richten nach einem Vorbild, aus dem es Anweisung empfängt, wie es sich auszugestalten habe. Und dieses Vorbild ist wiederum als ein Wechselgeschehen gedacht: exemplarisch soll sein, wie *die Welt sich zeigt*, wenn sie *von der Erlösung her beleuchtet wird*. Diese Bestimmung eines Welt und Erlösung einschließenden Geschehens bringt einen Auftrag für die Philosophie mit sich: ihre Gewinnung von Perspektiven soll *Ähnlichkeit* haben mit den Perspektiven, die die Welt von der Erlösung gewinnt. Diese Erwägungen ergeben: an die Philosophie, die in einem Wechselverhältnis zur Welt steht, ergeht der Auftrag, ihr Tun an einem Leitbild von Welt zu orientieren. So ist sie angewiesen auf Erlösung, die ihr ihre Aufgabe vorzeichnet aus *ihrem* Verhältnis zur Welt, das ein anderes ist als das der Philosophie. Adorno spricht von der Aufgabe der Philosophie im Dienst der Erlösung gegenüber der Welt. Wenn so die *Philosophie* Versuch der überwindenden Betrachtung der Verzweiflung aller Welt *und* das zugleich nur ist als Antwort auf den Anspruch der Erlösung, dann ergeben sich aus einer genaueren Betrachtung *ihrer* Chancen und Schwierigkeiten die nächsten Aufschlüsse auch über den Weltzustand und den Status der Erlösung. Vom Denken und seiner dargestellten Aufgabe ist daher nun die Rede: „Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt. Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist erst abgetrotzt werden muß, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat.“⁷

Ausgangspunkt sind zweimal Aussagen darüber, wie sich die Erfüllung des Auftrages der Philosophie der Welt gegenüber darstellt. Zuerst ist die Gewinnung der rechten Perspektiven „das Allereinfachste“: die Welt zeigt sich so, daß sie es der Philosophie leicht macht, die angemessenen Perspektiven zu finden. Dies vor allem deshalb, weil das, was *derzeit* das Verhältnis von Welt zur Erlösung prägt, das genaue Gegenbild dessen ist, was „im messianischen Lichte“ zu sehen sein wird. Philosophie kann das Aussehen der Welt *sub specie redemptionis* leicht erkennen, wenn sie das Gegenteil von dem denkt, was jetzt ist – und unter der Leitung dieses Aussehens weiß sie, wie ihr konkreter Auftrag heißt: Änderung des bestehenden Weltzustandes vom Grund auf. Die Aufgabe der Philosophie als radikaler Kritik aller bestehenden Dinge, die sich aus der Evidenz ergibt, mit der sich die Welt als verzweifelt offenbart, bringt für Welt und Philosophie zugleich ein Nahverhältnis zur Erlösung. Faßt man das Verhältnis zwischen Welt und Erlösung als eines der Korrelation von vollendeter Negativität und vollendeter Positivität, dann scheint sich darauf Philosophie stützen zu können. Alle Probleme von Welt und Philosophie sind einfach, wenn man ausgeht davon, daß das radikal Negative das endgültig Positive ruft und daß dies die einzig mögliche Deutung des Geschehens zwischen Welt und Erlösung ist. Locker ausgedrückt: solange man in der Frage nach der Erlösung der Welt die Erfahrung geltend machen kann, daß das sich steigernde Böse nicht das Letzte *sein kann*, daß es vielmehr im-

⁶ Minima Moralia, 334.

⁷ A. a. O.

mer brennender die Erlösung vom Bösen näher bringt, – solange ist Philosophie einfach, ist ihr Dienst an der Erlösung zwar mühevoll, aber problemlos wie jede Opposition gegen eingesehenes Schlechtes. Doch diese Deutung ist nicht die einzige, die heute festzuhalten ist. Welt zeigt sich auch als das *überwältigende Wirkliche*, das in seinen „Bannkreis“ auch die Philosophie einbezieht, die sich gerade gegen diese verzweifelte Wirklichkeit kritisch und helfend absetzen wollte. Philosophie versuchte sich zu distanzieren, dabei wurde sie unwirksam und verschloß sich der Erkenntnis, daß sie *eingeeordnet* ist in den *Verzweiflungszusammenhang*, das Kennzeichen der Welt. Und *dieser* Status, dessen sie sich nun bewußt wird in der Erkenntnis, daß sie „mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat“ macht es ganz unmöglich, daß sie ihr kritisch-erlösendes Geschäft ausführt. Wenn sie mit der Erfahrung ernst macht, daß sie nur mehr scheinbar eine eigene Stellung *gegenüber* der Welt beanspruchen kann, daß sie vielmehr der Welt verfallen ist und jedes Auskneifen ein Desavouieren der Verzweiflung darstellt – dann fällt ihr Auftrag weg, von der Erlösung her die Welt zu sehen, als wäre ausgerechnet sie dem „Bannkreis“ „um ein Winziges entrückt“ und könnte so in einem Verhältnis *zur* Welt jenes repräsentieren, das die Erlösung zur Welt hat. Dieser Erfahrung der letztgültigen Einbegriffenheit der Philosophie in den allgemeinen Verzweiflungszusammenhang entfällt daher der Blick auf Erlösung, nichts entkommt der durchgängigen, verzweifelten Immanenz. So stehen sich zwei verschiedene Deutungen der Verhältnisse Welt – Philosophie – Erlösung gegenüber: aus der Erfahrung, daß das Böse das Gute ruft, ergibt sich die Einfachheit der Philosophie und des Erlösungsproblems heute, dagegen spricht, daß das universalisierte Böse durchaus nicht das Gute ergibt, vielmehr im Gegenteil jeden Verweis auf Erlösung unter sich bringt. Auf der einen Seite steht die dialektische Grundeinsicht, das Böse gäbe es nicht ohne das Gute (und damit verbunden die Option: und dabei siegt zuletzt das Gute), auf der anderen Seite vereinmählt das Böse alle Dialektik. Wir fragen hier nicht danach, welche der beiden Erfahrungen „begründeter“ sei. Vielmehr sehen wir es als unsere Aufgabe an, zunächst *beide* Deutungen des Zusammenhanges ernstzunehmen (die Philosophie geht einmal auf im Dienst an der Erlösung und das andere Mal in der Immanenz der Welt), um Klarheit über alle Komponenten zu gewinnen, die im Spiel sind. Zur Illustration des Zusammengehörens *beider* Deutungen: „Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtein sich abdichtet um des Unbedingten willen, umso bewußtloser und damit verhängnisvoller fällt er der Welt zu.“⁸ Als Kritik an der Welt dichtet sich Philosophie gegen diese ab im Dienst an der Erlösung, die ihr Leitbild ist, weil sie ihr Licht vorwirft auch auf die Welt. Doch die damit in Anspruch genommene Distanz zur Welt ist nur Täuschung über die heute noch mögliche Rolle der Philosophie, ist im schlimmsten Fall die Anmaßung, Erlösung bringen zu können, wo es nur mehr verzweifelte Wirklichkeit gibt. Weil also alles, was sich heute von Welt – Philosophie – Erlösung denken läßt, *fraglich* ist, richtet sich Adorno noch einmal gegen den *Gedanken*: „Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er noch begreifen um der Möglichkeit willen.“⁹ Die Möglichkeit aber, *um derentwillen* Philosophie noch aus ihrer eigenen Unmöglichkeit etwas macht, *in deren Licht* noch das Verschwinden der Philosophie in den Verzweiflungszusammenhang sinnvoll sein kann, ist keine der möglichen Perspektiven, wie sie Philosophie der Welt entlockt, ist eine Möglichkeit für Welt *und* Philosophie jenseits

