

*Seminarmaterialien 25*

Über zentrale Themen der Philosophie und Soziologie  
Theodor W. Adornos.<sup>1</sup>

**THEMENBEREICH I**

**DAS PROJEKT EINER  
>NEGATIVEN DIALEKTIK<.**

© Jürgen Ritsert

Frankfurt/M 2013

---

<sup>1</sup> Drei Themenbereiche sollen verhandelt werden: 1. Das Projekt einer >negativen Dialektik<. 2. Politische Ökonomie, Tauschprinzip und der Gesellschaftsbegriff Th. W. Adornos. 3. Ästhetische Theorie.

## Vorbemerkung

Wahrscheinlich hätte sich die Begeisterung von Adorno in sehr engen Grenzen gehalten, wenn man ihm von dem Vorhaben berichtet hätte, eine „Einführung“ in Themenbereiche seiner Philosophie und Soziologie vorzutragen. Er hätte vermutlich Vereinfachungen befürchtet, welche der Komplexität seines Denkens in keiner Weise gerecht werden. Eine derartige Gefahr besteht angesichts sprachlich und gedanklich subtiler Vorlagen immer. Denn sicher ist Wittgensteins berühmter Spruch, was sich überhaupt sagen lässt, ließe sich immer auch klar sagen, etwas übertrieben. Nicht alle Eintrübungen des Gedankens oder eines Textes lassen sich klären. Aber ich habe Vorbehalte angesichts der Bemühung um Verständlichkeit der Interpretation schwieriger Texte bei allen Grenzen, die einem da aus persönlichen und sachlichen Gründen zwangsläufig gesteckt sind, nie geteilt. Ich habe mich sogar zu der Ansicht verstiegen, man könne den nicht gerade leicht zugängigen Hegelschen Begriff des „Widerspruchs“, eine Kernvorstellung von dessen Philosophie, die von erheblicher Bedeutung für Adornos gesamtes Denken in Philosophie und Soziologie ist, widerspruchsfrei klarer machen. Ich sehe überhaupt keinen Grund, bedeutende Texte Adornos vor diesen Versuchen zu verschonen. Und diese Versuche beginne ich mit einer der schwierigsten, für Adorno selbst mit Sicherheit wichtigsten Schriften, mit der „Negativen Dialektik“ (1966). Das Projekt einer Negativen Dialektik hat er jedoch zuvor schon in Vorlesungen vorbereitet. Dabei greife ich vor allem auf die folgenden seiner Lehrveranstaltungen zurück:

1. Einführung in die Dialektik. Vorlesung aus dem Jahre 1958 (veröffentlicht in den vom Adorno Archiv besorgten und von Chr. Ziermann herausgegebenen „Nachgelassenen Schriften“, Abteilung IV, Band 2), Berlin 2010. Zitiert als **ED**.
2. Vorlesung über Negative Dialektik. (Adorno-Archiv: Abteilung IV, Band 16. Der Herausgeber ist R. Tiedemann). Diese Vorlesung wurde von Adorno 1965/66 gehalten. Erschienen ist sie in Frankfurt/M 2003. Zitiert als **VND**.
3. Eine Art Zusammenfassung der „Negativen Dialektik“ liefert der Artikel „Zu Subjekt und Objekt“, in: Th. W. Adorno: Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt/M 1969, S. 151 ff. Es handelt sich dabei, wie er in seinem Vorwort zu dieser Ausgabe betont, um „dialektische Epilegomena“, also um dialektische Nachworte zu seiner „Negativen Dialektik“. Er wollte sie im Sommersemester 1969 vortragen. Aber seine geplanten Veranstaltungen wurden dann bekanntlich von äußerst gedankenfeindlichen Gruppierungen gesprengt. Zitiert als **SO**.
4. Eine besondere Bedeutung für die Grundlegung von Gesellschaftskritik hat bei Adorno m.E. auch die Vorlesung: „Zur Lehre von der Geschichte

und von der Freiheit“ (hrsg. v. R. Tiedemann), Vorlesung aus den Jahren 1964/65, erschienen Frankfurt/M 2001. Zitiert als **LGF**.

5. Im Mittelpunkt meiner Informationsversuche steht natürlich das Hauptwerk Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt/M 1966 ff. Zitiert als **ND**.

Selbstverständlich kann ich die ND in der zur Verfügung stehenden Zeit nicht Satz für Satz und von Anfang bis Ende kommentieren. Ich werde einige thematische Schwerpunkte auswählen, diese jedoch sehr eng an entsprechende Passagen bei Adorno angelehnt interpretieren, kommentieren und ggf. auch kritisieren. Ich beginne zuvor mit einigen Hauptmotiven der Adornoschen Kritik an G. W. F. Hegel, weil die *negative* Dialektik ohne Adornos Auseinandersetzung mit Hegel gar nicht nachzuvollziehen ist. Dennoch bestehen immer auch innere Verbindungslinien zu Hegels Verständnis von negativer Dialektik, wenn man sich daran erinnert, dass „die negative Dialektik“ die Form aufweise, „dass das Seiende zugleich als endlich und zugleich als unendlich im gewöhnlichen Sinn des Worts vorgestellt wird“ (WW 4; 91). Die Auseinandersetzung Adornos mit Hegel findet in vielen seiner Schriften statt. Exemplarisch dafür sind vor allem die „Drei Studien zu Hegel“ Adornos (Edition Suhrkamp 38), Frankfurt/M 1963.<sup>2</sup> Ich werde vor allem Motive aus der „Negativen Dialektik“ auswählen und kommentieren. So zunächst Adornos Lehre von „Identität und Nichtidentität“, womit die ND ja beginnt. Eine Fortsetzung erfährt dieses Thema, das für Adornos Verständnis von „Negativer Dialektik“ entscheidend ist, zu Beginn des Teils II dieser Schrift. All jene Passagen im ersten Hauptteil, welche mit „Verhältnis zur Ontologie“ überschrieben sind und die Auseinandersetzungen mit der philosophischen Ontologie, und das heißt vor allem: mit der Ontologie Martin Heideggers enthalten, werde ich völlig beiseitelassen. Stattdessen bildet die von Adorno sog. „Metakritik der praktischen Vernunft“, insoweit sie eine Auseinandersetzung mit Kants Freiheitsantinomie darstellt, einen weiteren Schwerpunkt der Darstellung. Schließlich wird eine Reihe von Passagen zusammengestellt und interpretiert, welche dem Adorno gesamtes Werk, nicht nur die ND prägenden Thema der Rolle menschlicher Subjekte in der verdinglichten bürgerlichen Gesellschaft gewidmet sind. Sie bereiten den Übergang zum Hauptthema 2, zu Adornos Begriff der „Gesellschaft“ vor. Ich hoffe, Ihnen zeigen zu können, dass man die ND gut verstehen kann und ihre „Dunkelheit“ weder weihevoll zelebrieren, noch borniert verdammen muss.

J. Ritsert

---

<sup>2</sup> Sie werden als **DSH** zitiert.



*Einleitung: Einige Motive der Adornoschen Hegelkritik als Voraussetzung seines Verständnisses von negativer Dialektik.*

\*\*\*\*\*

Adorno betont gleich in den ersten Sätzen seiner Vorrede zur ND, dass er die Dialektik von ihrem überlieferten „affirmativen Wesen“ befreien will (ND 9). Schon Platon habe die Absicht verfolgt, mit Hilfe des Denkmittels der Negation etwas Positives auszuzeichnen. Die Ausdrücke *affirmativ* und *affirmieren* lesen sich an dieser Stelle wohl so: „Letztendlich etwas als positiv zu bestätigen, das an sich weiterhin problematisch, wenn nicht vollständig zu verwerfen ist.“ *Negieren* im alltagssprachlichen Sinn bedeutet zunächst einmal nur so viel wie: „verneinen“ (>so ist es nicht<), „verwerfen“ (>also so geht es nicht<!), „ausgrenzen“ (>bis hier hin und nicht weiter<) und im schärfsten Fall: „im Gegenteil!“ (>das genaue Gegenteil ist der Fall<).“ Die Operation der Negation hat es in sich. In ihrer scheinbar harmlosesten Ausprägung entspricht „Negation“ rein formallogisch der doppelten Verneinung. Diese ist im wortwörtlichen Sinn und automatisch „affirmativ“. Denn wie die elementarste formale Logik lehrt, ergibt eine doppelte Negation, also  $\neg(\neg p)$  schlicht und einfach wieder  $p$ . Das Ergebnis einer doppelten Verneinung ist an sich neutral:  $p$  als Resultat von  $\neg(\neg p)$  hat sich nicht verändert. Es gibt Passagen bei Hegel, die den äußeren Anschein erwecken, als spreche er nur von der doppelten Negation – der Anschein entsteht mit mit Recht dann, wenn er beispielsweise sagt, „die Negation der Negation“ sei nicht nur etwas Positives, münde also nicht nur in der Bestätigung (Affirmation) des Ausgangspunktes aus, sondern auch „etwas Triviales“ (WW 5; 108).<sup>3</sup> Bei ihm bedeutet die „Negation der Negation“ offensichtlich mehr als diese formallogische Selbstverständlichkeit. Aber was? Adorno bringt Hegels Negation der Negation mit der berühmten Operation der „Aufhebung“ in Verbindung. Thomas Collmer folgend, kann eine dreifache Bedeutung des Begriffs der „Aufhebung“ bei Hegel festgehalten werden: „Die bekannte dreifache Bedeutung von ‚aufheben‘ – im Sinne von ‚aufhören lassen‘ (Grenzziehung), ‚aufbewahren‘ (die Beendigung wird zum Sich-überschreiten-Müssen, damit ‚Sich‘ als *konkretes* ‚zu sich werden‘ kann) und ‚emporheben‘ (auch im Sinne von ‚herausarbeiten‘, ‚hervorheben‘, ‚freilegen‘, ‚aufweisen‘, ‚klären‘), d.h. auf ein reicheres, in sich differenzierteres Niveau bringen.“<sup>4</sup> „Aufheben“ bedeutet also 1.) das Beenden, damit Verendlichkeit durch das Setzen einer Grenze, (2.) die Grenzüberschreitung, die allein schon durch eben das Setzen einer Schranke notwendig ist. Wie die berühmte Aussage Hegels aus dem § 60 der „Enzyklopädie“ lautet: „Als *Schranke*, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem

<sup>3</sup> Hegels Schriften zitiere ich nach der Ausgabe: G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt/M 1970. Zitiert als **WW**.

<sup>44</sup> Th. Collmer: Hegels Dialektik der Negativität. Untersuchungen für eine selbstkritische Theorie der Dialektik: „selbst“ als „absoluter“ Formausdruck, Identitätskritik, Negationslehre, Zeichen und „Ansichsein“, Gießen 2002, S. 314.

man zugleich darüber *hinaus* ist“ (ENZ § 60). Wenn ich nicht über eine gewisse Ahnung von dem verfüge, was durch begriffliche Abgrenzung jenseits der Grenze des Begriffs zu finden ist, kann ich gar nichts Bestimmtes erkennen oder bedenken. An dieser Stelle drängt es sich auf, wieder einmal an eine Grundoperation des Denkens und/oder Sprechens zu erinnern, deren sich alle menschlichen Sprachen bedienen müssen, um überhaupt etwas Bestimmtes aussagen zu können. Es handelt sich um jene linguistische Vorgehensweise, die Spinoza auf die lateinische Formel gebracht hat: *omnis determinatio est negatio*, wobei man unbedingt ergänzen muss: *et omnis negatio est determinatio*. (Jede Merkmalsbestimmung bedeutet immer zugleich Merkmalsausgrenzung – und umgekehrt). Es ist alles andere denn ein Zufall, dass Hegel diesen Spruch (die erste Hälfte dieses Spruches) zitiert und mit aller Emphase hinzufügt, Spinozas Satz sei von „unendlicher Wichtigkeit“ (WW 5; 121) Jede Bestimmung ist immer zugleich Negation – und umgekehrt.<sup>5</sup> (3.) Durch Verwerfen (Negation) der Mängel und Unwahrheiten einer vorgehenden Stufe werden Denken und Handeln auf ein differenzierteres Niveau gehoben. Insofern ist es zweifellos richtig, dass bei Hegel „die Negation der Negation eben nicht das Positive schlechthin, sondern das Positive sowohl in seiner Positivität wie auch in seiner eigenen Fehlbarkeit und Schwäche, in seiner *schlechten* Positivität also sei“ (VND 48 f.). Die Operation der Aufhebung führt im Hegelschen System Schritt für Schritt auf immer höhere Stufen des Denkens, indem die Wahrheiten des vorgehenden Schrittes bewahrt und dessen Unwahrheiten gestrichen werden. Dann bricht jedoch auf jeder „höheren“ Stufe Negativität in der erreichten Positivität, also im neu bestimmten Wahrheitsgehalt des fortschreitenden Denkens immer wieder auf. Anders ausgedrückt: Nach jeder vorhergehenden Aufhebung kann der Prozess der Negation der Negation wegen der „Fehlbarkeit“ des zuvor als positiv Gesetzten in einer entwickelteren Form von Neuem beginnen – bis zum Kulminationspunkt des gesamten Systems von Naturphilosophie, Logik und Philosophie des Geistes. Für Adorno mündet also die „Negation der Negation *nicht*, oder nicht automatisch, nicht ohne weiteres, in der (reinen – J.R.) Positivität“ aus (VND 32; vgl. auch VND 32). Die Ergebnisse eines Schrittes der „Aufhebung“ sind auch normativ nicht neutral; denn es schaut ein durch Kritik des vorhergehenden Motivs verbessertes Stadium heraus. Mit der klassischen doppelten Negation ist Hegels Philosophie eigentlich erst beim Blick auf den Kulminationspunkt seines Systems, bei der Lehre vom absoluten Geist ernsthaft in Verbindung zu bringen. Denn ein, wenn nicht das Standardmotiv der gesamten Hegelkritik, ob sie nun vom Wohlwollen oder von der schieren Ablehnung getragen wird, läuft darauf hinaus, dass der Prozess der Negation der Negation als „Aufhebung“ am Ende des Hegelschen Systems fortschreitender Aufhebungen dann doch mit der Lehre vom absoluten Geist in der doppelten Negation und damit in der Affirmation ausmündet. Denn das absolute, letztlich mit Gott gleiche Übersubjekt, erkennt in letzter Instanz in allem, was ihm in einem langen Prozess der Selbsterkenntnis

---

<sup>5</sup> Vgl. Th. Collmer, a.a.O.; S. 292, 329 ff. und 343.

als Anderssein, als Objekt begegnete und entgegenstand, woran es sich abarbeitete, als *sich selbst*. Es kehrt dann offensichtlich auf einer Kreisbahn doch so zu sich zurück, wie die Negation von  $\neg p$  zu  $p$  zurückführt. (Subjekt und Objekt erweisen sich als identisch). Auf dieses Standardmotiv aller Hegelkritiken greift natürlich auch Adorno immer wieder zurück. Um dafür nur einige wenige Beispiele heranzuziehen:

1. „Hegels inhaltliches Philosophieren hatte zum Fundament und Resultat den Primat des Subjekts oder, nach der berühmtesten Formulierung aus der Eingangsbetrachtung der Logik, die Identität von Identität und Nichtidentität“ (ND 19).
2. „Fällt schließlich in der Totale, wie bei Hegel, alles ins Subjekt als absoluten Geist, so hebt der Idealismus damit sich auf, dass keine Differenzbestimmung überlebt, an der das Subjekt, als Unterschiedenes, als Subjekt fassbar wäre“ (DSH 84 f.).
3. „Hegel hat hier natürlich sich der idealistischen Begriffsapparatur bedient insofern, als für ihn alles in letzter Instanz durch Subjektivität produziert ist ...“ (ED 110).
4. „Wenn die Welt = Geist wäre, wäre sie sinnvoll“ (VND 85).

Dieser seit langem überlieferte Typus der Hegelkritik verleiht dem Projekt der negativen Dialektik die allerallgemeinste Zielrichtung: „Und negative Dialektik als Kritik heißt vor allem anderen die Kritik an eben diesem Identitätsanspruch ... Weiter bedeutet Dialektik als Kritik die Kritik an der Hypostase des Geistes als des schlechterdings Ersten und schlechterdings Tragenden“ (VND 37). Adornos *negative* Dialektik entsteht also in einer ständigen Auseinandersetzung mit dem, was das Standardmotiv der Hegelkritik als dessen letztendlich *affirmative* Dialektik erscheinen lässt. Dass die Gegen-Ständlichkeit von Hegel in der Spitze seines Systems gleichsam weggedacht wird und alles Seiende als Bestimmung eines sich selbst bestimmenden Übersubjektes (Geist) erwiesen werden soll, hat schon seine unmittelbaren Nachfolger ganz erheblich gestört. In seiner „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ sagt Marx im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem § 269 der „Rechtsphilosophie“, die Hegelsche absolute Idee werde „zum (urteilslogischen – J.R.) Subjekt gemacht, die Unterschiede und deren Wirklichkeit als ihre Entwicklung, ihr Resultat gefasst, während umgekehrt aus den wirklichen Umständen die Idee entwickelt werden muss.“ Die Wendung – mit Marx – gegen die Auflösung alles Gegenständlichen in den „Begriff“, in das Sichselbstdenken des absoluten Geistes zusammen mit der dialektisch-materialistischen Darstellung der „wirklichen Umstände“ in der Gesellschaft als Basis für den überbaulichen Geist, stellt ebenfalls einen weiteren allgemeinen Anspruch der negativen Dialektik Adornos dar. Nun ist er aber trotz aller Übereinstimmung mit der Standardkritik an Hegel auf seine Weise immer zugleich Hegelianer geblieben, der auch ein – sagen wir statt „affirmatives“ – „positives“ Verhältnis zu Hegels Philosophie im Allgemeinen, seiner Dialektik

im Besonderen unterhält. (Weil die „Negation“ und die „Negativität“ bei Hegel eine so zentrale Rolle spielen, ist natürlich auch der Gegenbegriff „Positivität“ bei all diesen Geschichten mit zu bedenken).

Die beiden Begriffe „Affirmation“ und „Negation“ stehen alltagssprachlich in der Tat in einem engen Zusammenhang mit den Wertprädikaten „positiv“ und „negativ“. Die Frage vorerst beiseite lassend, ob man die Verbindung zur Alltagssprache so einfach auch für Hegels Unterscheidung zwischen „Positivität“ und „Negativität“ herstellen kann, die Schwierigkeiten mit einer angemessenen Verhältnisbestimmung von „Positivität“ und „Negativität“, von bestätigten und zu verwerfenden Aussagen führen zu einer verbreiteten Kritik auch an Adorno. Ihm wird als Vertreter einer musealen, sprich: „älteren“ kritischen Theorie ja gern vorgehalten, er habe seine „Positivitäten“, die normativen Bestimmungen seines kritischen Diskurses, auf deren Grundlage er nun seinerseits insbesondere gesellschaftliche Phänomene z.B. als repressiv, verdinglicht oder entfremdet verwirft, nie sonderlich klar gemacht, geschweige denn begründet. „An dieser Schwierigkeit, über ihre eigenen normativen Grundlagen Rechenschaft zu geben, hat die Kritische Theorie von Anbeginn laboriert ...“<sup>6</sup> Die negative Dialektik, so ist das wohl gemeint, belässt die Standards ihrer Gesellschaftskritik weiterhin in der Schattenzone ihrer zwar entschlossenen, aber selten ausdrücklich geklärten Verwendung. Wie kann man hinter Adornos eigene Trennungen von „Positivität“ und „Negativität“ und ihr Verhältnis zueinander kommen? Positive Bedeutung hat für ihn auf jeden Fall die sog. „bestimmte Negation“ als Grundmuster von Kritik überhaupt. So betont er mit allem Nachdruck: „Der Nerv der Dialektik ist bestimmte Negation“ (DSH 96). Nur, es ist ziemlich schwierig, die Grundmuster dieser von ihm so hoch geschätzten Vorgehensweise abzustecken (s.o.). Eine grundsätzlich skeptische Reaktion auf erhobene Wahrheitsansprüche ist ganz bestimmt nicht gemeint. Bei Hegel heißt es in der „Phänomenologie des Geistes“, die Skepsis verwerfe jeden Anspruch auf Wissen als *nichtig*, als ein „Nichts“. Der Skeptizismus sieht also „in dem Resultate nur immer das *reine Nichts*“ und sieht davon ab, dass das Nichts stets auf ganz *bestimmte* Weise zustande kommt. Es ist nämlich inhaltlich das *ganz bestimmte* Nichtige all dessen, was da jeweils verworfen wird. Es „ist hiermit selbst ein *bestimmtes* und hat einen Inhalt.“<sup>7</sup> Das Resultat des reinen Skeptizismus ist auf diese Weise gleichzeitig inhaltlich bestimmt und leer in seinen Geltungsansprüchen. Dieser Hinweis ist aber vor allem dahingehend zu präzisieren, dass die *Bestimmtheit* einer Negation von dem semantischen und pragmatischen Kontext abhängig ist, worin sie stattfindet. „Wird z.B. eine Gesellschaftsordnung als ‚nicht kapitalistisch‘ bezeichnet, so ist damit nicht notwendigerweise gemeint, sie sei sozialistisch oder kommunistisch, sondern vielleicht, sie sei feudalistisch strukturiert oder eine antike Sklavenhaltergesellschaft; das hängt vom jeweiligen Kontext“ bzw. Relevanzbereich ab.<sup>8</sup> Der Skeptizismus stellt jedoch auch die Kontextvoraussetzun-

<sup>6</sup> J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1, Frankfurt/M 1981, S. 500.

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, WW 3, S. 74.

<sup>8</sup> Th. Collmer: Hegels Dialektik der Negativität, a.a.O.; S. 349.



gen unter den Generalverdacht des überhaupt nicht verbindlich Bestimmbaren. Anders als im Falle der „Aufhebung“, die ja auf ihre Weise ebenfalls eine bestimmte Negation durch die Zurückweisung von *bestimmten* Unwahrheiten und die Bewahrung von *bestimmten* produktiven Sinnmöglichkeiten des Kritisierten darstellt, wird beim Skeptizismus nicht auf eine genauer und triftiger bestimmte Stufe des Denkens und/oder Handelns fortgeschritten, sondern er resultiert in der „Abstraktion des Nichts oder der Leerheit.“<sup>9</sup> Er betrachtet einen jeden Wissensanspruch als nichtig (abstrakte Negativität). Der Skeptizismus stellt also geradezu das Gegenteil bestimmter Negation als „Aufhebung“ dar. Überdies ist es für Adorno so klar wie für die meisten Theoretiker, die Hegel tatsächlich lesen: „Aufhebung“ hat auch wenig mit jenem berühmten Mantra zu tun, das dann gemurmelt wird, wenn auf dem Boden oberflächlicher Hegelkenntnisse Auskunft darüber versucht wird, was wohl das Geheimnis der Dialektik sei. Man zündet in diesem Falle einfach den Dreitakter: „Thesis, Antithesis und Synthesis“, wobei die Synthese die höhere Stufe bedeutet, worauf etwas wahrheitsbewahrend gehoben und neu bestimmt wird. Die berühmte Triade, die sich bei Hegel in dieser Form nicht ausgesprochen findet, ist inzwischen auf das reine Klischee heruntergewirtschaftet worden. Adorno hat dafür nichts, aber auch gar nichts übrig: Er betont nicht nur, „dass das berühmte Schema der Triplizität, also die Unterscheidung von Thesis, Antithesis und Synthesis, in der Hegelschen Philosophie nicht entfernt jene Rolle spielt, die das populäre Bewusstsein ihr zumisst“ (ED 70), sondern auch, dass dieses Schema fürchterlich klappert (DSH 90). Die grundlegende Struktur der Operation der „Negation der Negation“ fällt selbst auf der Ebene eines Versuches, sie in ihrer elementaren Form zu erfassen, entschieden komplexer aus als die doppelte Negation oder die alltagssprachliche Verwendung der Wertprädikate „positiv“ und „negativ“, von der skeptischen Negation und dem klapprigen Dreitakter „Thesis, Antithesis und Synthesis“ gar nicht zu reden.

Adorno unternimmt einen „Versuch der Rettung Hegels“, auch wenn dies „in einem gewissen Widerspruch zu gewissen Grundintentionen von Hegel selbst“ geschehen muss (ED 124). Kurz: Adorno weiß sich „als Hegelianer“ (VND 22). Das hat nicht zuletzt die Konsequenz, dass sein Verständnis von Dialektik auf eine Kernvorstellung dieser Denkweise führt, worin auf eine elementare – von Hegel natürlich sukzessive differenzierte und erweiterte – Weise syntaktische und semantische Implikationen von Begriffen wie „Negativität“, „Negation der Negation“, „Aufhebung“, „Positivität und Negativität“ zusammen laufen. Sie macht überhaupt erst – in einem ersten Schritt – nachvollziehbar, warum Hegel so positiv von der „Negativität“ spricht. Adorno erwähnt und benutzt diese Schlüssel motive zusammenfassend meistens als „Vermittlung“, auch wenn er diese nicht mit besonders aufwändiger logischer Akribie eingeführt und weitergeführt hat. Eine Zusammenfassung bei Thomas Collmer macht den einfachsten Startpunkt zum Verständnis der entsprechenden Vermittlungsfigur klar: Man

---

<sup>9</sup> Ebd.

muss begreifen, „dass die ‚Negation der Negation‘ konkrete Selbstbeziehung (eben nicht abstrakte Selbigkeit, Identität) im Sinne von Selbstvermittlung, sich herstellender (d.h. prozessual tätiger) Selbstreferenz ist.“<sup>10</sup> In dieser Aussage stecken folgende Merkmalsangaben (M1-5), die es festzuhalten gilt:

*M 1:* Es gibt eine „erste Negation“ (Collmer). Sie entspricht beim Prozess der Bestimmung von Sachverhalten sowie ihrer Eigenschaften der Festlegung (*determinatio*) bestimmter Eigenschaften eines Sachverhaltes und damit der Ausgrenzung zahlloser anderer. Die Grenzziehung bedeutet auch Endlichkeit nicht zuletzt in ihrem Sinne der Vergänglichkeit. Die Endlichkeit stellt für Hegel bekanntlich das Territorium des Verstandes dar. Dazu gehören unverzichtbare Operationen wie die des sorgfältig einteilenden Denkens und/oder des begrenzte Zwecke verfolgenden Strebens. Verstandesdenken (analytisches Denken) bedeutet eine unverzichtbare Grundlage unseres Erkennens und Handelns! Sie liegt auch jeder Dialektik als Voraussetzung zugrunde. Aber zu den negativen Wertigkeiten des Verstandes gehört die Gefahr der Erstarrung und der Verdinglichung, wenn man so will: der Bürokratisierung des Denkens (Adorno: „Verdinglichtes Bewusstsein“) sowie der Schematisierung des Handelns. Auch der blanke Utilitarismus in der Praxis und/oder der Wille zur Wahrheit als reiner Wille zur Macht fallen in diesen Bereich.

*M 2:* Zur Negation der Negation (zweite Negation) als bestimmende Rede sowie als selbstbestimmte mit Widerständen fertig werdende Tätigkeit gehört die unabdingbare Grenzüberschreitung. Sie geschieht beim Denken und Sprechen auf fundamentale Weise im Einklang mit der Spinozaformel (s.o.). Damit geraten die philosophischen Überlegungen zwangsläufig in das Spannungsverhältnis zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, das in Hegel System ebenfalls eine herausragende Rolle spielt.<sup>11</sup> Negativität in der Form *negativer Bewertungen* von Sachverhalten durch ihn bezeichnet er in diesem Zusammenhang als „schlechten Unendlichkeit“. Sie wird – nicht zuletzt alltagssprachlich – gern mit dem Bild eines jederzeit denkbaren Schrittes hinter eine jede gezogene Grenze veranschaulicht (*progressus ad infinitum*). Endlichkeit erhält gemeinhin deswegen eine negative Bewertung, weil sie Vergänglichkeit oder gleichsam eine Existenz hinter Schranken anzeigt. Hegel versucht eine Art „guter“ Unendlichkeit zu begründen.<sup>12</sup> Was immer man dazu sagen kann, eines ist sicher: ihre syntaktische Grundstruktur stützt sich auf die der *spekulativen Antinomie* – ein Ausdruck, in dem ich Hegels spezifische Ausführung zur heute sog. „strikten Antinomie“ zusammenfasse.<sup>13</sup> Was immer man nun von dieser wieder halten und aussagen mag, drei Grund-

---

<sup>10</sup> Th. Collmer: Hegels Dialektik der Negativität, a.a.O.; S. 357.

<sup>11</sup> Vgl. dazu J. Ritsert: Moderne Dialektik und die Dialektik der Moderne, Münster 2011, S. 17 ff.

<sup>12</sup> Vgl. a.a.O.; S. 21 ff.

<sup>13</sup> Vgl. J. Ritsert: Antinomie, Widerspruch und Begriff. Aspekte der Hegelschen Spekulation, Manuskript, Frankfurt/M 2011.

merkmale zeichnen sie auf jeden Fall aus: (a) *Selbstbezüglichkeit* einer Instanz; (b) eine *strikte Gegensatzrelation* zwischen dieser Instanz und anderen Momenten sowie (c) eine *Einschlussbeziehung* (Implikation) zwischen dem einen Pol (oder von Merkmalen des einen Pols) als *wesentliche Bestimmung* (bzw. als nicht zufällige Merkmale) des jeweils anderen.

*M 3:* Thomas Collmer betont mit Fug und Recht, die Negation der Negation setze konkrete *Selbstbeziehung* und nicht die abstrakte Identität voraus (s.o.). Es gibt in der Tat einen grundlegenden Zusammenhang der Negation der Negation mit Selbstbeziehung überhaupt! Vor allem bei Hegel. Denn man könnte auch sagen: Reflexivität im Allgemeinen stellt die Schlüsselsemantik des gesamten Hegelschen Systems dar. Reflexivität gibt es in verschiedenen Erscheinungsformen sowohl in der Natur als auch in der Gesellschaft: Es gibt sie als Selbstbewusstsein (Wissen um sich) sowie als Selbstbestimmung von Denken und Handlungen (Autonomie bedeutet ja das *selbst* gegebene Gesetz des Handelns). Es gibt sie aber auch in überindividuellen natürlichen und gesellschaftlichen Bereichen. So gesellschaftlich etwa in der Form von reflexiven Institutionen (das sind Einrichtungen, die sich unterstützend auf die Autonomie der Subjekte beziehen), wobei die Autonomie des Subjekts zugleich eine innere Bedingung ihres Bestandes und ihrer Entwicklung darstellt. Es gibt sie zudem in Gestalt reflexiver Prozesse der ersten und zweiten Natur. Das Paradebeispiel für einen reflexiven Prozess in der Gesellschaft liefert der ökonomische Reproduktionsprozess. Schon nach Hegels Naturphilosophie weist das Leben überhaupt, das im Kern vom Prinzip der Selbsterhaltung bewegt wird, den Charakter eines reflexiven Ablaufes auf. Denn Leben hängt von seiner ständigen *Reproduktion* bzw. von *Autopoiesis* (Leistungen der Sich-Selbst-Wiederherstellung; Hegel spricht meistens von „Selbstbewegung“<sup>14</sup>) ab. Charakteristisch für reflexive Vorgänge ist, dass Einzelbestandteile, Phasen und Stadien des Ablaufs durch den Ablauf selbst in vergleichbarer Form im Zeitablauf erhalten und/oder wiederhergestellt werden.

*M 4:* *Gegensätze* bedeuten strenge Ausschlussbeziehungen: Etwas ist schwarz, etwas anderes ist weiß. Zwischenstufen wie Grautöne sind im Relevanzbereich nicht zu erkennen (*tertium non datur*)! Angesichts des Sprachgebrauchs mancher Dialektiker ist es wichtig, einen schlichten Sachverhalt zu berücksichtigen. Gegensätze stellen zugespitzte Unterschiede dar (Ausschlussverhältnisse wie bei einer logischen Kontradiktion), aber beileibe nicht alle Unterschiede treten als Gegensätze auf!

*M 5:* Die Gleichzeitigkeit von Ausschluss (Negation) und Einschluss (inneres Enthaltensein) ist für „dialektische Vermittlung“ charakteristisch. Dialektische Vermittlungsverhältnisse gibt es zwischen Aussagen. Man kann sich

---

<sup>14</sup> Vgl. ENZ § 359.

denken, dass semantische Bestandteile der einen Äußerung Implikat der gegensätzlichen sind – und das gilt für beide Extreme. Das geht überhaupt nicht zwangsläufig mit einem Verstoß gegen das Non-Kontradiktionsgebot einher. Dialektische Vermittlungsverhältnisse gibt es jedoch auch zwischen wirklichen Sachverhalten (Realdialektik). Wesentliche Merkmale des einen Pols treten zugleich als wesentliche Bestimmungen *innerhalb* der Verfassung des anderen Pols auf – und das gilt für beide gegensätzliche Instanzen! Genau auf diese Weise bestimmt Adorno beispielsweise das Verhältnis von Kunst und Gesellschaft: „Keine Kunst, die nicht negiert als Moment in sich enthält, wovon sich abstößt.“<sup>15</sup>

Der strukturelle Zusammenhang der erwähnten Merkmale deckt sich mit elementaren Eigenschaften der sog. „strikten Antinomie“, kann jedoch im Hinblick auf Hegel und Adorno auch mit Überschriften wie „Vermittlung“, „Vermittlung der Gegensätze in sich“ oder „Vermittlung ohne Mitte“ versehen werden.<sup>16</sup> Die entscheidenden Eigenschaften dieser Argumentationsfigur findet man ganz klar in Aussagen wie den folgenden wieder:

*Hegel:* „Zunächst ist der *formale* Prozess zu beseitigen, der eine Verbindung bloß *Verschiedener*, nicht Entgegengesetzter ist. Sie bedürfen keines existierenden Dritten, in welchem sie als ihrer Mitte *an sich* Eines wären ...“ (ENZ § 327).

*Kommentar:* Es geht nicht nur um voneinander *unterschiedene* Sachverhalte. Es geht um *gegensätzliche* Bestimmungen. Gemeint ist schließlich ein Verhältnis der Gegensätze zueinander, wobei es keine „Mitte“, keine Schnittmenge wie das Grau bei den „Extremen“ schwarz und weiß gibt. (Wobei „Mitte“ ursprünglich den *terminus medius* bei einer Schlussfolgerung meint). Wenn „Weiß“ und „Schwarz“ Vernunftwesen wären, dann bestünde Reflexivität darin, dass sich „Schwarz“ auf sein Grundmerkmal als Implikat in seinem Gegensatz „Weiß“ beziehen kann und umgekehrt.

*Adorno:* Er meint, er müsse „gewiegten Dialektikern“ seiner Lehrveranstaltungen „nicht erst ... sagen“, dass „diese Vermittlung keine Brücke zwischen den Momenten sein darf, sondern eine Vermittlung in den Momenten selbst sein müsste“ (LGF 187). – „Vermittlung heißt daher bei Hegel niemals, wie das verhängnisvollste Mißverständnis seit Kierkegaard es sich ausmalt, ein Mittleres zwischen den Extremen, sondern ereignet sich durch die Extreme hindurch in ihnen selber“ (DSH 20).