⁸ A. a. O.

⁹ A. a. O.

von allem, was Philosophie oder Welt in sich vereinigt. Hoffnung und Verzweiflung, die in der Philosophie repräsentativ für beide kulminieren, stehen nach Adornos Worten gegenüber der Erlösung, denn nur sie kann die letzte Möglichkeit sein, die sich als Gegenzug allen denkbaren und erfaßbaren Möglichkeiten und Unmöglichkeiten zeigt. Erlösung jedoch kann nichts Erdachtes sein, wenn nach diesen Unmöglichkeiten noch sinnvoll von ihr gesprochen werden soll. Sie *denken* fällt *in* das, was unmöglich wurde, *trotzdem* von ihr zu reden steht solchem Denken *gegenüber*. Wir möchten geradlinig weiterfragen: wie sieht nun diese Erlösung aus, von der man so eigentümlich spricht? Dagegen ist es gut, Adornos Abwehrhaltung auf sich wirken zu lassen: „Gegenüber der Forderung, die damit an ihn (sc. den Gedanken) ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig.“¹⁰

Es geht nun darum, auch den Kontext der zweiten oben angeführten Stelle näher zu betrachten. In ihr kommen für unsere bisherigen Komponenten andere Bestimmungen zur Sprache, weil es in Adornos „Negativer Dialektik“ noch pointierter um die Rolle der Philosophie geht als in den „Minima Moralia“ und daher das, was der Verzweiflungszusammenhang der Welt war und was noch hier „Objekt der geistigen Erfahrung“¹¹ ist, auch in seiner philosophischen Gestalt gedacht wird: als das idealistische System universaler Identität und „vorgängiger Allgemeinheit“¹². Es zeigt sich nun, was es hieß, wenn Adorno von Philosophie sprach, wie sie heute einzig noch möglich ist: ihre Kritik am Weltzustand gilt auch der Identitätsphilosophie, die ihn verklärte. „Die vorgängige Allgemeinheit ist wahr sowohl als unwahr: wahr, weil sie jenen ‚Äther‘ bildet, den Hegel Geist nennt; unwahr, weil ihre Vernunft noch keine ist, ihre Allgemeinheit Produkt partikularen Interesses. Darum überschreitet philosophische Kritik an der Identität die Philosophie.“¹³ Identität im Weltzustand ist Gegenstand betrachtender Beurteilung und zu allererst muß es um ein Mißtrauen ihr gegenüber gehen, das die Identitätsphilosophie der Komplizenschaft mit vergewaltigender Identität überführt – und doch zugleich um die bleibende Verheißung der Identität weiß: Identität als Wahrheit des Geistes, und abhängig von einzelnen Herrschaftsinteressen. Weil die *Gefahren* der Identität – wie die Geschichte für Adorno deutlich zeigt – derzeit und seit langem weit größer sind, sofern sich in den Dienst des Totalitarismus mühelos die Identitätsphilosophie fügt, gilt Adornos Kritik zunächst allen Formen von scheinhafter Identität, seien es auch philosophische, also solche, die der selbst *philosophischen* Betrachtung ein positives Anliegen sind. So präzisiert sich erst das Verhältnis von Weltzustand und Philosophie. Also führt Adorno weiter aus: „Daß es aber gleichwohl des nicht unter die Identität zu Subsumierenden – nach der Marxistischen Terminologie des Gebrauchswertes – bedarf, damit Leben überhaupt, sogar unter den herrschenden Produktionsverhältnissen, fort-dauere, ist das Ineffabile der Utopie. Sie reicht hinein in das, was verschworen ist, daß sie nicht sich realisiere.“¹⁴ Basis für die Überlegungen ist das heutige Leben, das verwunderlicherweise möglich ist, trotz der immer umfassenderen Eindimensionalität. Möglich ist es, weil ihm etwas entgegensteht, das nicht in diese Identität aufgeht, und wir wissen schon, daß das die *Philosophie* der *Erlösung* ist, beides bringt Hoffnung

¹⁰ A. a. O.

¹¹ Negative Dialektik, 20.

¹² A. a. O.

¹³ A. a. O.