*Kommentar:* Adorno zielt hier klar und deutlich auf Hegels Vermittlung ohne harmonisierende Mitte („Brücke“). Nochmals: Er geht von mindesten zwei Bestimmungen (Momenten, die er „Extreme“ nennt) aus, die nicht nur voneinander unterschieden

---

<sup>15</sup> Th. W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M 1970, S. 24.

<sup>16</sup> Vgl. H. Knoll/J. Ritsert: *Das Prinzip der Dialektik. Studien über strikte Antinomie und kritische Theorie*, Münster 2006.

sind, sondern darüber hinaus in einem Gegensatzverhältnis zueinander stehen. Es gibt jedoch ein inneres Enthaltensein (Implikation) des einen „Extrems“ – oder von wesentlichen Eigenschaften des einen Extrems – im jeweils anderen. Insofern ereignet sich die „Vermittlung in den Momenten“ bzw. „durch die Extreme hindurch“. Was hier nicht erwähnt wird, ist Selbstbeziehung. Implizit lässt sie sich allerdings auch hier wiederfinden: Der jeweils eine Pol bezieht sich auf sich selbst durch das Enthaltensein von wesentlichen Bestimmungen seiner selbst im Anderen. Kants Begriff der „Würde“ des Subjekts liefert ein prägnantes Beispiel für konkrete Beziehungen, die diesem dem Strukturmuster von Reflexivität entsprechen: Die Würde der Subjekte ist von der wechselseitigen Anerkennung ihrer Autonomie (freier Wille) abhängig, die jedes selbstständige Individuum als eigene Fähigkeit erkennen kann, die es aber zugleich bei anderen Subjekten vorfindet und zu achten hat. Bei Hegel heißt so etwas: „Beisichsein im Anderssein“ und dies bedeutet eine reflexive Beziehung.

*Collmer:*<sup>17</sup> Es handelt sich bei der Vermittlung der Gegensätze in sich gleichsam um „ein Ineinanderschillern beider Seiten, die einander wechselseitig implizieren, *indem* sie sich wechselseitig sich selbst – aber vermittelt durch das Andere ... geradezu *sich selbst im Anderen* – hervorbringen; dies ist die Antinomie, die formal eine wechselseitige Implikation ist ...“

*Kommentar:* „Anderssein“ ist eine Kategorie, die eigentlich nur Verschiedenheit (Unterschiede) anzeigt. Unterschiede bedeuten natürlich eine weniger scharfe Differenz als der Gegensatz. Abgesehen vom *Implikationsverhältnis* zwischen Unterschieden, die *bis zum Gegensatz zugespitzt* sein können, erwähnt dieses Zitat die für Hegels Philosophie charakteristische Thematik der Beziehung einer Instanz auf sich durch ihr Enthaltensein im gegensätzlichen Anderen hindurch (Reflexivität). „Nur im Anderen und vermittelt seiner kann etwas als Etwas erscheinen ...“<sup>18</sup> Dies verweist zugleich auf „Negativität“ als (durch den Gegensatz) vermittelte Selbstbeziehung. Collmer belegt eindringlich, dass „Selbstbeziehung“ die Schlüsselsemantik der Hegelschen Philosophie darstellt und hält Adorno mit einigem Recht vor, dass er diesem Sachverhalt keine hinlängliche Rechnung trüge.<sup>19</sup>

Die durch diesen Merkmalskatalog zusammengefassten Strukturbestimmungen von „Vermittlung der Gegensätze in sich“ (strikte Antinomie) können viel eher als der läppische Dreitakter von Thesis, Antithesis und Synthesis gleichsam als die Zentralreferenz oder als der charakteristische Startpunkt jeder sich – zum Beispiel bis zum Hegelschen „Widerspruch“! – weiter ausdifferenzierenden Dialektikvorstellung angesehen werden. Wir werden sie im folgenden Kommentar zu Adornos Verständnis von negativer Dialektik in seinem Buch gleichen Namens allesamt in Variationen wiederfinden.

Man kann das Prinzip der „Vermittlung ohne Mitte“, das ja auch in den Operationen der „Aufhebung“ und der „Negation“ aufgehoben ist, eindringlich anhand einer wohlbekannten Graphik veranschaulichen, anhand der Ying-Yang-Figur.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Zitate aus Th. Collmer: Hegels Dialektik der Negativität, a.a.O.; S. 321.

<sup>18</sup> A.a.O.; S. 342. Vgl. auch S. 399.

<sup>19</sup> A.a.O.; S. 351.

<sup>20</sup> Vgl. J. Ritsert: Materialien zur Kritischen Theorie der Gesellschaft, Heft 8 über „Dialektik“.

Diese wird zwar, soviel mir bekannt ist, von Originalchinesen meist als Dichotomie interpretiert: Berg und Tal, Tag und Nacht, warm und kalt, schwarz und weiß. Aber diese Illustrationen beinhalten aber m.E. weniger als das Symbol hergibt:



*Kommentar:*

- Es gibt einen Relevanzbereich (Farben), der von der Kreislinie umschlossen wird.
- Es gibt zwei strikt gegensätzliche Momente: das weiße Feld und das schwarze Feld.
- Das substantielle Merkmal des einen Feldes (Farbe) ist – trotz ihres Gegensatzverhältnisses (Ausschluss)! – im jeweils anderen Feld enthalten (Einschluss; materiale Implikation als Vermittlung der Gegensätze in sich).
- Es gibt – anders als bei Venn-Diagrammen – keine „Mitte“ (Schnittmenge) im Sinne einer Grauzone.
- Reflexivität: Das Vernunftwesen „Schwarz“ könnte ein Grundmerkmal seiner selbst im gegensätzlichen Anderen erkennen – und das gilt umgekehrt auch für „Weiß“.

Einfacher lässt sich eine „Vermittlung ohne Mitte“ wohl kaum veranschaulichen. Natürlich nicht diese Figur selbst, aber das durch sie veranschaulichte Minimalverständnis von „Vermittlung“ bestimmt an zahllosen Stellen die Ordnung des Diskurses bei Adorno – allemal sein Verständnis von negativer Dialektik.

## *Abschnitt 1: Zum Begriff der >Negativen Dialektik<.*

---

### Kommentierte Passagen aus der ND:

Teil I: Einleitung: S. 13-27, Seite 36-39, S. 44-48, S.60-65.

Teil II: Negative Dialektik. Begriff und Kategorien: S. 139-150.

Im ersten Teil seines Buches befasst sich Adorno mit dem kritischen Verhältnis seiner negativen Dialektik zur Ontologie – und das heißt vor allem: zur Lehre Martin Heideggers (1889-1976). Diese Auseinandersetzung klammere ich hier vollständig aus. Es geht mir nur darum, so weit wie möglich klar zu machen, wie Adornos berühmte Lehre vom „Nichtidentischen“ mit seinem Projekt einer negativen Dialektik zusammen hängt. Dazu finden sich gleich eingangs in der „Einleitung“ entscheidende Hinweise, die dann am Anfang des zweiten Hauptteiles des Textes, dessen Überschrift „Negative Dialektik. Begriff und Kategorien“ lautet, vertieft werden. Die ersten Passagen der Einleitung enthalten eine Anspielung auf die 11. Feuerbachthese von Marx, derzufolge die Philosophen die Welt nur verschieden theoretisch *interpretiert* haben, während es darauf ankäme, sie politisch-praktisch zu *verändern*. Philosophie, die einer einschlägigen Interpretation dieser These zufolge als überholt erscheint, hat sich gleichwohl bis auf den heutigen Tag zäh am Leben erhalten. Das hängt mit der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft im 20. Jh. zusammen. Da die positive Veränderung der Welt für Adorno im Rückblick auf die Gewaltgeschichte des vorigen Jahrhunderts und die zu seiner Zeit bestehenden atomaren Bedrohung im kalten Krieg nur als völlig misslungen gelten kann, ergäbe sich eine Art „Defaitismus der Vernunft“ (ND 15), wollte man der Philosophie einfach nur vorhalten, sie habe vor der Realität kapituliert. Philosophisches Nachdenken als kritische Theorie kann heute zugunsten keiner irgendwie favorisierten Praxis eingezogen werden. Die Berufung auf irgendeine – ohnehin auf unabsehbare Zeiten hin vertagte – vernünftige Praxis, die diesen Namen verdient, mag im Einzelfall als Einspruchsinstanz gegen selbstzufriedene Spekulationen zweckdienlich sein. Aber angesichts all seiner Erfahrungen auch mit bestimmten militanten Gruppierungen an der Universität gegen Ende der 60er Jahre vertritt Adorno die These, die Berufung auf „die Praxis“ diene inzwischen eher als Vorwand, jeden kritischen Gedanken unter Berufung auf die auf der Tagesordnung stehende *action directe* abzuwürgen. Er hat Thesen wie diese kurz vor seinem Tode in den „Marginalien zu Theorie und Praxis“ als eines seiner „dialektischen Epilegomena“ (= Nachworte) ausgearbeitet. Der Tatbestand, dass das Denken nicht so unmittelbar in Handeln umgesetzt werden kann, wie das manche Theoretiker der Praxis der 11. Feuerbachthese entnehmen wollen, kann der Philosophie andererseits auch nicht zur Beruhigung dienen. Sie wird dadurch vielmehr zur

Selbstkritik und – so denke ich – zur weiterhin erforderlichen Reflexion auf ihre innerlich oder äußerlich allemal vorhandenen Beziehungen zur Praxis im Alltag, in der Politik, in Institutionen und Bewegungen gezwungen.<sup>21</sup> Sie hat – mit anderen Worten – zu berücksichtigen, „wie sehr sie bis in ihre inwendige Zusammensetzung, ihre Wahrheit hinein“ von der gesellschaftlichen Totalität abhängt (ND 16) Deswegen wohnt der „introvertierte Gedankenarchitekt ... hinter dem Mond, den die extrovertierten Techniker beschlagnahmen“ (ND 15). Andererseits erscheinen Philosophien, in denen „das Ganze“, alles Denkbare überhaupt untergebracht werden soll (man denke an die Enzyklopädisten der Aufklärungszeit oder an Hegels Denken in seiner Erscheinungsform als umfassendes >System der philosophischen Wissenschaften<), angesichts der „unermesslich expandierten Gesellschaft“ und der Ausdifferenzierung in sich selbst hochgradig arbeitsteiliger Wissenschaften wie ein „Überbleibsel der einfachen Warenwirtschaft inmitten des industriellen Spätkapitalismus“ (ebd.). Das kann man an der akademischen Philosophie selbst ablesen: „Die von den Einzelwissenschaften erzwungene Rückbildung der Philosophie zu einer Einzelwissenschaft ist der sinnfällige Ausdruck ihres historischen Schicksals“ (ND 16). Überdies vermag sich auch Philosophie nicht den Gesetzen der Marktgesellschaft entziehen. „Dem Markt entgeht keine Theorie mehr; eine jede wird als mögliche unter den konkurrierenden Meinungen angeboten, alle zur Wahl gestellt, alle geschluckt“ (ebd.). Und dennoch darf sich der kritische Gedanke unter dem Druck der bestehenden Verhältnisse keine Scheuklappen umbinden lassen. Das Projekt einer Dialektik darf schon gar nicht aufgegeben zu werden. Als das allerallgemeinste Merkmal dieser „Dialektik“ führt Adorno die Bewegung des philosophischen Diskurses auf dem Boden der Einsicht an, „dass die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen“ (ND 17). Das erinnert sehr an den alten Spruch *individuum est ineffabile*. D.h.: Es kann keine *vollständige* Beschreibung (begriffliche Erfassung) auch nur eines einzelnen Sachverhaltes geben. Daran schließt zugleich eine Stellungnahme Adornos zu Hegels Begriff des „Widerspruchs“ an. Bei Hegel, so meint er, erscheint „der Widerspruch“ als etwas „herakliteisch Wesenhaftes.“<sup>22</sup> Widersprüche in den Gedanken und Aussagen entstehen für Adorno jedoch dadurch, dass es die absolute Identität, so wie sie Hegel an im Kulminationspunkt seines Systems imaginiert, nicht geben kann. Es gibt grundsätzlich kein vollständiges „Aufgehen des Begriffenem im Begriff“ (ebd.). Das, was in den Begriffen nicht aufgeht, von ihnen nicht nur ausgeschlossen wird, sondern nach dem Spinoza-Prinzip ausgeschlossen werden *muss*, „alles qualitativ Verschiedene“, nimmt die „Signatur des Widerspruchs“ an. Ich denke, damit ist an dieser Stelle wahrscheinlich eher die *Negatio* gemeint.

Adorno stellt eine Verbindung zwischen Identität (Einheit) und dem Sprechakt des Identifizierens her, die für das Verständnis seines schwierigen Begriffs des „Nichtidentischen“ ausschlaggebend ist. „Denken heißt identifizieren“ (ebd.).

---

<sup>21</sup> Vgl. Dazu J. Ritsert: Theorie der Praxis, Wiesbaden 2012.

<sup>22</sup> Mit dem „herakliteisch Wesenhaften“ spielt Adorno offensichtlich auf das berühmte Epigramm Heraklits von Ephesos an, der Krieg (die Auseinandersetzung) sei der Vater aller Dinge.



Sprechakttheoretisch ist diese Aussage natürlich äußerst einseitig. Es gibt auch andere Sprechakte als den der „Assertion“, der Feststellung, worauf diese Bemerkung eingeschränkt scheint. Es gibt zum Beispiel auch „direktive Sprechakte“ (Searle), die den Adressaten der Aussage zu einem erwünschten Verhalten bewegen sollen. Bleiben wir gleichwohl beim Denken als „Identifizieren“. Es macht guten Sinn, drei Arten des Identifizierens zu unterscheiden.<sup>23</sup>

- (1) Identifizieren als Feststellung der Existenz eines Sachverhaltes in Raum und Zeit.
- (2) Identifizieren als Merkmalsfeststellung (determinatio).<sup>24</sup>
- (3) Identifizieren als Gleichsetzung (x ist identisch mit y).

„Die Identität“ als Resultat des Versuches, *sämtliche* Merkmale einer Gegebenheit zu erfassen, ist – wie gesagt – endlichen Wesen nicht zugänglich. Es gibt grundsätzlich das gesamte Feld all jener Merkmale, welche von irgendeinem Begriff oder irgendeiner Feststellung über einen Sachverhalt *nicht* erfasst werden können, ja, manifest oder latent zwangsläufig ausgegrenzt (negiert) werden müssen und insofern „nichtidentische“ Bestimmungen darstellen. Leider substantiviert Adorno das Eigenschaftswort „nichtidentisch“ zu „dem Nichtidentischen“. Damit leistet er selbst dem äußerst gründlichen Missverständnis Vorschub, „das Nichtidentische“ bedeute irgendeine Art Substanz bzw. eine ontologische Größe.<sup>25</sup> Es empfiehlt sich wohl eher, „das Nichtidentische“ als einen zusammenfassenden Ausdruck für eine Reihe grundlegender erkenntnistheoretischer Problemstellungen zu verstehen, womit er sich auseinandersetzt. Jedenfalls lautet eine weitere Merkmalsangabe, die sein Verständnis von Dialektik andeuten soll: „Dialektik ist das konsequente Bewusstsein von Nichtidentität“ (ND 17). Dem entspräche ein Denken in konsequenter Rücksicht auf ausgeschlossene, negierte Bestimmungen – soweit sie überhaupt erfahr- und erfassbar sind. Man könnte im Anschluss daran auch sagen, als „dialektisch“ gelte der erkenntnistheoretische (gegenstandsbezogene) Diskurs deswegen, weil er sich grundsätzlich im *Zirkel der Referenz* bewegen muss. Dieser macht sich bei Adorno auf folgende Weise bemerkbar: „Das Nichtidentische“ besteht in einer Hinsicht aus dem erwähnten Feld derjenigen Merkmale von Sachverhalten, welche nicht in dem sie identifizierenden Begriff aufgehen (können). Aber auch wenn wir dieses Feld niemals vollständig abzuschreiten vermögen, müssen wir auf Wegen der Negation immer auch etwas partiell darüber wissen und meinen, um etwas Bestimmtes als dieses und nichts anderes festlegen („identifizieren“) zu können. Es verhält sich also so wie bei Hegels Dialektik der Grenze (s.o.). Der Zirkel besteht darin, dass wir mit Mitteln begrifflicher Gedankenarbeit im-

---

<sup>23</sup> Vgl. auch A. Thyen: Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno, Frankfurt/M 1989, S. 116 ff.

<sup>24</sup> „Wir können Gegenstände nur dann uns zueignen, nur dann, mit Hegel zu reden, in das >einheimische Reich der Wahrheit< hineinnehmen, indem wir sie identifizieren (ED 301).

<sup>25</sup> Vgl. U. Guzzoni: Identität oder nicht. Zur Kritischen Theorie der Ontologie, Freiburg/München 1981.

mer zugleich etwas von Merkmalsbestimmungen mit begreifen müssen, die *nicht* von den jeweiligen Begriffen und Aussagen erfasst werden können, also ausgegrenzt werden müssen und/oder geradezu das Gegenteil der interessierenden Eigenschaften darstellen. Es verhält sich wie beim Kantischen „Ding an sich“: Dieses bezeichnet „Nichtidentität“ im Sinne dessen, was völlig außerhalb der Reichweite der mit Hilfe unserer gedanklich-sprachlichen Mittel erfahrbaren Phänomene steht. Dennoch macht Kant darüber bestimmende Aussagen. So sind es für ihn die Dinge an sich, die nach seiner Auffassung unsere Sinne „affizieren“, also darauf einwirken. Er wendet mithin die bestimmende Kategorie der Kausalität auf die unbestimmbaren Dinge an sich an. Daraus hat J. G. Fichte jenen Zirkel abgeleitet, dem sich in der Tat kein Diskurs über den Gegenstandsbezug (Referenz) unseres Denkens und Sprechens entziehen kann: Wir müssen von der einen Seite her einsehen, dass es Sachverhalte gibt, die nicht bloß durch unser Denken und Sprechen der Fall sind. Darauf beziehen sich unsere Erfahrungs- und Erkenntnisoperationen als „außerhalb“. Von der anderen Seite her müssen wir dennoch anerkennen, dass sie immer nur mit Hilfe unserer Mittel der Erfahrung, des Empfindens, Denkens und des Sprechens für uns gegeben (identifizierbar) sind. Das Ansichsein ist immer nur ein Ansichsein für uns, woraus jedoch überhaupt nicht folgt, alles Ansichsein sei ausschließlich *nur* für uns, etwa das bloße Produkt von Denken und Sprechen. Auf diesem Hintergrund, so vermute ich, wählt Adorno so scheinbar paradoxe Formulierungen wie die folgende: „Der Widerspruch ist das Nichtidentische unter dem Aspekt der Identität“ (ND 17). (Den Begriff „Widerspruch“ könnte man hier wohl unmittelbar mit der skizzierten Zirkelstruktur in Verbindung gleichsetzen).<sup>26</sup> An anderer Stelle bezeichnet er die Erfahrung von „Widerspruch“ beim Denken als einen Anhaltspunkt für die „Unwahrheit von Identität“, für den Tatbestand, dass das Begriffene niemals in seinem Begriff aufgehen kann (ND 17). „Totalität“ ist daher nicht mit der Erfahrung der Summe aller tatsächlichen und/oder möglichen Merkmale eines Sachverhaltes gleichzusetzen. Damit entstünde nichts als „die Unwahrheit der totalen Identifikation“ (ND 18), der „Schein totaler Identität“ (ND 16), wie er durch Hegels Lehre vom absoluten Geist erzeugt wird. Wenn Adorno seinen Widerspruchsbegriff am Verhältnis von Identität und Nichtidentität festmacht, dann scheint er – oftmals, wenn auch dabei eher implizit – mehr an den Zirkel der Referenz als an Hegels Widerspruchsbegriff oder gar an die logische Kontradiktion zu denken: „Der Widerspruch ist das Nichtidentische unter dem Aspekt der Identität“ (ebd.). Eine Lesart dieser Aussage könnte so aussehen: Niemand kann sich der Notwendigkeit entziehen, Sachverhalte möglichst genau zu bestimmen (zu „identifizieren“). Auch Dialektik als das konsequente Bewusstsein von Nicht-Identität leistet zwangsläufig in dem Moment „Identifikationen“, wenn sie dem von den jeweiligen Begriffen Ausgeschlossenen, dem Nicht-Identischen in bestimmender Rede Rechnung tragen

---

<sup>26</sup> Wie wenig durchsichtig und ausgeführt der Adornosche Begriff des „Widerspruchs“ ist, hat St. Müller in seiner Arbeit: „Logik, Widerspruch und Vermittlung. Aspekte der Dialektik in den Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2011, S. 53 ff. gezeigt.

will. Adorno spielt auf den Zirkel der Referenz also immer wieder einmal (implizit) an, wenn er zum Beispiel Dialektik als den Versuch beschreibt, „gegen Wittgenstein zu sagen, was nicht sich sagen lässt“ (ND 21). Denn Wittgenstein hat ja in der Tat eine ganze Menge über das ausgesagt, was sich nicht sagen lässt.

Mit all diesen Überlegungen ist ein grundsätzliches Problem der Adornoschen Lehre von „der Nichtidentität“ verwoben, worauf von verschiedenen Seiten aus kritisch aufmerksam gemacht worden ist. Ich bezeichne dieses Problem als die Gefahr eines *identitätslogischen Fehlschlusses*. Es klingt bei ihm – auch in den Eingangspassagen der „Negativen Dialektik“ – gelegentlich so, als sei die sprachliche Operation des Identifizierens nichts als der Ausdruck eines Willens zur Macht, zur Bemächtigung der Dinge und/oder zur Repression der freien Willensäußerung anderer Subjekte.<sup>27</sup> Im Lichte derartiger Annahmen erscheint das Nichtidentische als „das von den Begriffen Unterdrückte, Missachtete und Weggeworfene“ (ND 21). Ein identitätslogischer Fehlschluss wird dann gezogen, wenn bestimmte Formulierungen den Eindruck erwecken, alles Denken bestehe im Identifizieren und jede Identifikation bedeute nichts als eine Strategie zur Bemächtigung von Dingen und/oder zur Machtausübung über das Denken und den Willen anderer Subjekte. „Der Gedanke, der identifiziert, tut ja durch die Identifikation jedem einzelnen Begriff immer Gewalt an ...“ (VND 51). Das ist natürlich eine unhaltbare Behauptung, weil Adorno selbst ständig Identifikationen vornehmen muss. Er nimmt sie obendrein oftmals mit geradezu apodiktisch getönten Ansprüchen auf ausschließlich zutreffende Feststellung über die „Sache selbst“ und ihre Merkmale vor. Eng damit verwandt ist der *herrschaftssoziologische Fehlschluss*. Er wird von verschiedenen Interpreten vor allem der „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer und Adorno vorgehalten. In diesem Buch mag es gelegentlich tatsächlich so klingen, als nähmen die beiden Autoren an, jede geistige Arbeit stelle letztendlich eine Strategie zur Naturbeherrschung und/oder zur Beherrschung anderer Menschen dar. „Macht und Erkenntnis sind synonym.“<sup>28</sup> Wäre das wirklich eine ernsthaft vertretene Position, dann müssten Horkheimer und Adorno auch ihren eigenen *gegen* Repression und Herrschaft gerichteten Diskurs als nichts anderes denn eine besondere Ausdrucksform des allgemeinen Willens zur Macht begreifen. Doch sollte man von der anderen Seite her sehr wohl berücksichtigen, dass Adorno im Zuge derartiger Überlegungen den Begriff des „Nichtidentischen“ zugleich mit Motiven der Ideologiekritik verbindet. Für ihn hat die negative Dialektik es „gerade zum Lebensnerv überhaupt ..., Verdinglichtes, Verhärtetes, Verfestigtes aufzulösen ...“ (ED 77). Natürlich steht das Nichtidentische – etwa im Angesicht herrschaftssichernder Ideologiebildung – der Formierung von Klischees des verdinglichten Bewusstseins

---

<sup>27</sup> Selbstverständlich machen sich dabei Einflüsse der Lehre Friedrich Nietzsches bemerkbar, die man ja auch in der Diskurstheorie Foucaults wiederfindet.

<sup>28</sup> M. Horkheimer/Th. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947, S. 15. An dieser Stelle ist es allerdings die Frage, ob die beiden Autoren über Francis Bacon reden oder ihre eigene Position kurz zusammenfassen.

und seiner bürokratischen Erstarrung, all den natürlich empirisch in Hülle und Fülle vorfindlichen Erscheinungsformen von Sprache als Medium der Disziplinierung entgegen. Das Denken muss sich vom Bann des „vergeistigten Zwang(es)“ befreien. Davon muss es befreit werden, damit überhaupt erst einmal Nichtidentität als „Vielheit des Verschiedenen“ erfahrbar und somit Offenheit für andere Möglichkeit des Denkens und Handelns erreichbar wird (ND 18). Adorno reklamiert sogar so etwas wie eine Wiedergutmachungspflicht gegenüber den Nichtidentischen, insoweit es den geistigen Zwängen kontrollierender Identifikation unterliegt.<sup>29</sup> Das Problem besteht offensichtlich im Verhältnis der *beiden* Tendenzen, die Adorno mit dem Prozess der Identifikation verbunden sieht: Kritische Selbstreflexion hat sich einerseits so weit wie möglich um die Erinnerung dessen zu bemühen, was jedes Denken und Sprechen „verfehlen“, als Horizont der Nichtidentität auslassen *muss*. Auf der anderen Seite hat es das kritisch aufzubrechen, was das Bewusstsein „durch seine (vom Willen zur Macht und Kontrolle geleiteten – J.R.) Ordnungsbegriffe verstümmelt“ (vgl. DSH 88). Von daher besteht die paradoxe Utopie dialektischer Erkenntnis für Adorno darin, „das Begrifflose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen“ (ND 21). Um den identitätslogischen Fehlschluss zu vermeiden, wäre diese merkwürdige Aussage vielleicht so zu lesen: Wir kommen nicht umhin, das zu Begreifende mit den Mitteln unserer Erfahrung, des Denkens und Sprechens, also zum Beispiel mit den Mitteln unsere Begriffe, Urteile und Schlüsse zu bestimmen. Das sollte jedoch einerseits stets und so weit wie möglich im Bewusstsein von Bestimmungen geschehen, welche unsere Erkenntnisoperationen ausschließen (negieren) *müssen*. Insofern kann nicht so getan werden, als könne das „Begrifflose“ völlig in Begriffen aufgehen. Es bedarf mithin eines geübten Bewusstseins alternativer Möglichkeiten. Andererseits wäre sich jeder Bemühung entgegenzusetzen, das „Identifizieren“ als Mittel zur Bemächtigung und für repressive Kontrollstrategien zugunsten partikularer Interessen einzusetzen.

Den zweiten Teil seines Buches überschreibt Adorno mit „Negative Dialektik. Begriff und Kategorien.“ Dieser Abschnitt beginnt damit, dass „das Nichtidentische“ eine weitere Bestimmung erfährt. „Kein Sein ohne Seiendes. Das Etwas als denknotwendiges Substrat des Begriffs, auch dessen vom Sein, ist die äußerste, doch durch keinen weiteren Denkprozess abzuschaffende Abstraktion des mit Denken nicht identischen Sachhaltigen; ohne das Etwas kann formale Logik nicht gedacht werden“ (ND 139). Das könnte man vielleicht als einen weiteren impliziten Rückgriff auf den Zirkel der Referenz lesen. Denn „das Nichtidentische“ scheint nun als das nicht in Erkenntnis-, Denk- und Sprachoperation aufgehende, also *materiell Gegenständliche* verstanden zu werden – so wie das Ansichsein bei Hegel. Natürlich drängen sich bei dieser Gelegenheit auch der Begriff der „Materie“ und die Anspielung auf verschiedene Erschei-

---

<sup>29</sup> „Das Subjekt muss am Nichtidentischen wiedergutmachen, was es daran verübt hat“ (ND 149).

nungsformen des Materialismus, nicht nur des historischen auf. Adorno spricht sogar vom „unauslöschlich Ontischen“ (ND 140). Ohne Einbeziehung dieses „Sachhaltigen“ draußen, ohne implizite Rückgriffe auf die *Inhalte* der *Form*, kann nicht einmal die „rein“ formale Logik begründet und entwickelt werden (ND 139). Keine Form ohne Inhalt – könnte man im Anschluss an Hegel auch dazu sagen. Zur Erläuterung dieser Behauptung greife ich gern auf mein Standardbeispiel, nämlich die berühmte Aussage des mit dem Wiener Kreis des Neopositivismus kritisch kooperierenden Logikers Willard van Orman Quine (1908-2000) zurück: „To be is to be the value of a variable.“ Das heißt: Sein besteht in der Menge der an den Variablenstellen einer logischen Formel wie  $(\exists x)Fx$  einsetzbaren Fälle. Lies: Es existiert ein  $x$  und  $x$  hat die Eigenschaft  $F$ . Natürlich stecken in dem Existenzoperator  $(\exists x)$  inhaltliche ontologische Vorstellungen davon, was überhaupt bedeutet, „existent“ zu sein. Und diese entscheiden maßgeblich mit darüber, was an der Variablenstelle  $x$  „legitimer Weise“ überhaupt als ein seiender Sachverhalt eingesetzt werden darf, dem man eine wirkliche oder mögliche Eigenschaft  $F$  zuschreiben kann. Insofern ist – wie Adorno betont – die „Supposition (= Unterstellung – J.R.) absoluter Form ... illusionär“ (ND 139). Genau so wenig lässt sich der abstrakte und allgemeine Begriff „des Ich“ bei Kant, Fichte und Hegel – verstanden als Bewusstsein überhaupt – „von dem seienden Ich“, also von den je konkreten Ichfunktionen der empirischen Subjekte abgelöst diskutieren (ebd.). Kurzum: „Denken widerspräche schon seinem eigenen Begriff ohne Gedachtes, und dies deutet vorweg auf Seiendes“ (ebd.). Nur darf das Nichtidentische nicht seinerseits ontologisiert und zum unvermittelten Ansichsein der Materie verkehrt werden. Denn auf diesen Wegen würde „bloß ein Anderes als das schlechthin Erste; diesmal nicht die absolute Identität, Sein“ oder „der Begriff“ als das oberste Prinzip des Philosophierens gesetzt, „sondern das Nichtidentische, Seiende, die Faktizität“ selbst (ND 140). Adorno scheint hier – ähnlich wie J. G. Fichte in seinen beiden Einleitungen zur Wissenschaftslehre – ein Vermittlungsverhältnis zwischen den Extremstandpunkten des absoluten Idealismus einerseits, des dogmatischen und naiven Materialismus andererseits zu suchen.<sup>30</sup> Es gibt also immer wieder Gelegenheiten, bei denen Adornos Lehre vom Nichtidentischen eng mit Fichtes Zirkels der Referenz verwoben ist. So sagt auch er klar und deutlich, dass jedes Ansichsein als Materie immer nur ein Ansichsein für uns sein kann, woraus jedoch überhaupt nicht folgt, dass die „Herrschaft des Begriffs“ (ND 141) so weit reichte, dass alles Ansich allein durch die Operationen „der Vernunft“, „des Denkens“, „des Ich“, „der Sprache“ ontologisch der Fall wäre. Gerade deswegen stößt man „im Inneren der vermeintlich reinen Begriffe und ihres Wahrheitsgehaltes“ allemal auf ihr Gegenteil, auf das Nichtidentische als Ansichsein. Es handelt sich um ein dialektisches Vermittlungsverhältnis.

Das Verhältnis von „reinem Begriff“ (Geist) und Nichtidentität (als Materie), lässt sich – wie schon zu den Zeiten Hegels üblich – auch in Kategorien von

---

<sup>30</sup> Vgl. J. G. Fichte: Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Hamburg 1961, S. 13 ff.

Subjekt und Objekt darstellen (ND 142). Das Verhältnis dieser beiden Pole der Erkenntnis ist – von dem Problem abgesehen, wie sich empirisches Ich und allgemeines Ich zueinander verhalten – logisch nicht als Disjunktion bzw. Cartesischer Dualismus zu behandeln. Subjekt und Objekt stehen nicht wie nach Adornos Auffassung in der Philosophie Kants „fest sich gegenüber“, sondern ihr Grundmerkmal besteht darin, „dass sie „reziprok sich durchdringen“ (ebd.). Diese Formulierung zielt ganz eindeutig auf eine Konstellation (mindestens) zweier Momente, die in einem Gegensatzverhältnis zueinander stehen, wobei dennoch der eine Pol den anderen bzw. gegensätzliche Merkmale des jeweils anderen in sich enthält. Sie bedient sich also jener Elementarfigur des dialektischen Denkens, welche ich als „Vermittlung der Gegensätze in sich“ bezeichnet habe. „Vermittlung ist dafür nur der allgemeinste, selber unzulängliche Ausdruck“ (ND 143). Diese Figur macht so merkwürdig klingende Formulierungen wie die nachvollziehbar, die starr dichotomische Struktur, in deren Rahmen das Verhältnis von Subjekt und Objekt oftmals abgebildet werde, zerfiele „kraft der Bestimmungen eines jeden der Pole als Moment seines eigenen Gegenteils“ (ebd.). D.h.: Die Bestimmungen des einen Pols stellen Momente innerhalb des *gegensätzlichen* Anderen dar. „Mutuelle Vermitteltheit der Gegensatzpaare“ ist ein anderer Ausdruck, den Adorno für diese Art der Beziehung zwischen Momenten wählt (ND 140). Gerade diese Wortwahl macht aber auch deutlich, wo sich Grenzen der Adornoschen Dialektik im Vergleich zum Vorbild Hegels auf-tun. Hegels Dialektik ist natürlich nicht auf zweipolige Modelle („Gegensatzpaare“) eingeschränkt. Denn selbstverständlich sind mehrere Gegebenheiten denkbar, die im Verhältnis der Vermittlung der Gegensätze in sich zueinander stehen. Auch wenn sich Adorno ziemlich häufig des Widerspruchsbegriffs bedient und dabei auf Hegel anspielt, ist seine Vorstellung von Widerspruch über-dies nicht nur ziemlich unklar, sondern in seiner Komplexität auch weit von dem entfernt, was in der Hegelschen Wesenslogik „der Widerspruch“ heißt.<sup>31</sup> Für äußerst irreführend halte ich zudem seine Formulierung: „Dialektik als Verfahren heißt, um des einmal an der Sache erfahrenen Widerspruchs in der Realität, ist sie Widerspruch gegen diese. Mit Hegel aber lässt solche Dialektik nicht mehr sich vereinigen“ (ND 148). Soll das heißen, die Sache selbst sei „in sich widersprüchlich“ und deswegen müsse man „in Widersprüchen“ (Kontradiktionen) darüber nachdenken? Wenn „widersprüchlich“ im Hinblick nicht zuletzt auf die gesellschaftliche Wirklichkeit so viel wie „antagonistisch“, „konflikt-trächtig“, „zerrissen“ etc. heißt, dann ist es geradezu eine Binsenweisheit zu sagen: Soziale Konflikte lassen sich ohne jeden Verstoß gegen das Non-Kontradiktionsgebot denken und darstellen. Wenn Dialektik für Adorno (zudem auch) im „Widerspruch“ gegen wirkliche Antagonismen und Entfremdungen besteht, dann bedeutet „Widerspruch“ in diesem Falle nicht mehr als theoretische Kritik oder praktischen Widerstand. Aber inwieweit kann man dann über-