¹⁴ A. a. O. erweitertes Zitat der Anm. 2.

ins Spiel. Doch nur solange sich alles um die Rolle der Philosophie dreht, steht der *Erlösungsbegriff im Dienst* der Philosophie. Die *kritische Funktion der Philosophie*, der die Fragen nach der Erlösung *nachgeordnet* sind, war bisher das Wichtige. Soweit die Rolle der Erlösung *im Zusammenspiel* von Welt und Philosophie: wichtig ist *in ihm* menschenwürdiges Leben durch Aufstand gegen herrschaftliche Identität, „fast unwichtig“ und dennoch in eigentümlicher Aufdringlichkeit steht daneben Erlösung, die nicht Gedanke sein kann, wenn es ernst mit ihr ist. Das Unsagbare der Erlösung (Utopie) kann nicht in Beziehungen innerhalb der Grundbegriffe gefaßt werden, es besteht – hier ist Adorno ganz genau zu lesen – darin, *daß* diese sind, offen sind und darin bestehende wie bedürftige Wirklichkeit anzeigen. Die *Gegebenheit der unbeugsamen Kritik* gegen Identität *zusammen mit dem Leben* in dieser Welt *zusammen mit dem*, was von *Utopie* in die Welt hineinreicht, *das ist das Ineffabile* der Utopie. Formal gesagt: will man von wirklicher Erlösung reden, dann genügt es nicht, ihren Ort im Rahmen von Grundbegriffen anzugeben, das Anliegen treibt weiter zum Versuch, Erlösung zu nennen im Anschluß an das nackte Daß dieser ganzen Konstruktion. Wie aber kann vom Ineffabile etwas *gesagt* werden? Die Möglichkeit der Philosophie ist denkendes *Sprechen* und Utopie ist in ihrem Dienst, solange die Philosophie von ihr zur Welt spricht. Wenn nun aber dies, *daß* das Zusammenspiel der Grundbegriffe ist, gedacht wird als *Ineffabile*, so ist zumindest die Verdrängung der Philosophie von der Position, *über* das alles zu sprechen, bedeutet. Nicht ihre Möglichkeiten, sondern das, was sie während ihrer Herrschaft nie bestimmend werden ließ, soll nun bestimmen: Utopie, nicht wie man (philosophisch) von ihr reden kann, sondern als unsagbar: noch ihre eigene umfassende Unmöglichkeit muß Philosophie eingestehen, wenn es um *die* Möglichkeit geht: *daß* Erlösung als Ineffabile ist. Erlösung erweist sich als zweideutig gemäß unserer Unterscheidung zwischen den inneren Bestimmungen des Zusammenspiels der Grundbegriffe und dem Zusammenspiel als solchem. Einmal reicht sie hinein in den „Bannkreis“, doch dort bleibt sie „fast unwichtig“. Dann aber gilt: *daß* ein Kreis der Komponenten ist, und dennoch nicht geschlossen ist, *daß* zuletzt überhaupt menschliche Möglichkeiten sind, weil Unmöglichkeiten bleiben, gehört der Erlösung zu. „Angesichts der konkreten Möglichkeit von Utopie ist Dialektik die Ontologie des falschen Zustandes. Von ihr wäre ein richtiger befreit, System so wenig wie Widerspruch.“¹⁵ Man könnte zunächst der Meinung sein, *daß* konkrete Möglichkeit von Utopie irgendeine Chance *innerhalb* des herrschenden Weltzustandes meint, doch es scheint mir, als ließe sich der ganze Satz nur verstehen als Hinweisen auf die unsagbare Utopie als die Möglichkeit, die sich ergibt, wenn zumindest wir Heutigen keine Möglichkeiten mehr haben. Denn die Universalität des falschen Zustandes, dem kein Sprechen entrinnt, ist – wir werden es noch näher ausführen – gefaßt in der Dialektik: wie das Sprechen ist sie *die* Möglichkeit der Philosophie – und sie ist falsch, ist eine *Unmöglichkeit* im Angesicht der Utopie, die also die *Möglichkeit* ist, die allem gegenübersteht, was wir zuwege bringen. Positivität und Negation, System also und Widerspruch, die nötig sind für jede Dialektik und ohne die deshalb Philosophie heute nicht auskommen kann, verschwinden im richtigen Zustand, den nicht mehr Philosophie bestimmt, sondern Utopie.

b) Dialektik der Bestimmungen der Grundbegriffe

Nur in der Beschränkung auf einzelne Stellen konnte das Bild einfacher Bestimmungen und Verweisungszusammenhänge entstehen, das wir zeichneten. Wir fanden,

¹⁵ A. a. O.

daß philosophisches Denken seine Berechtigung aus der Kritik an allen Dingen, die im Immanenzzusammenhang verfangen sind, schöpft. Diese Kritik war es, die ein Verhältnis zur Erlösung offenhielt. „Unversöhnlichem Denken ist die Hoffnung auf Versöhnung gesellt...“¹⁶ Doch Adorno kann auch umgekehrt die Philosophie als abhängig von den Dingen denken, die als Einzelne herausgenommen sind aus dem Zwangszusammenhang, dem die Philosophie unterliegt. Dann haftet die Aussicht auf Erlösung nicht am Denken, sondern an den Dingen: „Diese (sc. Utopie), das Bewußtsein der Möglichkeit, haftet am Konkreten als dem Unentstellten... Die unauslöschliche Farbe kommt aus dem Nichtseienden, ihm dient Denken, ein Stück vom Dasein, das, wie immer negativ, ans Nichtseiende heranreicht.“¹⁷ Während das „unmittelbar Wirkliche“¹⁸, das Konkrete und das unsagbar Nichtseiende der Utopie hier in einem positiven Verhältnis zueinander stehen, finden wir Philosophie unter negativem Vorzeichen *im Dienst* der Utopie *und* der Dinge. Ihre eigene Daseinsberechtigung muß sie sich von den Dingen holen, deren Verzweiflung sie eben noch wehren wollte: „Philosophie schöpft, was irgend sie noch legitimiert, aus einem Negativen: daß jenes Unauflöslliche, vor dem sie kapitulierte und von dem der Idealismus abgleitet, in seinem So-und-nicht-anders-Sein doch wiederum auch ein Fetisch ist, der der Irrevokabilität des Seienden.“¹⁹ Dieser Fetischcharakter enthüllt sich aber nur, wenn man die Dinge unter messianischem Licht betrachtet, Utopie knüpft sich einmal an Konkretes, dem die Philosophie opponiert und dann wieder an die Philosophie, *weil* diese den Dingen opponiert – und zuletzt ist sie selbst „fast unwichtig“ angesichts dessen, was Philosophie zu leisten hat. So beginnen alle Bestimmtheiten, die wir uns erarbeiteten, zu kreisen. Im Anschluß an die letzte der unter I zitierten Stellen²⁰ könnte man folgenden Zirkelzusammenhang als Beschreibung der Situation angeben: Denken ist unversöhnlich gegen die Wirklichkeit, weil es auf Versöhnung hoffen kann – und diese Hoffnung gründet gerade darauf, daß das Denken unversöhnlich ist. Es kommt angesichts dieses dialektisch beschreibbaren Zusammenspiels die Ahnung, daß wir nicht bei einer Beziehung stehenbleiben können, weil alle auch kehrtbar sind, das wird uns zuletzt zum Problem des Zusammenspielens als eines solchen führen, das im Ganzen von Dialektik durchherrscht wird. „Dialektisch ist die Erkenntnis des Nichtidentischen auch darin, daß gerade sie, mehr und anders als das Identitätsdenken, identifiziert. Sie will sagen, was etwas sei, während das Identitätsdenken sagt, worunter etwas fällt, wovon es Exemplar ist oder Repräsentant, was es also nicht selbst ist.“²¹ Unter dem Terminus „Identität“ laufen nun 1. Identitätsdenken im unwahren Sinn, 2. dieses Denken im wahren Sinn (die Wahrheit des Hegelschen Geistes), 3. die *Kritik* an 1. und 2., die, das Wahre aufnehmend, selbst – wenn auch anders – identifiziert, also *auch* Identitätsdenken ist, obwohl sie als oppositionelles Denken begann. Wiederum ist es leicht, den Zirkelzusammenhang aller dieser Bestimmungen einzusehen. Adorno sagt selbst: „Durch ihre Kritik verschwindet Identität nicht; sie verändert sich qualitativ.“²²