---

<sup>31</sup> Vgl. dazu St. Müller: Logik, Widerspruch und Vermittlung. Aspekte der Dialektik in den Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2011, S. 53 ff und J. Ritsert: Antinomie, Widerspruch und Begriff. Aspekte der Hegelschen Spekulation, Manuskript, Frankfurt/M 2011.

haupt noch von einem „realen Widerspruch“ sprechen? Bemerkenswert ist, dass gerade der Erzidealist Hegel so etwas wie eine „Realdialektik“ für geradezu selbstverständlich hält: „Die gemeine Erfahrung aber spricht es selbst aus, dass es wenigstens *eine Menge* widersprechender Dinge, widersprechender Einrichtungen usf. *gebe*, deren Widerspruch nicht bloß in einer äußerliche Reflexion (wie im Falle der Kontradiktion zwischen Aussagen und Gedanken – J.R.), sondern in ihnen selbst vorhanden ist“ (WW 6; 75 f.; Herv. i. Org.). Das hat nichts mit der angeblichen Notwendigkeit des Denkens in Widersprüchen (Kontradiktionen) aufgrund der „Widersprüchlichkeit“ der Sachen selbst zu tun. Es lässt sich eher so lesen: Es gibt eine Menge von Sachverhalten *in der Wirklichkeit* außerhalb des Kopfes und der Sprache, deren einzelnen Momente so mit einander zusammenhängen, dass ihnen eine Darstellung gemäß der Gedankenfigur, die bei Hegel „der Widerspruch“ heißt, am angemessensten erscheint. Diese Möglichkeit besteht natürlich nicht für alle tatsächlichen Gegebenheiten überhaupt, so dass man die Dialektik keineswegs als einen Universalschlüssel zum Weltverständnis verwenden kann.<sup>32</sup> Nicht „der Widerspruch“ als Antagonismus in der Gesellschaft zwingt zum Verstoß gegen das Non-Kontradiktionsgebot, sondern bestimmte Phänomene in der Wirklichkeit können ein Muster der Konfiguration ihrer Elemente aufweisen, das zumindest der Elementarfigur der „Vermittlung der Gegensätze“ in sich, wenn nicht der entwickelten wesenslogischen Argumentationsfigur des Widerspruchs im Hegelschen Sinne strukturmorph ist. Nur auf diesen Wegen machen Aussagen wie die Adornos Sinn, Dialektik bedeute weder etwas rein Reales, noch eine bloße Methode (ND 148). Die Anschlussfrage ist nun, wie sich die grundlegenden Thesen vom Verhältnis von Dialektik und Nichtidentität, also die „negative Dialektik“, zu spezielleren philosophischen Fragestellungen verhält, die Adorno im Teil III seiner Schrift in der Form dialektischer Modelle bearbeitet (ND 209 ff.).

---

<sup>32</sup> Ich halte an der These fest, dass das Ideologieproblem in der Soziologie als Darstellungsproblem der Verbindung von Aussagen über das Verhältnis von Sozialstruktur und Kultur, Basis und Überbau etc. aussichtsreich genau auf die Argumentationsfigur „Widerspruch“ aus der Wesenslogik zurückgreifen kann. Vgl. J. Ritsert: Dialektische Argumentationsfiguren in Philosophie und Soziologie. Hegels Logik und die Sozialwissenschaften, Münster 2008, S. 95 ff.





## Abschnitt 2: Adorno und die Kantische Freiheitslehre.

---

Kommentierte Passagen aus der ND:

Negative Dialektik. Dritter Teil: Modelle.

I: Freiheit. *Zur Metakritik der praktischen Vernunft*, ND 211 ff. (Modell I).

„Jede Kantinterpretation, die seinen Formalismus beanstandete und die mit dessen Hilfe ausgeschaltete empirische Relativität der Moral an den Inhalten darzutun sich unterfinge, griffe zu kurz“ (ND 268). Diese stichhaltige Feststellung trifft nach meiner Auffassung genau so auch auf einige Motive von Adornos eigener Kantkritik zu.

Eines der „Modelle“, also jener Aussagenkonfigurationen einer exemplarisch angesehenen dialektischen Kritik an Kant, welche Adorno von den Grundlagen seines Verständnisses von „negativer Dialektik“ ausgehend übt, besteht in der Auseinandersetzung mit der Kritik, die Kant seinerseits an der praktischen Vernunft, also an der Ethik übt. Insofern geht es in der Tat allenthalben um „Metakritik“ der praktischen Vernunft. Metakritik kann als immanente Kritik betrieben werden, Metakritik kann aber auch in Polemik und Abrechnungshermeneutik abgeleitet werden. Nicht einmal Adorno ist vor letzteren ganz gefeit – das zeigen nach meiner Auffassung gar manche seiner äußerst zugespitzten Vorbehalte gegen den schon lange zuvor so genannten „Rigorismus“ der Kantischen Vorstellung vom pflichtgemäßen Handeln! Dass Adorno seine autorenkritischen Überlegungen gern in die Form apodiktischer Urteile gießt und sehr entschlossene Werturteile abgibt, ist dabei gar nicht so sehr der Punkt. Wer kann sich dem im Wissenschaftsbetrieb schon ganz entziehen? Auch muss sich niemand groß darüber aufregen, dass ein Autor der kürzeren Wege der Darstellung zuliebe auf lange überlieferte Standardmotive der Kritik an einem klassischen Autor zurückgreift, den er mit anderen Deutungsinteressen interpretiert. So etwas unternimmt Adorno zum Beispiel mit seiner Kritik am absoluten Idealismus Hegels, die er sich nun wirklich nicht völlig neu ausdenken muss. Doch im Falle von Kant spitzt er eine Standardkritik an dessen Ethik, die nicht zuletzt von Friedrich Schiller vorbereitet wurde, trotz seiner erklärten Einsicht darin, wie viel er der Kantischen Philosophie im Allgemeinen, dessen praktischer Philosophie im Besonderen verdankt, an einigen Stellen maßlos zu.<sup>33</sup> Dann heißt es beispielsweise: „Sämtliche Konkretisierungen der Moral tragen bei Kant repressive Züge“ (ND 253) oder: „Freiheit ins Dasein zu zitieren, verhindert Kants Erkenntniskritik“

---

<sup>33</sup> „In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der *Pflicht* mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen.“ F. Schiller: *Über Anmut und Würde*, in F. Schiller: *Werke in zwei Bänden*, München/Zürich 1953, S. 545.

(ND 251). Ich glaube nicht, dass man dem – ganz abgesehen von Kants eigenen Hinweisen, dass die hinlängliche Befriedigung von Bedürfnissen und Neigungen eine materielle Bedingung von pflichtgemäßen Handlungen selbst darstellt – durch Interpretationen weiter nachgehen muss.<sup>34</sup> Wohl aber verlangt jede Metakritik der Kritik der praktischen Vernunft zwangsläufig eine Auseinandersetzung mit Kants Lehre von der Willensfreiheit im Allgemeinen sowie mit seiner Freiheitsantinomie im Besonderen. Denn für Kant gilt: „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein *guter Wille*“ (GMS 18).<sup>35</sup> Und der Wille kann dann als gut gelten, wenn er den *freien Willen* anderer Subjekte anerkennt und umgekehrt von diesen in seiner eigenen Würde geachtet wird, indem sie den freien Willen der Bezugsperson ihrerseits fördern und nicht untergraben. Im Anschluss daran stellen sich auch für Adorno zwei naheliegende Grundprobleme: Es stellt sich (a) die Frage nach dem Verhältnis der freien Willensäußerungen der Individuen untereinander sowie zu den natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen und Zwängen ihrer Existenz. Es stellt sich (b) die Frage nach dem Verhältnis von moralischem Gebot und individuellen Bedürfnissen und Neigungen (Problem der Glückseligkeit des Individuums) sowie Probleme mit dessen logisch angemessener Darstellung.

### *Bestimmung und Selbstbestimmung*

Auch für Adorno liegt es nahe, das Problem der Willensfreiheit des Menschen im Ausgang von der Freiheitsantinomie aus der Kritik der reinen Vernunft zu diskutieren (KrV 426 ff.). Zur Erinnerung: Inhalt und Struktur der dritten Antinomie aus der „Kritik der reinen Vernunft“ sehen in Umrissen so aus:

**A:** Die *Thesis* der Freiheitsantinomie sagt, es gäbe zwei Arten von Kausalität (1.) „Kausalität aus Freiheit“. Damit ist gemeint, dass wir selbständige Urheber von Ereignissen sein können, also über einen freien Willen verfügen. Willensfreiheit ist für Kant Ausdruck unseres *intelligiblen Charakters*. (2.) Kausalität nach den Gesetzen der Natur. Damit sind die Ein- und Auswirkungen gemeint, denen wir als Wesen in der „Sinnenwelt“ unterliegen. Die Eindrücke, die diese Wirkungen in unserem „Gemüt“ hinterlassen, machen nach der Kantischen Willenslehre unseren *empirischen Charakter* aus.

**B:** Die *Antithesis* der Freiheitsantinomie besagt, dass es nur Naturkausalität in der Welt gibt.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> „Seine eigene Glückseligkeit sichern ist Pflicht (wenigstens indirekt), denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten in unbefriedigten Bedürfnissen, könnte leicht eine *große Versuchung zur Übertretung der Pflichten* werden“ (GMS 25; B 13/ Herv. i. Org.).

<sup>35</sup> I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Werke in sechs Bänden, (hrsg. v. W. Weischedel), Band IV, Darmstadt 1963, S. 18 (BA 1). Zitiert als **GMS**.

<sup>36</sup> Ich kann leider nicht so recht nach vollziehen, warum Adorno sagt: „Daß Kant Freiheit eilends als Gesetz denkt, verrät, dass er es so wenig streng wie mit ihr nimmt wie seine Klasse“, das Bürgertum (ND 248). Auto-

Es ist entscheidend, zu berücksichtigen, dass die Thesis eine eigentümliche Eigenschaft aufweist: Sie enthält jenen *Gegensatz* zwischen Bestimmung und Selbstbestimmungsmöglichkeiten, welcher zugleich die „äußere“ und strikte Disjunktion zwischen Thesis und Antithesis ausmacht in Form der beiden Kausalitätsvorstellungen (Kausalität aus Freiheit und Naturkausalität) *in sich* (Implikation) Die Antithesis hingegen verkörpert in der lange zurück reichenden Diskussion über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein menschlicher Willensfreiheit auf den ersten Blick die Position des Determinismus. Die Eigenart der Freiheitsantinomie bei Kant besteht zunächst darin, dass er sowohl die Thesis als auch die Antithesis der Antinomie trotz ihres Gegensatzes für gleichermaßen gut begründbar hält. Adorno beschreibt diesen Sachverhalt so, dass Satz und Gegensatz in einem „Remis“ endeten (ND 230). Er wirft Kant sogar vor, dieser habe das Verhältnis von intelligiblem und empirischem Charakter des Menschen „mit den Mitteln undialektischer Logik“, nämlich „durch die Distinktion des reinen und des empirischen Subjekts“ dargestellt, „die von der Vermitteltheit beider Begriffe absieht“ (ND 238 f.). Mit dieser Ansicht verharret er allerdings nur auf der Oberflächenstruktur des eigentümlichen Verhältnisses zwischen Thesis und Antithesis in der dritten Antinomie der „Kritik der reinen Vernunft“. Er behandelt sie wie eine Dichotomie. Doch das ist sie letztlich gar nicht! Denn die *logische Tiefenstruktur* der Freiheitsantinomie entspricht nach meiner Auffassung haargenau der strikten Antinomie. Und diese hebt ja auch Adorno in Form der „Vermittlung“ (der Gegensätze in sich) als das Prinzip der Dialektik hervor. Das bedeutet: Das freiheitstheoretische Gegensatzverhältnis zwischen Bestimmung und Selbstbestimmung begründet den *Inhalt* des *logisch* als Antinomie bestimmten äußerlichen Verhältnisses von Thesis und Antithesis. Dieser Gegensatz ist aber nicht nur *in* der Thesis als Gegensatz zwischen Kausalität aus Freiheit und Naturkausalität *enthalten*. Es zeigt sich überdies, dass auch die Antithesis den Gegensatz zwischen Bestimmung und Selbstbestimmung dann *impliziert*, wenn man die Eigenheiten des Kantischen Naturbegriffes berücksichtigt. Man braucht nur an seine berühmte Formulierung zu erinnern, dass der Verstand der Natur (immer auch) die Gesetze *vorschreibe*. Der Verstand ist demnach autonomer Gesetzgebung fähig und operiert nicht immer nur als das durch Naturkausalität Bestimmte. *Diese* spezifische Bedeutung findet sich bei Kant natürlich auch innerhalb des Naturbegriffes der Antithesis vor. Sie gehört jedenfalls entscheidend zu seinem Naturbegriff. Mit der „Spontaneität“ des die Naturerfahrung nach eigenen Gesetzen formierenden Verstandes enthält damit auch die Antithesis eindeutig ein Stück freiheitstheoretischer Semantik! Insofern kann man sagen, dass der Gegensatz zwischen Bestimmung und Selbstbestimmung *sowohl in der Thesis als auch in der Antithesis enthalten ist*, ohne dass er dadurch als solcher verschwindet, Thesis und Antithesis deckungsgleich werden.

---

nomie bedeutet Selbstgesetzgebend und Natur ohne die „Spontaneität“ (also Selbständigkeit) des Verstandes zu denken, ist bekanntlich für Kant schlicht widersinnig.

Eine derartige Konstellation der Aussagen entspricht genau der strikten Antinomie bzw. der spekulativen Antinomie Hegels. Ich bin davon überzeugt, dass Hegel nicht zuletzt unter dem Eindruck der Tiefenstruktur der dritten Antinomie verschiedentlich betont hat, die Antinomien der reinen Vernunft in der Kantischen Kritik seien als die Geburtsstätte der modernen, sprich: dialektischen Philosophie anzusehen.

Zur Beschreibung dieser Argumentationsfigur heißt es bei Adorno auch: „Im Aufbau der gesamten Antithetik überschneiden sich Freiheit und Kausalität“ (ND 246), aber ganz gewiss nicht im Sinne einer Schnittmenge, sondern im Sinne der „Vermittlung ohne Mitte“! Dementsprechend macht er an verschiedenen Stellen mit Nachdruck darauf aufmerksam, dass „Vermittlung“, so wie er sie versteht, „keine Brücke zwischen den Momenten sein darf, sondern eine Vermittlung *in* den (gegensätzlichen – J.R.) Momenten *selbst* sein müsste“ (LGF 187; Herv. i. Org.). Auf dieses dialektische Vermittlungskonzept greift er immer wieder zurück. Es steht zum Beispiel hinter so paradox klingenden Behauptungen wie der, „der Träger der Vernunft, das Subjekt, sei beides, frei und unfrei“ zugleich (ND 236). So war nach seiner Auffassung das Individuum der Frühzeit der Moderne frei, „soweit vom ökonomischen System Autonomie gefordert wurde“, damit es um sie besser in den bestehenden Verhältnissen funktioniere (ND 259).<sup>37</sup> Das sieht sich – passend zum herrschaftssoziologischen Fehlschluss – auf den ersten Blick so an, als bedeute die Idee der Freiheit nichts anderes als ein Medium, die Leute durch ein Selbstmißverständnis umso besser bei der Stange der vorherrschenden Produktionsverhältnisse zu halten. Aber diese einseitige Perspektive bedeutet in der Tat nur die eine Seite der Medaille. Adorno als Dialektiker erwähnt natürlich auch die Gegenseite: „Der Widerspruch, dass für die Sphäre des Individuums keine (unvermittelte – J.R.) Willensfreiheit und darum keine Moral sich verkünden lässt, während ohne sie nicht einmal das Leben der Gattung bewahrt werden kann, lässt nicht durch den Octroi sogenannter Werte sich schlichten“ (ND 271). An der Elementarfigur der Vermittlung ohne Mitte macht er z.B. auch einen Begriff spezifisch dialektischer Erfahrung fest: Sie lehrt, dass „die dialektische Vermittlung nicht ein Mittleres zwischen den Gegensätzen ist, sondern dass sie eigentlich bewirkt wird nur dadurch, dass man in das Extrem hineingeht und dass man in dem Extrem selber, indem man es zum Äußersten treibt, seines eigenen (darin enthaltenen – J.R.) Gegenteils eben gewahr wird“ (ED 265). Friedrich Schiller vertritt auf genau die gleiche Weise die These, Schönheit ließe sich angemessen nur in Kategorien einer Vermittlung ohne Mitte erfassen: „Die Schönheit verknüpft die zwei entgegengesetzten Zustände des Empfindens und des Denkens, und dennoch gibt es schlechterdings kein Mittleres zwischen beiden.“<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> An einer Stelle nimmt Adorno zusätzlich eine Funktionalisierung der Freiheitsantinomie auf die Klassenlage des frühen Bürgertums vor. Dahinter stünde das antagonistische Interesse bürgerlicher Freiheitsbestrebungen. Das Interesse richte sich gegen „die alte Unterdrückung“ und befördere gleichzeitig die neue der Lohnabhängigen (ND 213).

<sup>38</sup> F. Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, in: F. Schiller: Werke in zwei Bänden, a.a.O.; S. 606.

Zu dem, was Adorno mit Hilfe seines Prinzips der Dialektik klarzumachen versucht, gehört – beispielsweise allen individualistischen Ideologien der Moderne und manch hohlem Freiheitspathos der Gegenwart entgegen – der Nachweis, wie viel „Heteronomie“ der „inneren Zusammensetzung von Autonomie“ beigemischt ist (ND 258). Die Freiheitsantinomie wirft für Adorno also nicht nur Fragen der logisch angemessenen Darstellung gesellschaftlicher Gegebenheiten auf, sondern er versteht sie auch als ein Anzeichen für Antagonismen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit: „Die Antinomie zwischen der Determination des Individuums und der ihr kontradiktorischen gesellschaftlichen Verantwortung ist kein falscher Gebrauch der Begriffe, sondern real, die moralische Gestalt der Unversöhntheit von Allgemeinem und Besonderem“ (ND 261). Daher wird Freiheit erst dann zu einer inhaltlich erfüllten Kategorie, wenn man sie im Lichte der historisch wechselnden „Gestalten der Repression“ betrachtet. „Soviel Freiheit des Willens war, wie Menschen sich befreien wollten“ (ND 262). „Willensfreiheit“ stellt trotz all der Hindernisse, Zwänge, Beschränkungen, Praxen und Mechanismen der Unterdrückung, denen die Autonomie zahlloser Menschen historisch in wechselnden Erscheinungsformen und Graden ausgesetzt waren und sind, eine universelle Idee dar. Denn „ohne allen Gedanken an Freiheit wäre organisierte Gesellschaft theoretisch kaum zu begründen“ (ND 217). Konkret lässt sich über Willensfreiheit und Willensunfreiheit nur im Kontext der natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit befinden. „Über das am Ich Entscheidende, seine Selbständigkeit und Autonomie kann nur geurteilt werden im Verhältnis zu seiner Andersheit, zum Nichtich. Ob Autonomie sei oder nicht, hängt ab von ihrem Widersacher und Widerspruch, dem Objekt, das dem Subjekt Autonomie gewährt oder verweigert; losgelöst davon ist Autonomie fiktiv“ (ND 222). Es ist offensichtlich: Adornos Darstellung des Verhältnisses von Willensfreiheit auf der einen Seite, Heteronomie als Bedingung freier Willensäußerung oder als Repression, die auf ihr lastet auf der anderen Seite, lässt sich letztendlich *nicht* als einfache Antinomie oder Dichotomie darstellen. Eine entscheidende Konsequenz seiner Orientierung an der strikten Antinomie besteht vielmehr darin, dass er der aller Autonomie allemal *immanent* „beigemischten“ Heteronomie Rechnung tragen will. Ein Ausdruck seiner Einschätzung der Freiheitsantinomie kommt zudem mit einer bestimmten Ambivalenz seiner Kantkritik zum Vorschein: Auf der einen Seite gibt es bei ihm Stellen, an denen er die Standardkritik an Kant zuspitzt und sie nach meiner Auffassung völlig überzieht. Dann versteigt er sich zu Aussagen wie der, in Kants Lehre von der reinen praktischen Vernunft steigere sich „die der inneren Zusammensetzung von Autonomie beigemischte Heteronomie zur Wut gegen dieselbe Vernunft, die der Ursprung von Freiheit sein soll“ (ND 258). Doch auf der anderen Seite lobt er Kant zum Beispiel deswegen, weil dessen transzendentaler Idealismus aufgrund der Konsequenzen seiner Lehre von den Dingen an sich, also des „äonalen“ Kantischen Blocks“ (vgl. ND 377 ff.) wegen, *nicht* mit dem absoluten Idealismus gleichzusetzen ist. „Der Kantische

transzendente Idealismus enthält das anti-idealistische Verbot, absolute Identität zu setzen“ (ND 244). Und das alles findet als Ausdruck einer Art „Materialismus“ Adornos Zustimmung. Für ihn gibt es offensichtlich in der „Kritik der reinen Vernunft“ also so etwas wie eine spezifische Erfahrung des Nichtidentischen. Adorno spendet Kant gerade deswegen das höchste Lob; denn dieser habe „im Gegensatz zu seinen Nachfolgern das gehabt, was ich einmal abgekürzt das Bewusstsein der Nichtidentität nennen möchte“ (PdM 143). Er sieht zudem ganz klar, dass Thesen wie diese immer wieder zu Bewegungen innerhalb des Zirkels der Referenz führen: „Objekt kann nur durch Subjekt gedacht werden, erhält sich aber diesem gegenüber immer als Anderes“ (ND 184).

### *Impuls, Glück und Verpflichtung.*

Dass Kant eine strenge Triebrepression zugunsten eines gnadenlos preußischen Pflichtbewusstseins gepredigt habe, gehört zu den feststehenden, wenn nicht gar klischierten Standardkritiken an seiner Lehre von der praktischen Vernunft. Adorno stützt sich an verschiedenen Stellen ebenfalls auf Motive dieser insbesondere von Friedrich Schiller angestoßenen Fluchtlinie der Kritik. Bei Schiller heißt es beispielsweise: „Weil der moralische Weichling dem Gesetz der Vernunft gern eine Laxität geben möchte, die es zum Spielwerk seiner Konvinienz macht, musste ihm darum eine Rigidität beigelegt werden, die die kraftvollste Äußerung moralischer Freiheit nur in eine rühmliche Art von Knechtschaft verwandelt?“<sup>39</sup> Das hört sich fast wie der herrschaftslogische Fehlschluss an. Denn Schiller scheint allem äußeren Anschein nach den reinen und freien Willen bei Kant als Zwangsinstanz zu deuten zu wollen. Den inhaltlichen Dreh- und Angelpunkt dieses klassischen Typus der Kritik an Kant bildet offensichtlich das logisch schwierige Verhältnis zwischen individuellen Trieben, Bedürfnissen und Neigungen (deren Gesamtheit Ausdruck unseres Strebens nach „Glückseligkeit“ ist) einerseits und dem kategorischen Imperativ der reinen praktischen Vernunft andererseits. „Pflicht“ scheint die kompromisslose Repression von Bedürfnissen und Neigungen zu gebieten. Es sieht allerdings bei einer Reihe von Vorbehalten gegenüber Kants praktischer Philosophie fast so aus, als sei – nicht selten im Zusammenhang mit reinen Abgrenzungsritualen – schlicht und einfach vergessen worden, dass dieser Philosoph sich natürlich völlig darüber im Klaren war, dass das Streben nach „Glück“ eine für uns endlichen Wesen in der Sinnenwelt unumgängliche und nicht schlechthin zu verwerfende Strategie darstellt. In dieser Hinsicht sagt Schiller am Ende auch nicht so viel anderes als Kant: „Der Wille des Menschen steht aber vollkommen frei zwischen Pflicht und Neigung, und in dieses Majestätsrecht seiner Person kann und darf keine physische Nötigung greifen.“<sup>40</sup> Was aber bedeutet „Zusammenstimmen“, wenn Schiller die These vertritt, das „Zusammenstimmen“ von Pflicht und Neigung sei die „Be-

---

<sup>39</sup> F. Schiller: Über Anmut und Würde, in: Werke in zwei Bänden, a.a.O.; S. 546

<sup>40</sup> F. Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen, a.a.O.; S. 569.

dingung, unter der die Schönheit des Spiels erfolgt“?<sup>41</sup> Denn für ihn spielt einem seiner berühmtesten philosophischen Worte zufolge „der Mensch ... nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*.“<sup>42</sup> Die Verhältnisbestimmung von Pflicht und Neigung ist jedenfalls dann nicht angemessen zu fassen, wenn einer der beiden Pole schlechthin als die reine „Negativität“ abgewertet und der andere als reine „Positivität“ aufgewertet wird. Gerade der Pol der Triebe und Neigungen ist nicht einfach z.B. als „animalisch“ oder protestantisch deformiert abzuwerten! Und dieser Befund taucht natürlich ausdrücklich schon an verschiedenen Stellen der Lehre Kants von der praktischen Vernunft auf: „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens.“<sup>43</sup> Das Problem ist und bleibt also das einer logisch angemessenen Verhältnisbestimmung von Pflicht und Neigung. Die entscheidende Frage kann auch so formuliert werden: Wie kann die Erfüllung von Bedürfnissen und Neigungen im alltagsweltlichen Leben der empirischen Subjekte als unabdingbar anerkannt und dennoch der kategorische Imperativ den Neigungen normativ übergeordnet werden? Letztendlich greift Adorno in seiner „Negativen Dialektik“ die gleiche(n) Frage(n) auf: Denn wie bei Max Horkheimers Überlegungen zu „Vernunft und Selbsterhaltung“ spielt in diesem Zusammenhang auch bei ihm das Verhältnis der (praktischen) Vernunft der Menschheit zum Interesse an individueller Selbsterhaltung eine zentrale Rolle. So spricht er beispielsweise vom dem Widerspruch, der darin besteht, „dass auf der einen Seite Vernunft ihrem eigenen Inhalt nach, ihrem eigenen Gehalt nach, von dem Interesse an der Erhaltung des Selbst nicht getrennt werden kann, weil Vernunft selber eigentlich die Identität des sich erhaltenden Subjekts ist, dass aber auf der anderen Seite die Vernunft in Gegensatz soll treten können zu den Interessen der Selbsterhaltung.“<sup>44</sup> Wie ist dieser „Widerspruch“ zu fassen, wenn es sich nicht um eine schlichte Kontradiktion handeln soll? Ein wesentlicher Begriff, auf den Adorno bei der Behandlung dieser Frage sowie insgesamt bei seiner Metakritik an der Kantischen Kritik der praktischen Vernunft in der „Negativen Dialektik“ zurückgreift, ist der des *Impulses*. Impulse beschreiben in der Physik eine sich in Bewegung befindende Masse, die sich in einer bestimmten Stärke sowie mit einer bestimmten Geschwindigkeit in eine Richtung bewegt. Daran hat Adorno wahrscheinlich nicht so sehr gedacht. Viel eher wohl an so etwas wie die Triebenergie der Libidotheorie von Sigmund Freud Entsprechendes. Es geht ihm um ein „Impulsmoment“, um etwas, das in den Operationen des Verstandes oder der Vernunft, in „Überlegungen oder Nicht-Überlegungen“ nicht aufgeht. Für ihn handelt es sich dabei um eine Art „Körperimpuls“, um einen „somatische(n) Impuls, der über die reine Intellektualisierung“ der Idee des reinen und freien Willens hinausreicht (LGF 317). Die Anspielungen auf

<sup>41</sup> F. Schiller: Über Anmut und Würde, a.a.O.; S. 544.

<sup>42</sup> F. Schiller: Über die ästhetische Erziehung ..., a.a.O.; S. 601.

<sup>43</sup> I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, in: Werke in sechs Bänden, Band IV, S. 133 (A 45).

<sup>44</sup> Th. W. Adorno: Probleme der Moralphilosophie, Frankfurt/M 1996, S. 140. Zitiert als **PdM**.

Freuds Lehre von den unbewussten Antrieben liegen hier erneut auf der Hand. Für Adorno steht es deswegen fest, dass „ohne Anamnese an den ungebändigten, vor-ichlichen Impuls, der später (von Kant nach Adornos nicht unbedingt plausibler Meinung – J.R.) in die Zone unfreier Naturhörigkeit verbannt ist, wäre die Idee von Freiheit nicht zu schöpfen ...“ (ND 221; vgl. auch LGF 295). Diese Überlegungen bringt er zugleich mit einer polemisch maßlos überzogenen Kritik in einen Zusammenhang mit dem für Kants Lehre von der theoretischen und praktischen Philosophie grundlegenden Begriff der „Spontaneität“. „In dem philosophischen Begriff (bei Kant – J.R.), der Freiheit als Verhaltensweise am höchsten über das empirische Dasein erhebt, dem der Spontaneität, hallt das Echo dessen wieder, was bis zur Vernichtung (!) zu kontrollieren, das Ich der idealistischen Philosophie für die Bewahrung seiner Freiheit hält“ (ND 221). Er bezeichnet den Impuls (die Libidoenergie) auch als das (zu den Bewusstseins- und/oder spontanen und/oder gezielten Willensäußerungen) „Hinzutretende“ (ND 227). Dieses erinnert zudem ein wenig an Artur Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung“, wenn die Unzulänglichkeit einer Willensvorstellung kritisiert wird, „aus (der) alle der Vergegenständlichung sich versagenden Impulse als heteronom verbannt sind“ (ND 234). Der freie Wille steht für ihn grundsätzlich in einem Vermittlungsverhältnis zu seinem Gegenteil: „Der Impuls ist intramental und somatisch in eins, treibt über die Bewusstseinsphäre hinaus, der er doch auch angehört“ (ND 228). Ohnehin hat die Vernunft nach Adorno „genetisch aus der Triebenergie als deren Differenzierung sich entwickelt“ (ND 229). An Hegel geschult, greift er bei seiner Untersuchung des Verhältnisses von Impuls und Idee des reinen und freien Willens des Subjekts natürlich auf die syntaktischen Prinzipien von „Vermittlung“ zurück, die nun in der Tat bei Kant, der eher auf Dualismen wie den zwischen Form und Inhalt zurückzugreifen scheint, nicht *die* paradigmatische Rolle spielen wie in der dialektischen „Wissenschaft der Logik“ Hegels: „Wird Vernunft dagegen rein objektiv, also unabhängig von den Interessen (und Impulsen – J.R.) der Subjekte, ihrer Selbsterhaltung, wie es nun im Kantischen Moralprinzip liegt (dargestellt – J.R.). so wäre das ein ebenso Problematisches; es wären dann die Menschen bei der Einrichtung einer sittlichen Welt, mit Hegel zu reden, nicht dabei, sondern sie schlüge abermals in bloße Heteronomie um“ (PdM 216). Man kann es von all dem ausgehend auch aussagen, in der Ethik ginge es durchweg um das „Problem, wie Gesamtinteresse und besonderes Interesse im Verhalten der Menschen sich zueinander zu verhalten haben“ (PdM 34). Das ist das eine Problem. Ein anderes zielt auf den historischen Status moralischer Prinzipien, so auch auf den des kategorischen Imperativs. In diesem Falle geht er von der geschichtlichen Vermittlung des Kategorischen Imperativs aus. Das bedeutet: Dieses Moralprinzip steht weder wie ein platonischer Ewigkeitswert über allen geschichtlich-gesellschaftlichen Veränderungen, noch ist er historistisch auf die jeweiligen regionalen und zeitlichen Normbestände in einer Gesellschaft, auch nicht auf die der frühen bürgerlichen Gesellschaft, von der Kants Denken selbstverständlich beeinflusst wird, hin zu „funktionalisieren“ – wie es in der Wissensso-



ziologie von Karl Mannheim heißt. „Ich glaube nämlich, Ihnen damit nicht nur gezeigt zu haben – und das ist eine Binsenweisheit und eine Banalität, die vorzutragen ich doch ein bisschen mich genieren würde –, dass der Inhalt des kategorischen Imperativs geschichtlich unablässig wechselt ...“ (LGF 285). Diese Aussage macht nur dann Sinn, wenn der wechselnde Gehalt eines Moralprinzips gemeint ist, dessen geschichtlichen Ausprägungen gleichwohl einander mindestens familienähnlich sind – eben Varianten des kategorischen Imperativs darstellen. Es stellt in der Tat eine Binsenweisheit dar, dass dieses Prinzip der Moral im Verlauf der Geschichte bis auf den heutigen Tag präzisiert, erweitert, besser begründet, aber auch ideologisch verformt, trivialisiert und banalisiert werden konnte. Den Kern des „Gehalts“ des Kategorischen Imperativs bildet jedoch die wechselseitige Anerkennung ihres freien Willens durch autonome Subjekte. „Freiheit“ bedeutet für Adorno ebenfalls eine Kategorie, die in den geschichtlichen Zusammenhängen zu bedenken ist, worin sie allemal steht. Sie unterliegt nicht zuletzt ganz verschiedenen, fördernden und/oder hemmenden historischen Bedingungen. „Denn von ihr, von der Einrichtung der Welt und der Beschaffenheit der Welt hängt eben tatsächlich ab, wieweit das Subjekt zu Autonomie kommt, wieweit sie ihm gewährt wird oder verweigert“ (LGF 308). Es ist nach Adorno nun einmal so, „dass es ganze Epochen gibt, wo Begriffe wie Freiheit – und damit Willen – und alles Ähnliche der Sache nach fehlen“ (LGF 317). Aber das heißt einerseits nicht, dass es nicht zumindest „Chiffren“ von selbstbestimmten Willensäußerungen geben muss, damit sich das gesellschaftliche Leben überhaupt reproduzieren kann. Denn – so heißt es in der „Negativen Dialektik“ mit Fug – „ohne allen Gedanken an Freiheit wäre organisierte Gesellschaft theoretisch kaum zu begründen“ (ND 217). Auf der anderen Seite zeugte es in der Tat von profundem historischem Unverständnis, „Menschen, die von der Not und Dürftigkeit des Alltags völlig beherrscht werden, einer alten Putzfrau etwa, zuzumuten, sie sollten ihre Individualität entfalten“ (LGF 126). Alles deutet mithin darauf hin, dass das Verhältnis von Autonomie und Heteronomie logisch ebenfalls als dialektisches und geschichtlich sich wandelndes Vermittlungsverhältnis zu rekonstruieren ist. „Die Frage, ob der Wille frei sei oder nicht, erzwingt ein ebenso bündiges wie fragwürdiges Entweder/Oder, über welches der Begriff des Willens als der gesetzmäßigen Einheit seiner Impulse indifferent hinweggleitet“ (ND 212). Die übliche Tendenz, bei der Analyse des Verhältnisses von Determinismus und Indeterminismus mit strengen Disjunktionen (ausschließendes „oder“) zu arbeiten, weist Adorno also mit aller Entschiedenheit zurück. Folgt man den Einzelheiten seiner Verhältnisbestimmung von Autonomie und Heteronomie, dann erweist es sich, dass Darstellung in seinen Werken oftmals die Strukturprinzipien der strikten Antinomie ziemlich deckungsgleich in Anspruch nimmt:

- Es gibt die beiden gegensätzlichen Bestimmungen: der Autonomie und der Heteronomie des Willens.