Und der qualitative Sprung besteht darin, daß man erstens Identität nicht nur als

¹⁶ A. a. O. 29.

¹⁷ A. a. O. 64.

¹⁸ A. a. O.

¹⁹ A. a. O. 60.

²⁰ Vgl. Anm. 4.

²¹ Negative Dialektik, 150.

²² A. a. O.

Bestimmung der Komponente „Welt“ nimmt, sondern auch als solche des „Denkens“. Weil „Denken“ ein anderes Anliegen verkörpert als „Welt“, weil es per definitionem die sich abhebende Kritik der Welt ist, kann man sich dabei auf einen Unterschied des Wesens der Identität berufen und nun heißt zweitens das Kunststück, kritisierte Welt *und* kritisierendes Denken unter den Anspruch der Identität zu fassen und so die *zweifach* bestimmte Identität zusammenzunehmen in den – in dritter Bedeutung einigenden – Identitätsbegriff, qualitativer Sprung. Das ist allerdings der Punkt, an dem statt einer Bestimmtheit *die Methode*, durch die man zu den und um die einzelnen Bestimmtheiten kommt, fraglich wird. Sie erstreckt sich auf alles, was im Zusammenspiel sich ergibt, so rückt die Frage nach der Dialektik vor: als Problem dessen, was alle Bestimmtheiten des Zusammenspiels bestimmt, steht sie in unmittelbarer Nähe zur Erlösung, die am ehesten als Daß aller dieser Bestimmungen gedacht werden kann.

III. Die Grundbegriffe im Ganzen

a) Die Rolle der Dialektik

Unsicher wurde für uns, was wir im bezug auf die Bestimmungen und Verhältnisse innerhalb des Zusammenspielens nun *festhalten* können, das gerade wollte Dialektik immer schon. Bewußt knüpft Adorno hier an Hegel an – und die Darstellung seiner Differenz zu ihm ist gerade ein Muster für solche Dialektik in Anwendung: „Die Demarkationslinie zu ihm (sc. Hegel) wird... gezogen... von der Absicht: ob Bewußtsein, theoretisch und in praktischer Konsequenz, Identität als Letztes, Absolutes behauptet und verstärken möchte, oder als den universalen Zwangsapparat erfährt, dessen es schließlich auch bedarf, um dem universalen Zwang sich zu entwinden...“²³ Wir bleiben bei der Dialektik der Identität: „Identität“ ist einmal das, was die (hegelsche) Identitätsphilosophie als Krönung der Deutung des Weltzustandes ausgibt: das Absolute der Welt – und weil Philosophie sich dazu kritisch verhält, ist „Identität“ dem Denken auch Ausdruck des universellen Zwanges. Sosehr jedoch philosophisches Denken sie kritisiert, so sehr „bedarf“ es ihrer. Nun geht es der opponierenden Kritik an den Kragen, im Wirbeln der Dialektik kann sie nicht als Fixum bestehen: „Der Totalität ist zu opponieren, indem sie der Nichtidentität mit sich selbst überführt wird, die sie dem eigenen Begriff nach verleugnet. Dadurch ist die negative Dialektik, als an ihrem Ausgang, gebunden an die obersten Kategorien von Identitätsphilosophie. Insofern bleibt sie falsch, identitätslogisch, selber das, wogegen sie gedacht wird.“²⁴ Solange philosophische Kritik möglich ist, bleibt die gedachte idealistische Totalität scheinhaft. Doch bei der Besinnung auf das Denken, das es auf sich nimmt, die Identitätsdialektik des Idealismus zu kritisieren, zeigt sich: weil es selbst gebunden bleibt an sein Kritisiertes, so dessen Voraussetzungen übernimmt und zuletzt die einzige Voraussetzung des Kritisierten die *Identität* ist – verfällt auch die Kritik an der Identität dem Verdikt, identitätslogisch zu denken. Nur weil man *gegen* etwas denkt, denkt man noch nicht *anders* – und wo die universale Kraft des Negativen schon wesentlich das *mit* ausmacht, *wogegen* es geht, ist es vollends unmöglich, einen eigenen Status für das distanzierte Denken aufrechtzuerhalten. Und so endet die dialektische Betrachtung: ta Kritik offenbar für Erlösung notwendig ist, ist sie wahr, weil aber alles, was sie tun kann, derselben Kritik unterzogen werden muß, ist sie auch mit jedem Schritt

²³ A. a. O. 148.

²⁴ A. a. O.

falsch. Adorno selbst ist der Meinung, daß der Punkt, an dem wir nun stehen, noch kein Ende ist. Es bleibt zu betrachten, was er angesichts des beschriebenen Status von Dialektik zu denken versucht: die Selbstüberwindung der Dialektik als den rechten Weg des Sprechens von Erlösung.