- „Autonomie“ bedeutet ein Vermögen (eine Kompetenz) des menschlichen Individuums als Subjekt. Man kann sie mit Hegel als die „Reflexion“ bezeichnen. Diese versteht er als Einheit der Fähigkeiten des Wissens um sich selbst (Selbstbewusstsein) und der praktischen Selbstbestimmung des Handelns. Bei Adorno heißt es dementsprechend: „Der Begriff der Freiheit hat seinen Sinn zunächst einmal nur, soweit darunter verstanden wird die individuelle Freiheit, die Freiheit des Einzelnen, aus sich heraus autonom, selbstverantwortlich zu handeln, und sich zu entscheiden, – soweit das nicht, wie es bei Kant in der Rechtsphilosophie exemplarisch ausgeführt ist, die Freiheit anderer verletzt“ (LGF 124). „Das Ich“ liest sich natürlich als ein Begriff, der nicht nur von Vertretern des deutschen Idealismus für das Vermögen der Reflexion eingesetzt wird. Damit wird natürlich sofort ein zentrales Zusatzproblem aufgeworfen: In welcher Relation steht „das Ich“ (das *principium individuationis*) des je einzelnen empirischen Subjekts zu der Reflexion als ein Vermögen, das ja *allen* Individuen als Subjekte zukommen (sollte). Was heißt es als, dass das Ich auf die *Selbstständigkeit* und *Unverwechselbarkeit* des Einzelnen verweist und dennoch ein Vermögen bedeutet, das *allgemein* bei allen Subjekten vorhanden ist oder sein sollte? Hegel spricht in diesem Zusammenhang von einem Ich das Wir, und einem Wir, das Ich ist.
- Auch im Falle von Adornos Willenstheorie geht es – wie bei Kant, Fichte und Hegel – um das Verhältnis von Autonomie und Heteronomie. *Heteronomie* meint zunächst einmal ebenso allgemein wie harmlos alles das, was dem freien Willen des Einzelnen *entgegensteht*. (Gegenständlichkeit überhaupt). Das kann einem – um J. G. Fichtes Sprachgebrauch zu wählen – als „Nichtich“ in der Form handfester materieller Stoffe und Gegenstände (Erste Natur), als System gesellschaftlicher Wertideen (z.B. Normen des Überbaus), in Gestalt von gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen (das gehört zu Hegels „zweiter Natur“ des objektiven Geistes), aber auch als entgegengesetzter und/oder unterstützender Wille anderer Subjekte begegnen. „Gegensätze“ bilden so gesehen den Kern von „Heteronomie“.
- „Gegensatz“ darf hier – entgegen allen in diese Richtung gehenden Äußerungen Adornos auch in seiner „Negativen Dialektik“ – *nicht* als eine von vornherein *negativ zu bewertende* Bestimmung gelesen werden! Es gibt „Positivität“ (Hegel) als den freien Willen unterstützender Erscheinungsformen des Nichtich (Produktive Gegensätze).
- „Gegensatz“ und „Heteronomie“ existieren gewiss historisch bedrückend oft, wenn nicht vorwiegend in Gestalt der *Repression*, also in der Form der Unterdrückung des freien Willens aufgrund des Willens zur Macht auf Seiten anderer Menschen (Repression), aufgrund unüberwindbarer Naturverhältnisse und Naturereignisse, ungeplanter Nebenfolgen planvoller Handlungen wegen, nicht zuletzt aufgrund der hausgemachten Entfremdung sozialer Interaktionen, Institutionen und Prozesse. Unter „gesellschaftlichen Gegensätzen“ werden daher oftmals scharfe soziale Antago-

nismen, insbesondere Klassengegensätze verstanden. Schon diese Hinweise auf ein schwieriges Verhältnis zwischen Positivitäten und Negativitäten reichen wohl aus, um einzusehen, dass Adorno mit einer dialektischen Argumentationsfigur arbeiten muss, die mehrpoliger und komplexer ist als sein elementares Modell „mutueller Vermitteltheit der Gegensatzpaare“:

- Zwischen autonomen Lebensäußerungen (Pol der Autonomie) sowie der Heteronomie der Umstände gibt es Unterschiede, die bis zu *Gegensätzen* zugespitzt sein können (Ausschluss). Aber der Begriff der „Heteronomie“ ist mit der erwähnten doppelten Wertigkeit, Positivität *und* Negativität zu versehen. Wie gesagt: Es kann sich dabei einerseits (+) um geradezu lebensnotwendige Bedingungen menschlicher Existenz handeln. Heteronomie kann sich andererseits aber auch als Zwang (Repression) oder Kausalität in ihren verschiedensten Erscheinungsformen bemerkbar machen (–).
- Doch, was Adorno als Dialektiker in erster Linie interessiert, ist die *Vermittlung der Gegensätze in sich*. Deswegen fragt er z.B. nach jener Heteronomie (in ihren beiden Wertigkeiten als Positivität und Negativität), welche der „inneren Zusammensetzung“ der Ichfunktionen, also der Autonomie des Subjekts allemal „beigemischt“ ist (ND 256). „Im Kern des Subjekts wohnen die objektiven Bedingungen, die es um der Unbedingtheit seiner Herrschaft willen verleugnen muss und die deren eigene sind“ (ND 277).
- In diesem Falle geht es mithin – der Grundstruktur der strikten Antinomie entsprechend – um das *innere Enthaltensein* von heteronomen Bestimmungen (+ und –) innerhalb vor allem der Ich-Funktionen, wovon jedoch die Autonomie des Subjekts letztendlich abhängig und die der repressiven Heteronomie strikt entgegengesetzt ist. Insofern ist auch das „starke Ich“ im Sinne „fester Identität“ in seiner inneren Zusammensetzung von heteronomen Bestimmungen „draußen“ durchzogen (vgl. ND 237). Das drückt sich philosophisch zudem in der Tatsache aus, dass Kant da, wo er nähere Angaben zum intelligiblen Charakter als reine Ausdrucksform menschlicher Selbstbestimmungsfähigkeiten machen will, diesen „auf eine Handlung in der Zeit, auf jenes Empirische gründen (muss – J.R.), das er schlechterdings nicht sein soll“ (ND 286). Dementsprechend wäre „ohne Anamnese an den ungebändigten, vor-ichlichen Impuls, der später in die Zone unfreier Naturhörigkeit verbannt ist, ... die Idee von Freiheit nicht zu schöpfen, welche doch ihrerseits in der Stärkung des Ichs terminiert“ (ND 221). Willensfreiheit setzt ein gestärktes Ich voraus. Die „vor-ichlichen“, unbewussten Impulse lassen sich gleichwohl nicht einfach als „Naturhörigkeit“ in Zonen der reinen Zwänge abschieben, sondern ohne die Erinnerung an fortbestehende innere Zusammenhänge damit, ließe sich die Idee der Freiheit gar nicht fassen.
- Deswegen gestattet auch die Frage, ob der Wille frei sei oder nicht keine Antwort im Rahmen einer strengen Disjunktion, also eines „fragwürdi-

- ge(n) Entweder/ Oder“ (ND 212). „Inhaltlich erlaubt das die Möglichkeit, der Träger der Vernunft, das Subjekt, sei beides frei und unfrei“ (ND 238)
- „Heteronomie“ zielt dem Alltagsverständnis nach meistens auf den Inbegriff all jener Momente, Aktionen, Institutionen, Organisationen, gesellschaftlichen Strukturen und Prozesse, welche eine *Repression* des freien Willens des Einzelnen zur Folge haben (–). In diesem Zusammenhang tauchen bei Adorno – nicht zuletzt im Kontext seiner Metakritik der praktischen Philosophie Kants – immer wieder Formulierungen auf, welche nach dem herrschaftslogischen Fehlschluss klingen: „Die Realität hat solche Übermacht, dass sie Wendigkeit, Beweglichkeit und Anpassung verlangt, wodurch das Handeln nach Grundsätzen (wie dem kategorischen Imperativ – J.R.) unmöglich wird. Kants Grundsätze haben ein festes, sich durchhaltendes Ich zur Voraussetzung, das so heute nicht mehr da ist“ (PdM 184). Das hört sich tatsächlich so an, als werde die Reflexion, damit die Kompetenzen des Individuums als Subjekt in der gegenwärtigen Gesellschaft völlig planiert. Marcuses eindimensionaler Mensch lässt grüßen. Auch und gerade in der „Negativen Dialektik“ ist dieser Zungenschlag tatsächlich an verschiedenen Stellen zu vernehmen. „Noch, wo die Menschen am ehesten frei von der Gesellschaft sich fühlen, in der Stärke ihres Ichs, sind zu zugleich deren Agenten; das Ichprinzipien ist ihnen von der Gesellschaft eingepflanzt, und sie honoriert es, obwohl sie es eindämmt“ (ND 192).
  - In diesem Zitat nimmt jedoch – ähnlich wie bei der Anerkennungsformel des Kategorischen Imperativs Kants, der bekanntlich gebietet, das andere Subjekt immer *zugleich* auch als „Zweck an sich selbst“ anzuerkennen – das Adverb „zugleich“ eine entscheidende Stelle ein. Allein dadurch ist der Verdacht der Einseitigkeit eines herrschaftslogischen Fehlschlusses nicht durchweg begründet.
  - Denn Theodor W. Adorno trägt als Dialektiker natürlich den entgegengesetzten Notwendigkeiten und Tendenzen ebenfalls Rechnung. Das Individuum als Subjekt ist „sowohl Produkt des Drucks wie das Kraftzentrum, das ihm widersteht“ (ND 279). In letzter Instanz bemisst sich die Vernunft oder Unvernunft eines historischen Zustandes daran, wie die Verhältnisse zu den Chancen der Entwicklung autonomer Subjektivität stehen. Von einer Freiheit „der Gattung oder einer Freiheit der Gesellschaft (kann) auch nicht die Rede sein, wenn diese Freiheit nicht als Freiheit des Individuums innerhalb der Gesellschaft sich realisiert“ (LGF 247). Deswegen hat Kritische Theorie grundsätzlich mit der Kontradiktion zu rechnen, dass es oftmals so aussieht, „dass für die Sphäre des Individuums keine Willensfreiheit und darum keine Moral sich verkünden lässt, während ohne sie nicht einmal das Leben der Gattung bewahrt werden kann“ (ND 269). Das gilt natürlich auch für die scharfe Gesellschaftskritik, die Adorno an der Entwicklung des Kapitalismus nach dem Zweiten Weltkrieg übt. Die entscheidende Aussage ist und bleibt: „Wird Willensfreiheit schlechterdings

geleugnet, so werden die Menschen ohne Vorbehalt auf die Normalform des Warencharakters ihrer Arbeit im entfalteten Kapitalismus gebracht“ (ND 261).

- Die Rücksicht auf die Gesamtheit der Bedingungen und Zwänge, welche die historischen Möglichkeiten und empirischen Erscheinungsformen freier Willensäußerungen abstecken, erweitert den Begriff der „Freiheit“ auch bei ihm – wie bei Hegel ihm § 260 der „Rechtsphilosophie“ – zu dem der *konkreten Freiheit*.
- Adorno gibt eine Reihe von Hinweisen darauf, wie er ihn versteht: Den Dreh- und Angelpunkt seiner Vorstellung von konkreter Freiheit bildet – genau wie bei Kant oder Hegel – das menschliche Individuum als *Subjekt*, mithin als Träger der Reflexion: „Dass Individualität (sprich: der Subjektstatus – J.R.) eine Reflexionskategorie ist, das heißt, dass wir von Individualität im prägnanten Sinn nur insoweit reden können, wie die je einzelnen Subjekte, indem sie sich ihrer Einzelheit und Einzigkeit bewusst werden, in einen bestimmten Gegensatz zu der Gesamtheit treten und erst in dem Bewusstsein ihres Gegensatzes sich als das je Einzelne, als das Besondere überhaupt bestimmen“ (LGF 104).<sup>45</sup> Freiheit stellt dem entsprechend auch bei Adorno eine Kategorie dar, die zunächst von der Autonomie, der Willensfreiheit des Subjekts ausgehend entwickelt wird. „Der Begriff der Freiheit hat seinen Sinn zunächst einmal nur, soweit darunter verstanden wird die individuelle Freiheit des Einzelnen, aus sich heraus, autonom, selbstverantwortlich zu handeln und sich zu entscheiden“ (LGF 124).
- Aber es wäre geradezu absurd, Äußerungen wie dieser zu entnehmen, Adornos Theorie der Freiheit sei in irgendeinem geläufigen Sinn „individualistisch“. Denn er ist wahrlich meilenweit davon entfernt, „Freiheit“ – wie im Falle der „rational choice theories“ des für die dogmatisch erstarrte Mikroökonomie charakteristischen methodischen Individualismus – auf die bloße Wahlfreiheit (Kants „Freiheit der Willkür“) zu beschränken. Es ist nun einmal so: Die Freiheit des Individuums ist nicht nur im Hinblick auf die historischen Bedingungen und Zwänge zu diskutieren, unter denen sie möglich oder unmöglich wird, die konkreten Erscheinungsformen autonomer Subjektivität werden von diesen Bedingungen und Zwängen auch in ihrem Inneren erfasst. Letztlich ist „Freiheit nicht isoliert fürs Individuum, sondern in Rücksicht auf das gesellschaftliche Ganze, in dem die Menschen leben, gegeben“ (PdM 182). Selbstverständlich ist sein Freiheitsbegriff auch nicht „kollektivistisch“; denn es geht ihm allemal um die Autonomie des einzelnen Subjekts.
- Die Geschichtlichkeit von Vorstellungen und Aktionen, die gleichwohl als Erscheinungsformen nicht einfach nur vom Willen zur Macht, sondern

---

<sup>45</sup> An dieser Stelle setzt Adorno mal wieder – entgegen dem Aufbau der ABE-Figuren bei Hegel – die Bestimmung der Einzelheit mit der der Besonderheit gleich.

stattdessen von der Utopie institutionell unterstützten Selbständigkeit des Subjekts getragen werden, hat Adorno – auch in der „Negativen Dialektik“, vor allem aber in seiner Vorlesung „Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit“ – immer wieder herausgestellt. „... der Begriff der Freiheit ist historisch entsprungen und wandelt sich mit der Geschichte“ (LGF 248). Das bedeutet natürlich nicht, dass die Norm der „Freiheit“ nur mit all jenen Vorstellungen zusammenfiele, welche ganz verschiedene Gruppierungen in gleicher oder unterschiedlicher geschichtlicher Situation merkwürdigerweise allesamt unter der Rubrik „Freiheit“ versammeln und aussprechen.

- Dass Adorno nichts, aber auch gar nichts für die hemdsärmelige Willkürfreiheit übrig hat, welche z.B. die Attituden und Aktionen der Haifische im Finanzmarktbecken beherrscht, versteht sich nach all dem ohnehin. „Die rein gesetzte, absolute Gesetzlosigkeit und Freiheit ist unmittelbar eins mit Unfreiheit. Dasselbe gilt innerlich. Folgen die Menschen ihren Bedürfnissen ohne Realitätskontrolle und Ich-Prüfung, so werden sie abhängig von sich selber und damit unfrei. Der süchtige Mensch ist der Extremfall, er kann sich Bedürfnisse nicht versagen, die unmittelbar der Selbsterhaltung widersprechen“ (PdM 181).
- Kurzum: Dass der Bestand und die Entwicklung der Autonomie des Subjekts und damit der Ichstärke von einem fördernden institutionellen Kontext, letztlich von der geschichtlichen Verfassung gesamtgesellschaftlicher Strukturen und Prozesse abhängig sind, versteht Adorno als eine Selbstverständlichkeit. Deswegen muss man beachten, „wie sehr diese Freiheit, die uns so erscheint, als ob es lediglich eine Qualität der Subjektivität wäre, als ob über ihre Möglichkeit im subjektiven Bereich allein befunden und geurteilt werden könnte; wie sehr diese Freiheit von dem Objektiven abhängt, wie weit wir überhaupt fähig sind, durch das, was wir selbst als subjektiv formal Freie tun, die übermächtig strukturierte institutionelle Wirklichkeit zu bestimmen“ (LGF 282). Denn „von ihr, von der Einrichtung der Welt und der Beschaffenheit der Welt hängt eben tatsächlich ab, wieweit das Subjekt zu Autonomie kommt, wieweit sie ihm gewährt wird oder verweigert“ (LGF 308). Umgekehrt ist es klar, dass von einer Freiheit der Gattung oder einer Freiheit der Gesellschaft auch nicht die Rede sein kann, „wenn diese Freiheit nicht als Freiheit der Individuen innerhalb der Gesellschaft sich realisiert“ (LGF 247).
- Adorno denkt „Freiheit“ mithin nicht liberalistisch allein als einen von staatlicher Regulierung und Normierung freien individuellen Spielraum des Einzelkämpfers, sondern ihm schwebt *konkrete Freiheit als Chance zur Autonomie des Subjekts im geschichtlichen Kontext heteronomer Bedingungen und Zwänge zugleich* vor.