„Nur das überschreitet den dialektischen Bannkreis, was seiner Figur noch einbeschrieben ist, ihn im Nachvollzug seines eigenen deduktiven Verfahrens beim Namen nennt, am entfalteten Inbegriff der Totalität ihr Gespaltenes, Unwahres demonstriert. Reine Identität ist das vom Subjekt Gesetzte, insofern von außen Herangebrachte. Sie immanent kritisieren heißt darum, paradox genug, auch, sie von außen kritisieren.“²⁵ Es geht hier um die Beschreibung dessen, was Dialektik überhaupt, positive wie negative, kennzeichnet, und die dargestellte Eigenschaft soll überleiten zur Selbstüberwindung der Dialektik. Positive Dialektik *setzt* die reine Identität als das Absolute der Welt. Allen Dingen *spricht sie zu*, daß sie in der Totalität einbegriffen sind. Darin liegt aber: um die absolute Identität sagend *setzen* zu können, muß sie einen Standort *außerhalb* dessen beanspruchen, was sie bestimmt. Wesentlich gilt für alles, was man *über* die Komponente „Welt“ sagt, daß es ihr *von außen* zugesprochen wird, insofern „Welt“ ihre Bestimmungen im Zusammenspiel der Grundbegriffe erhält, *in dem* sie gedacht wird, *das* sie nicht *ist*. Identität betrachteten wir von Anfang an als eine Eigenschaft von Welt, positive Dialektik war es, die der Welt diese Deutung gab und sich zugleich damit als Höchstes der Welt mit ihr identifizierte. So geriet das „außerhalb“ in Vergessenheit, das auch der positiven Dialektik in ihrem *Bezug* zur Welt zukam, und die negative Dialektik wurde nötig. Sie ist Philosophie wie die positive Dialektik, doch ihr kritisches Verhältnis zur Welt erlaubt es, den Fehler aufzuzeigen, den positive Philosophie beging, als sie ihre Distanz zur Welt aufgab. Doch immerhin ist auch die Kritik an diesem Vorgehen noch Dialektik und so der positiven ähnlich und berechtigt zur Erkenntnis: daß philosophisches Denken, egal ob es sich später zur Konformität entschließt oder nicht, zunächst einmal sich zur Wirklichkeit verhält in Kritik – daß es also von außen kommt. Und deshalb ist die gemeinsame Auszeichnung positiver und negativer Dialektik, auf die sich negative Dialektik in ihrer immanent-philosophischen Auseinandersetzung berufen kann, dies: daß jedes dialektische Vorgehen gewärtig sein muß, „von außen“ kritisiert zu werden, weil es Philosophie ist und weil es zu deren Begriff gehört, selbst immer draußen zu stehen. Will also positive Dialektik ihren Anspruch, Philosophie zu sein, wahren, dann muß sie auf sich nehmen, was jeder Philosophie wesentlich ist: daß sie *als* Philosophie ständig von kritischem Denken neu befragt wird und nur so Philosophie ist. Damit haben wir aber die Eigenschaft der Dialektik gewonnen, die Adorno bis zu ihrer Selbstüberwindung ausbauen will: es gehört zu ihr, daß sie immer drinnen und draußen ist. Das ist etwas Einigendes zwischen positiver und negativer Dialektik.

Beide zusammen erfüllen die Möglichkeiten des Denkens – sind sie nun selbst innerhalb von allem *und draußen*? Adorno faßt das so zusammen: „Sie (sc. die Kritik) zerstört den Identitätsanspruch, indem sie ihn prüfend honoriert. Darum reicht sie nur so weit wie dieser. Er prägt ihr als Zauberkreis den Schein absoluten Wissens auf. An ihrer Selbstreflexion ist es, ihn zu tilgen, eben darin Negation der Negation, welche nicht in Position übergeht. Dialektik ist das Selbstbewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhangs, nicht bereits diesem entronnen. Aus ihm von innen her auszubrechen, ist objektiv ihr Ziel.“²⁶ Gegen herrschende Identität und ihre Philosophie

²⁵ A. a. O. 147.

²⁶ A. a. O. 396.

hat kritische Theorie ihr Recht – doch sie ist selbst falsch angesichts der Erfahrung, daß das ganze Schema unserer Grundbegriffe ein Verblendungszusammenhang ist. Und weil es Dialektik ist, in der positive und negative Philosophie übereinkommen, ist sie zuletzt mit ihren Problemen bestimmend für den Ausdruck der Erfahrungen an der Grenze allen Zusammenspiels: daß nämlich nichts ein Entrinnen aus der herrschenden Verzweiflung gestatte.²⁷ Doch wir haben als Eigenschaft der Dialektik erkannt, daß sie immer auch draußen steht. Wäre es nicht möglich, daß angesichts der beschriebenen Notsituation nochmals das Heil darin liegt, „auszubrechen“? Freilich kommt sofort das Bedenken: Umfaßte nicht das Zusammenspiel schon alle Möglichkeiten von Welt und Denken?

So versammelt sich alles zur Frage: wenn man im Reden von der Dialektik vom Zusammenspielen überhaupt spricht – spricht man dann vom *Gegenüber* dieser Summe menschlicher Möglichkeiten – also von Erlösung – ,wenn man von der Selbstüberwindung der Dialektik spricht? Formal hat Dialektik die Möglichkeit, nochmals zu allem Beschriebenen, das sich selbst maßgeblich in die verzweifelte Lage gebracht hat, sich zu verhalten, um nun noch das nächste Kapitel zu beginnen: die dialektische Kritik am dialektischen Immanenzzusammenhang.

Sie ruiniert jedoch sich selbst und ihren Anspruch, irgend etwas vom Weltzustand zu repräsentieren, wenn sie sich zuletzt über alles Gesagte hinwegswingt und – *sie selbst* – zur Erreichung einer letzten Möglichkeit *sich als* Unmöglichkeit betrachtet. Solchen Methoden ist kein Ende zu setzen: was immer nochmal seine eigene Unmöglichkeit einsieht, erhält *sich* sehr gut dabei.

Doch kann man fragen: *ist* das nicht zugleich Selbstüberwindung? Das Zusammenspielen im Ganzen läßt sich von keiner immanenten Bestimmung übersteigen, ohne daß entweder die Ernsthaftigkeit aller inneren Bestimmungen oder des *Gegenüber* wegfällt. Dann ist es vielleicht gerade notwendig, beim Zusammenspielen als solchem stehenzubleiben, und *nicht* darüber hinauszugehen! War das nicht angezielt mit der Bemerkung, das Erlösungsproblem sei am besten *genannt*, wenn man von der einfachen Gegebenheit des Zusammenspiels im Ganzen spricht? Dann ist die Gegenmöglichkeit gegen ausschweifendes Denken vielleicht die, daß das Denken sich immer als solches *im* Zusammenspiel weiß. *Solche* Treue baut zwar auf der Distanz auf, doch *im Dienst an den Problemen* eliminiert sie diese immer neu. *Denken über* Wirklichkeit und Denken ist ein Unternehmen *im Dienst* der Anliegen, die sich fundamental aussprechen im Problem des Zusammengehaltenenseins von Wirklichkeit *und* Denken. Nur insofern es *dies illustriert*, ist ihm jene nochmalige Reflexion gestattet. Sie zu Zwecken der Lösung des Erlösungsproblems zu verwenden, ruiniert sehr leicht mit den klaren Begriffen auch den Ernst des Denkens.

Wir können jetzt sagen: wenn die Selbstüberwindung der Dialektik *dies* sagen will, daß das Denken sich aufgeben muß im Dienst der Erlösung, dann hat sie ihre Berechtigung. Doch ist nun eines entscheidend: *was Erlösung dann noch heißt* zu klären, steht weder in der Möglichkeit des philosophierenden Denkens noch wirklichen Tuns. Das *ist* gerade das *Problem* der Erlösung: *daß* wir an einen Punkt kommen, an dem es nicht mehr weitergeht. An dem die Tatsache, daß dies hier gedacht wird als solche des *Denkens* nur Ausdruck *repetierter* Unmöglichkeit ist. Was Erlösung ist, *wissen* wir nicht: sie ist das Problem des *Gegenüber* von allen menschlichen Möglichkeiten, dessen erster Ausdruck ist, *daß* es überhaupt diese Möglichkeiten im Ganzen *gibt*. Sie kann nicht gedacht und erwirkt werden, denn sie ist selbst – wenn sie ist – *das Problem*

²⁷ A. a. O. 143.

alles Denkens und Tuns. Und es zeigt sich jetzt, wieso es so gefährlich ist, die Dialektik aus sich herausführen zu lassen: man meint, damit an die Erlösung zu rühren – und *denkt* sie doch bloß. Erlösung *denken*, also auch Erlösung einbeziehen *in* das Zusammenspielen, das vom Denken bestimmt wird, heißt: ein Problem angeben, an dem Denken scheitert, heißt: das Denken zusammenhalten mit dem, was es nicht denken kann, was es auch noch in dieser – denkenden – Aussage verfehlt. Die Frage bleibt offen: von woher erscheinen uns unsere Möglichkeiten im Ganzen, und zudem heute als so verzweifelt unmöglich? Wir können diese Unmöglichkeit nicht durch negative Dialektik den menschlichen Möglichkeiten aufprägen lassen, denn eines muß klar geworden sein: in der Konsequenz von Adornos Gedanken liegt, daß Erlösung auf keiner menschlichen Erfahrung aufbauen kann: jede ist dialektisch und Dialektik, die (positiv oder negativ) über sich hinausführt, führt *hinein und zurück* in die Fragen, die durch Dialektik im Ganzen, in Welt und Denken schon besser gestellt waren.

b) Die Rolle des Todes

„Erlösung“ ist eine späte Unmöglichkeit des Denkens, verglichen etwa mit dem „Tod“: „Gleichwohl ist der Gedanke, der Tod sei das schlechthin Letzte, unausdenkbar. Versuche der Sprache, den Tod auszudrücken, sind vergebens bis in die Logik hinein; wer wäre das Subjekt, von dem da prädiziert wird, es sei jetzt, hier, dort, tot.“²⁸ Freilich hat Adorno recht, wenn er die Unausdenkbarkeit des umfassenden Todes festhält, doch Denken hat eben seine Grenzen und es ist irrig, *eine* Unmöglichkeit (Denken des Todes) als dem Denken unmöglicher hinzustellen als eine *andere* (Denken der Erlösung), wenn es einmal ums Letzte geht. Adorno ist ehrlicher, wenn er die dialektische Wahrheit und Falschheit *beider* Positionen eingesteht: „Was ohne Schmach Anspruch hätte auf den Namen Sinn, ist beim Offenen, nicht in sich Verschlossenen; die These, das Leben habe keinen, wäre als positive genau so töricht, wie ihr Gegenteil falsch ist; wahr ist jene nur als Schlag auf die betuernde Phrase.“²⁹ Der absolute Tod läßt sich genausowenig denken wie die Unsterblichkeit: so unausdenkbar wie das Verschwinden des Subjektes, das in der Aussage, *jemand* sei tot, gedacht werden müßte, ist auch dessen Bestehenbleiben unter der Annahme, statt des Todes sei Erlösung das Letzte. Der Hilflosigkeit des Denkens ist die Möglichkeit genommen, unseren Befürchtungen eine positive Auskunft entgegenzusetzen: „Wäre der Tod jenes Absolute, das die Philosophie vergebens beschwor, so ist alles überhaupt nichts, und jeder Gedanke ins Leere gedacht, keiner läßt mit Wahrheit irgend sich denken. Denn es ist ein Moment der Wahrheit, daß sie samt ihrem Zeitkern dauere; ohne alle Dauer wäre keine, noch deren letzte Spur verschlänge der absolute Tod. Seine Idee spottet des Denkens kaum weniger als die von Unsterblichkeit.“³⁰ Wir sehen eine Suche nach denkender Bewältigung des Todes, die von ihrer Unausdenkbarkeit weiß; sie stützt sich – trotz der Dialektik aller Erfahrung – auf die Erfahrung von bestehender Wahrheit, ohne zu verleugnen, daß dies des Denkens spottet.

Es ist uns unmöglich geworden, anders als scheidend Erlösung zu denken oder anzustreben. Zugleich erhält sich aber die Frage: gibt es also zuletzt *keine* endgültige Wahrheit, keine Erlösung? Adorno weiß von dieser Situation: „Gleichwohl könnte nichts als wahrhaft Lebendiges erfahren werden, was nicht auch ein dem Leben

²⁸ A. a. O. 362.

²⁹ A. a. O. 368.

³⁰ A. a. O.

Transzendentes verhielße; darüber führt keine Anstrengung des Begriffes hinaus.³¹ Ausdruck der Hilflosigkeit der Dialektik ist die philosophische Auskunft über Transzendentes: es sei und sei nicht. Und doch bleibt die Erfahrung noch im Spiel, wahrhaft Lebendiges *rufe* nach Erlösung, egal was man dazu denkt, selbst wenn man das als Wunschdenken *dächte*. Wir formulieren nun die These: die Erlösungsfrage zu stellen ist das Unternehmen, gestützt auf Erfahrungen des Wahren und Guten die Frage aufzureißen, was es mit *allen* menschlichen Möglichkeiten *zuletzt* auf sich hat. Wenn das Sprechen von Erlösung nicht (für den allesumfassenden Zwangszusammenhang) illegitim von irgendwoher gestützt wird, welche Stützung sich immer entlarven läßt, muß es die Rolle übernehmen, *im* Zusammenspielen der dargelegten Grundbegriffe eine Möglichkeit zu repräsentieren, die keine sein kann, die auch keine *Un-Möglichkeit* sein kann, weil ihr der Vergleich fehlt, weil, wie wir jetzt sehen, angesichts des Todes nichts Anhalt gibt, von *endgültiger* Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu sprechen. Dann ist *die Rede* von Erlösung innerhalb des Zusammenspielens nur berechtigt, wenn die *Möglichkeit* besteht, *über* dieses als Ganzes zu sprechen. Was das heißen soll, ist uns bisher unerfindlich.

IV. Erlösung und Philosophie

Per definitionem kann der Mensch nur tun und denken, was in seiner Möglichkeit steht – und diese kann er nicht eingrenzen, es sei denn, er könnte sich über seine Möglichkeiten erheben. Das kann er zwar, wenn er z. B. *darüber* nachdenkt, aber das ist kein Beitrag zur Lösung der Frage, wo die Grenzen *wirklich* liegen, sondern nur ein Exerzitium der Kunst, sich denkend immer wieder zu transzendieren, was bestenfalls als nähere Beschreibung des Ausgangsproblems eigenständigen Wert hat. *Wenn* wir die Frage nach den menschlichen Möglichkeiten *ernsthaft* festhalten wollen, dann bleibt nur eine *Grenzziehung*, durch die festgelegt wird, *daß* es eine Grenze gibt, über die sich Denken nur träumend hinwegsetzt, die nur illusionäres Handeln übersteigt. Aber wenn es eine solche Grenze gäbe, die die überschießende Reflexion abschneidet – muß es auch ein Jenseits dieser Grenze geben, denn nur *gegen* ein solches kann ein Gebiet abgegrenzt werden. Wenn man menschliche Möglichkeiten im Ganzen betrachten will, muß man sich notwendigerweise mit dem Jenseits, nicht dem Denken befassen, wenn man den Tod als Grenze des Lebens ansieht, kommt man nicht darum herum, Aussagen zu treffen über das, *was* das Leben begrenzt. *Wenn* man der Erfahrung Ausdruck geben will, das Leben sei ein in sich begrenztes Problem, der Tod etwa sei das Ende des Lebens, es gäbe ein Schwergewicht des Guten im Leben, das abgeschlossen in sich ruht entgegen jeder reflektierenden oder praktizierten Auflösung – dann muß man das Erlösungsproblem stellen. Es ist das Problem, *ob* das Leben eine Grenze hat, die ernst genommen werden kann. Und es ist klar, daß diese Frage erst gelöst werden kann, wenn wir wissen, *ob es so steht*: das Erlösungsproblem löst sich erst nach unserem Tod. Wenn man zum Ausdruck bringen will, daß die Gegebenheit der menschlichen Möglichkeiten im Ganzen, also das Leben wie es ist und sein kann, ein in sich einiges Problem darstellen, das nicht in Dialektik oder Praxis aufgelöst werden kann, muß man die Erlösungsfrage stellen als Frage nach dem, was wir mit unserem Leben im Ganzen noch für Erfahrungen machen werden, *ob* es noch welche sein werden und *welche*. Es ist dabei klar, daß die ganze Fragestellung hinfällig wird, wenn es *keine* Erfahrungen geben wird – dann hat sich das Problem als sinnlos herausgestellt wie

³¹ A. a. O. 366.

das träumende Denken. Wollte man sagen: „Wenn dem Leben ein Jenseits gegenübersteht, kann ich es doch zumindest erdenken, erhoffen“, muß geantwortet werden: daß du hier *nicht* denken und hoffen kannst, sondern wartest, *ist* ja das Problem der Erlösung. Abschließend: die Zusammengefaßtheit einer einzelnen oder aller menschlichen Erfahrungen unter dem Schwergewicht, sie sei oder sie seien im Ganzen ein Letztes, stellt die Erlösungsfrage. Und weil man von einer *Frage* nur sprechen kann, wenn man weiß, ob und zu einem Teil wie sie beantwortet werden kann, muß ergänzt werden: die Eigenart *dieser* Frage ist es, daß sie erst nach dem Tod zu beantworten ist, daß sie sich erst nach ihm überhaupt in ihrem Recht als Frage herausstellen wird. Beiläufig gesprochen: wenn die Religion recht hat, dann gab es in Wirklichkeit niemals eine berechtigte *Frage* nach Gott, der alles in allem war. Dann gibt es nur das Problem, wieso wir – auch ehrlicherweise – die ganze Zeit *glauben konnten*, es sei eine Frage. Und *daß* die Religion zuletzt recht hat, *heißt* ja: es gibt eine Möglichkeit, dieses Problem zu klären. Bis dahin aber leben die Philosophen, die von Erlösung reden, in der *Antizipation* einer Frage, die dadurch, daß sie *wirklich* gestellt werden kann, ihre Antwort erfährt.

Ob und wie Erlösung das Problem lösen wird, daß sie vom Menschen derzeit unausdenkbar ist, gehört als eine Nebenfrage selbst *in* die eine Erlösungsfrage. Man muß sich klar darüber sein, daß man mit ihr das Wichtigste an dem Problem gerade nicht als Frage *stellt*, sondern als mögliche Frage *erhofft*. Für den Philosophen kann eine solche Zuversicht auf nichts Innerweltliches gestützt werden, im Anschluß an Adornos versteckten Hinweis bleibt ihm vielleicht die Möglichkeit, daß seine Formulierung des Wartens das Stehenbleiben beim Problem als Problem ist. Er hat heute kaum den impetus, plastisch auszumalen, wie Erlösung aussieht; er kann nur mit Nachdruck darauf verweisen, daß sein Denken an eine Grenze kommt, die so wenig Grenze ist, weil er nicht weiß, wo und ob die menschlichen Möglichkeiten aufhören. Wo andere für die Sache der Erlösung arbeiten oder auch reden können, ist es vielleicht die aus ihrer Rede-Geschichte gekommene Aufgabe heutiger Philosophie, durch ihr Schweigen die Unverfügbarkeit der wirklichen Erlösung gegenüber dem Erlösungsbegriff zu demonstrieren. Nur dieser letzten Auskunft *nachgeordnet* kann sie von Erlösung reden mit dem Ziel, in das Schweigen von ihr einzuführen. Ihr Eingehen auf und in die Erlösungsfrage ist das *Stehen zu diesem Problem*; über das blanke Daß der Gegebenheit von Welt und Philosophie im Ganzen als eine Hoffnung gibt es nichts zu reden. Was in einer unerschütterten Gedankenkonstruktion positive Möglichkeiten für die Onto-Theologie eröffnete, stellt heute an die Philosophie die Forderung, „die eigene Unmöglichkeit einzugestehen“, ohne damit ein letztes Mal Ansprüche auf eine philosophische Lösung des Problems zu erheben. Vielmehr steht Philosophie mit ihrer Dialektik im Dienst einer anderen Fragestellung, deren Berechtigung freilich selbst fraglich ist, ja seien wir genau: deren Berechtigung sich *derzeit* überhaupt nicht begründen läßt, während ihre mögliche zukünftige Begründbarkeit vermutlich das Begründungsproblem selbst eliminiert. Daß es Erfahrungen gibt – und die philosophische Treue zum Erlösungsproblem als solchem ist nicht die unbedeutendste davon –, die diese Chance des Menschen immer wieder ins Gespräch bringen, ist ein letztes Datum innerhalb unserer Möglichkeiten und man kann in Hoffnung dies zusammen mit der Gegebenheit aller menschlichen Erfahrung festhalten als Ausdruck des Erlösungsproblems. Adornos Umkreisen der Unmöglichkeit des Denkens, der Hoffnung auf konkrete Utopie und der Solidarisierung mit allem, was einmal war, getan und gedacht wurde, dreht sich immer wieder um diese letzte Perspektive: das Insistieren auf dem Problem der Erlösung ist seine „Lösung“ des Problems. Er würde der Aussage wohl zustimmen, daß wir heute nichts tun können, als scheiternde Zeugen im Dienste der Erlösung zu

sein, – gesetzt, daß wir diese Zeugenschaft als Auftrag erfahren. So erklärt sich die letzte Radikalität, zu der er sich *manchmal* durchringt, als das Stehen Aug in Auge mit dem Problem der Erlösung als Erlösung: „Ist Rettung der innerste Impuls jeglichen Geistes, so ist keine Hoffnung als die der vorbehaltlosen Preisgabe: des zu Rettenden wie des Geistes, der hofft. Der Gestus der Hoffnung ist der, nichts zu halten von dem, woran das Subjekt sich halten will, wovon es sich verspricht, daß es dauere.“³² Dies ernst zu nehmen heißt, dem Gedanken, der sich über sich selbst hinaustastet³³, einen Auftrag zu geben, an dem er zerbricht. Hier gibt es keine dialektische Wiederbelebung, sondern nur eine von Gott her. Auszumachen, wie sie sich abspielt, ist kaum heutige Aufgabe des Denkens. Wer würde nicht mit Adorno hoffen, daß es dennoch der Versöhnung dient?³⁴ Einstweilen gilt für solches dienende Denken als Ausdruck seiner Ohnmacht und Erwartung: „Unfertig zu sein und es zu wissen ist der Zug auch jenes Denkens noch und gerade jenes Denkens, mit dem es sich zu sterben lohnt.“³⁵

Anmerkungen zur ästhetischen Theorie Adornos

Von Günter WOHLFART (Tübingen)

Das große ästhetische Buch¹ des „Nach-Sokratikers“ Adorno² ist Fragment geblieben. Dennoch bin ich nicht der Meinung, daß sich deshalb eine Kritik verbietet³. Zum fragmentarischen Zustand seines Buches dürfte Adornos Schwäche für das Aphoristische, sein Hang zum Geistreichtum⁴, der romantische „Pendant“ des Gedankens, mit

³² A. a. O. 382.

³³ Vgl. a. a. O. 395.

³⁴ Vgl. a. a. O. 26.

³⁵ Th. W. Adorno – M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, 294.

¹ Vgl. Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (Ä. Th.), in: *Gesammelte Schriften* 7 (Frankfurt a. M. 1970) 539 (Editorisches Nachwort). Nach Adornos Meinung sollte die „Ästhetische Theorie“ neben der „Negativen Dialektik“ und einem geplanten moralphilosophischen Buch das darstellen, was er „in die Waagschale zu werfen habe“ (Ä. Th. 537). Ich würde R. Bubner darin zustimmen, daß er trotz ihres unvollkommenen Zustandes der „Ästhetischen Theorie“ den Rang des systematischen Hauptwerks von Adorno zuerkennt. Vgl. R. Bubner, *Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik*, in: *neue hefte für philosophie* 5 (Göttingen 1973) 44/45. Fraglos ist in ihr einer der bedeutendsten Beiträge zur nachklassischen Ästhetik zu sehen.

² Vgl. J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt a. M. 1971) 176: Theodor W. Adorno.

³ H. Plessner vermerkt mit dem Hinweis auf den Fragmentcharakter des Werkes, daß sich ein Referat oder gar eine Kritik verbiete. Vgl. H. Plessner, *Zum Verständnis der ästhetischen Theorie Adornos*, *Philosophische Perspektiven* Bd. 4 (Frankfurt a. M. 1972) 126.

⁴ H. Plessner lobt den Reichtum des Adornoschen Werkes mit den Worten: „Wer Adornos Meisterschaft im Aphorismus kennt, kann sich auf einen ganzen Sack voller ungefaßter Brillanten gefaßt machen.“ H. Plessner, a. a. O. 135. – Das, was Hegel von der geistreichen Sprache der Bildung sagte, (vgl. insbes. den letzten Absatz von Kap. VI B a der „Phänomenologie des Geistes“ [Meiner-Ausgabe] 375/76), läßt sich wohl insgesamt weniger gut auf Hegels Sprache selbst anwenden, wie K. Löwith meinte (vgl. K. Löwith, *Hegel und die Sprache*, *Neue Rundschau* 76 [1965] 2. Heft) als auf die Sprache Adornos.