### *Abschnitt 3: Nichtidentität, Identität des Subjekts und die Antagonismen in der Gesellschaft.*

---

#### *Nichtidentität und Geschichtsphilosophie.*

Der Begriff des *Nichtidentischen* stellt zweifellos die Zentralreferenz der „negativen Dialektik“ Adornos dar. Darin laufen nicht nur viele seiner grundlegenden philosophischen Überlegungen in diesem Buch zusammen, sondern er beinhaltet auch wesentliche Teile der von manchen Kritikern vermissten Maßstäbe seiner bewertenden Urteile in Ethik und Ästhetik. Im Begriff des *Nichtidentischen* sind aber zugleich zentrale Motive der Adornoschen Gesellschaftsanalyse und Gesellschaftskritik aufgehoben. Auch in diesem Bereich lassen sich selbstverständlich einige charakteristische Schwerpunkte seiner Argumentation ausmachen. Versuche zu einer logisch und sachlich angemessenen Verhältnisbestimmung von *Individuum und Gesellschaft* sowie *ideologie-, entfremdungs- und verdinglichungskritische* Motive gehören mit Sicherheit dazu. Adornos Verständnis von *politischer Ökonomie*, das natürlich seine Bearbeitung all dieser Themen entscheidend beeinflusst hat, wird erst im Themenbereich II dieses Gesamtprojekts verhandelt.<sup>46</sup>

Dialektik bedeutet für Adorno das konsequente Bewusstsein von Nichtidentität (ND 17). Aber wieso sollte der Gedanke eine *grundsätzliche* „Schuld an dem“ haben, „was er denkt“? (ebd.). Das Denken überhaupt, das Denken des Nichtidentischen eingeschlossen, kann, wenn es sich nicht in die plattesten Versionen des erkenntnistheoretischen Relativismus bzw. herrschaftssoziologischen Fehlschlusses verstricken will, nicht einfach *nur* als ein Instrument der Unterdrückung und/oder der rücksichtslosen Ausplünderung der Natur in je historischer Situation gedacht werden. Die Aussage – wie Adorno höchst dramatisch formuliert –, im „Gefängnis der Logik“, d.h.: mit dem „Zwangscharakter der Logik“ spiegele sich „in Wahrheit der Zwangscharakter der Gesellschaft ähnlich“ wider (ED 305), ist gewiss nicht einfach falsch. Aber sie ist – wenn man sie einfach fast à la Michel Foucault so dahin stellt – äußerst einseitig. Blicke er ernsthaft dabei, dann würde sich Adorno an all den zahllosen Stellen, wo er im Interesse der Wahrheitsfindung analytisch schlüssig argumentiert oder gar Einsicht in die „Sache selbst“ in Anspruch nimmt, seinerseits in die von ihm scharf kritisierten Mechanismen der Repression verstricken. Aber wo das Denken tatsächlich mit einem Schuldgefühl auftritt bzw. auftreten sollte, da geht es Adorno in der Tat um die *Unterdrückung des freien Willens* sowie um Strategien der Lebenserhaltung durch Naturausbeutung, die in ihrem Vollzug zugleich *eine zerstörerische Kraft der Lebensbedrohung* freisetzen. Deswegen setzt er das inhaltliche Schlüsselthema der negativen Dialektik mitunter geradezu mit Verdinglichungskritik gleich: „... das ist etwas, was für Dialektik überhaupt höchst charakteristisch

---

<sup>46</sup> Eine gründliche und umfangreiche über Adornos Verhältnis zur politischen Ökonomie hat Dirk Braunstein veröffentlicht. D. Braunstein: Adornos Kritik der politischen Ökonomie, Bielefeld 2011.

ist, die ja geradezu zum Lebensnerv überhaupt hat, Verdinglichtes, Verfestigtes aufzulösen ...“ (ED 77). Von Repression, Verdinglichung und Entfremdung werden all die von den jeweils bestehenden Graden konkreter Freiheiten abhängigen Lebenschancen des Individuums *als Subjekt* gefährdet.<sup>47</sup> Dieses Thema durchzieht Adornos gesamtes Werk. Deswegen tauchen noch in seinen abstraktesten *philosophischen* Aussagen über all jene mit der Kategorie der „Nichtidentität“ verbundenen Vorgänge, Eigenschaften und Probleme durchweg Bezüge auf gleichermaßen allgemeine *soziologische* Begriffe, Themen und Thesen auf. So schwingt in seiner Utopie von Dialektik als Ausdruck eines „versöhnten“ Denkens und Handelns, das in der Lage wäre, das Nichtidentische frei zu geben, sich also des „vergeistigten Zwanges“ zu entledigen und dadurch sich überhaupt erst für die „Vielheit des Verschiedenen“ zu öffnen (vgl. ND 18), die ebenso utopische Vorstellung „einer menschenwürdigen Ordnung, der ohne Gewalt“ mit (ND 95). Erst darin könnte das menschliche Individuum „Subjekt“ im emphatischen Sinne sein. Auch diese Vorstellung führt sofort wieder zurück in den Zirkel der Referenz. Denn gleichzeitig vertritt Adorno die erkenntnistheoretische These vom Vorrang des *Objekts* (vgl. ND 185) vor dem erkennenden und handelnden Subjekt – selbst und gerade dann, wenn dieses Subjekt als allgemeiner „Geist“ verstanden wird. Das Nichtidentische bedeutet „das Andere all seinen Identifikationen gegenüber“, in diesem abstraktesten Sinn „Materie“ überhaupt. „Dabei ist die Sache selbst keineswegs Denkprodukt; vielmehr das Nichtidentische durch die Identität hindurch“ (ND 189).<sup>48</sup> Das Nichtidentische als Sache selbst ist nur durch die Identität hindurch, also niemals ohne die Vermittlung mit unseren Kompetenzen zum Empfinden, Denken und Sprechen zu bestimmen. Unter „Vorrang des Objekts“ versteht Adorno aber auch die zeitliche Vorgängigkeit des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs vor dem Leben des Individuums, vor allem aber den Charakter von „Gesellschaft“ als Gesamtheit sowohl der *Bedingungen* als auch der *Zwänge*, auf deren Grundlage sich individuelles Leben allein abspielen kann. „Die Erfahrung jener dem Individuum und seinem Bewusstsein vorgeordneten Objektivität ist die der Einheit der total vergesellschafteten Gesellschaft. Ihr ist die philosophische Idee absoluter Identität darin nächstverwandt, dass sie außerhalb ihrer selbst nichts duldet“ (ND 309). In dieser Aussage schwingen allerdings wieder einmal die Obertöne von Adornos Kritik der modernen Gesellschaft als ein sich scheinbar vollkommen schließendes „Gehäuse der Hörigkeit“ (Weber) mit. Wenn sich dieser gleichsam als einschränkungslos negative Utopie ausgemalte Zustand einstellte – ein Zustand, der nach Adornos Lehre von der Geschichte und von der Freiheit ohne ebenso vollkommene Selbstzerstörung der Gesellschaft gar nicht möglich wäre! –, dann fände tatsächlich das statt, was Adorno die totale „Entsubjektivierung der Sub-

---

<sup>47</sup> „Zum Subjekt wird das Individuum, insofern es kraft seines individuellen Bewusstseins sich objektiviert, in der Einheit seiner selbst wie in der seiner Erfahrungen“ (ND54).

<sup>48</sup> „Die Sache selbst“ – das ist ein Begriff aus der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“, auf den Adorno immer wieder zurück greift. Vgl. dazu J. Ritsert: Die Parabel vom Werk und der Sache selbst, in ders.: *Moderne Dialektik und die Dialektik der Moderne*, Münster 2011, S. 77 ff.



jekte“ und Herbert Marcuse den historischen Auftritt des „eindimensionalen Menschen“ nennt. Zusammen mit all den in der „Negativen Dialektik“ in diese Richtung weisenden Aussagen sind jedoch allemal die sich auf eine *Gegentendenz* beziehenden Sätze mitzulesen. Denn im Zentrum der Adornoschen Geschichtsphilosophie steht anders als bei Hegel wahrlich kein Bild von der Weltgeschichte als „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“, ein Fortschritt, „den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen“ hätten (WW 12; 32). Wenn man nach der Kernvorstellung des Adornoschen Geschichtsbildes sucht, dann stößt man aber bei ihm auch nicht auf das einfache Gegenbild von der Art des Kultur- und Fortschrittpessimismus, obwohl dieser ihm gelegentlich nachgesagt wird.<sup>49</sup> Eher wird man eine Minimaldialektik von *Entsubjektivierung* und *Individuierung* vorfinden.<sup>50</sup> Deren inhaltlicher Grundgedanke kommt am kürzesten und einfachsten durch die Interpretation einer Textstelle aus der „Negativen Dialektik“ zum Vorschein: „Je konkreter Anthropologie auftritt, desto trügerischer wird sie, gleichgültig gegen das am Menschen, was gar nicht in ihm als dem Subjekt gründet, sondern in dem Prozess der Entsubjektivierung, der seit unvordenklichen Zeiten parallel lief mit der geschichtlichen Formation des Subjekts“ (ND 130). Diesem Zitat entnehme ich folgende Bedeutungsschichten:

- Die Eingangsbehauptung wendet sich gegen mögliche Tendenzen in der philosophischen Anthropologie. Nach Adornos Auffassung tritt sie umso trügerischer auf, je konkreter ihre Aussagen werden. Das heißt, so vermute ich, je konkreter ihre Aussagen gefasst werden, umso größer wird die Gefahr, dass sie geschichtlich begrenzte und veränderliche Gegebenheiten zum universellen menschlichen Wesen verklärt. So wie etwa Adam Smith Motivationen der Individuen, die im Einklang mit Funktionsbedingungen des sich zu seinen Zeiten immer weiter durchsetzenden Kapitalismus als „ungeheure Warensammlung“ stehen, zu einem allgemein menschlichen Wesenszug, nämlich zu einem Hang zum Tauschen auf Märkten erhebt.
- Adorno hat im Zusammenhang mit seiner Kritik der philosophischen Anthropologie einmal die Behauptung aufgestellt: „Jedes Menschenbild ist Ideologie außer dem negativen.“<sup>51</sup> Lese man diese Aussage unvermittelt so, wie sie da steht, dann handelte es sich um eine *contradictio in adjecto*. Denn niemand kann ein negatives Menschenbild zeichnen, ohne zumindest über Umriss eines positiven zu verfügen. Dessen zentralen Gehalt könnte man – wie sich gezeigt hat – trotz aller Hegelkritik mit einer gleichermaßen zentralen These der Hegelschen Geschichtsphilosophie in Verbindung bringen: „Wie die Substanz der Materie die Schwere ist,

<sup>49</sup> Was er von kulturpessimistischen Standpunkten hält, hat er in seiner Arbeit über „Kulturkritik und Gesellschaft“ erläutert. Vgl. Th. W. Adorno: *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt/M 1976, S. 7 ff.

<sup>50</sup> Vgl. dazu auch J. Ritsert: *Materialien zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, Heft 3: Individuum, Gesellschaft und Geschichte, Kapitel 3, S. 29 ff.

<sup>51</sup> Th. W. Adorno: *Soziologische Schriften I*, Frankfurt/M 1979, S. 67.

so, müssen wir sagen, ist die Substanz, das Wesen des Geistes die Freiheit“ (WW 12; 30).

- Nur geht es bei Adorno natürlich nicht um den absoluten und göttlichen Geist, sondern um das menschliche Individuum als *Subjekt*, um die Reflexion, die seine „Substanz“ ausmacht.
- Auf diesem Hintergrund zeichnet sich die „substantielle“ geschichtsphilosophische Grundhypothese Adornos ab: (a) Er formuliert eine *universalgeschichtliche* Aussage. Denn die historischen Prozesse, die er beschreibt, sollen sich seit „unvordenklichen Zeiten“ abgespielt haben. (b) Es handelt sich um die (historisch sich natürlich ganz verschieden ausprägende) Tendenz zur *Entsubjektivierung der Subjekte* einerseits. (c) Auf der anderen Seite gibt es die Gegentendenz zur *Individuierung* der Menschen, also zur „Formation“ des Individuums als *Subjekt*. Sie ist ebenfalls in verschiedenen historischen Arten und Graden möglich und wirklich. Darin steckt natürlich das „positive“ Menschenbild, dass die Einzelnen an sich über freien Willen und Bewusstsein („ein Ich“ bzw. „Ichstärke“) verfügen könnten.
- Der Eindruck gar mancher Interpreten, dass Horkheimer und Adorno zum Kulturpessimismus neigten – wozu sie angesichts der Gräueltaten des Faschismus wahrlich Grund hatten –, rührt wohl daher, dass Adorno die Tendenz zur Entsubjektivierung (oder „Depersonalisierung“ – wie er auch sagt) durch Repression, Manipulation und verdinglichte Strukturen und Prozesse wahrlich nicht zu Unrecht für die historisch durchweg *vorherrschende* Tendenz hält.
- Aber den Kern seiner Geschichtsphilosophie bildet die Vorstellung eines krisenträchtigen und historisch variablen Zusammenhangs zwischen Tendenz *und* Gegentendenz, zwischen *Individuierung* und *Entsubjektivierung*.
- Ich habe dieses Geschichtsbild deswegen eine „Minimaldialektik“ genannt, weil es sich um ein Modell nach der Art negativer Feedbackschleifen handelt. Es gibt eine Tendenz, die immanent, *aus sich heraus*, eine Gegentendenz hervorruft, die irgendwelche Bestands- und Ablaufbedingungen von wesentlichen Bestimmungen, wenn nicht den gesamten ursprünglichen Prozess selbst in Frage stellt. Die gesellschaftlich bedingte Entsubjektivierung bedroht eben jene Chancen zur Individuierung, die immer auch ein Stück weit gewährleistet sein müssen, damit der Lebenszusammenhang überhaupt reproduziert werden kann. „Minimaldialektik“ deswegen, weil es sich um eine Argumentationsfigur handelt, die man – beim Anlegen logisch nicht so scharfer Kriterien – auf eine gewisse Weise sicher nicht ohne Fug als „dialektisch“ im Sinne von „in sich gegenläufig“ bezeichnen kann, wie das z.B. Nicholas Rescher tut.<sup>52</sup> Sie bleibt jedoch deutlich hinter der Komplexität jener Argumentationsfigur zurück,

---

<sup>52</sup> N. Rescher: *Dialectics. A Classical Approach to Inquiry*, Heusenstamm 2007. Vgl. dazu auch J. Ritsert: *Moderne Dialektik und die Dialektik der Moderne*, Münster 2011, S. 192 ff.

welche ich als das Prinzip der Dialektik in Hegels „Wissenschaft der Logik“ ansehe und das dieser „den Widerspruch“ nennt. Mit schlichten Kontradiktionen lässt sich dieser wahrlich nicht gleichsetzen!

Auf dem Hintergrund dieser geschichtsphilosophischen Elementarvorstellung Th. W. Adornos sowie seines Verständnisses vom „Prinzip der Dialektik“ befasse ich mich nun mit einigen Inhalten der von ihm ausdrücklich so genannten Argumentationsfiguren, welche seiner „Metakritik“ der Kritik der praktischen Vernunft in der „Negativen Dialektik“ nachfolgend als weitere „dialektische Modelle“ verhandelt werden. Ich beschränke mich auf die für Adornos gesamtes Werk allerdings zentralen Themen: „Individuum und Gesellschaft“ sowie „Verdinglichungs- und Entfremdungskritik“.

### *Dialektische Modelle*

Den dritten Teil seiner „Negativen Dialektik“ hat Adorno mit „Modelle“ überschrieben. Das erste dieser Modelle befasst sich – wie gesagt – in der Form der „Metakritik“ der Kantischen Kritik der praktischen Vernunft mit dem Freiheitsbegriff. Das zweite wird „Weltgeist und Naturgeschichte. Exkurs zu Hegel genannt“, wobei es sich vor allem mit dessen Geschichtsphilosophie auseinandersetzt. Das dritte Modell enthält „Meditationen zur Metaphysik“. All diese philosophischen Modelle enthalten gleichzeitig charakteristische Stellungnahmen Adornos zu seinem soziologischen Schlüsselthema „Individuum und Gesellschaft“ sowie zu den gesellschaftlichen Tendenzen hin zur „Entfremdung“ und „Verdinglichung“. Nun versteht er unter „Modellen“ ganz gewiss nicht das, was in der Mathematik und analytischen Philosophie normalerweise damit gemeint ist.<sup>53</sup> Es handelt sich vielmehr um Fallstudien wie etwa zum Thema „Fernsehen als Ideologie“ (in den „Eingriffen“).

Adornos Strategien der Modellbildung weisen zweifellos einige methodische Besonderheiten auf: „Die Forderung nach Verbindlichkeit ohne System ist die nach Denkmodellen“ (ND 39).<sup>54</sup> Geht es damit um Modelle, deren „Verbindlichkeit“ – womit ja das logisch-syntaktische Arrangement ihrer Komponenten gemeint sein könnte – kein System, womöglich keine erkennbaren Regeln der Ordnung des Diskurses erkennen lässt? Will er, der eine dialektische Gesellschaftstheorie vor Augen hat, mit seinen merkwürdigen „Modellen“ tatsächlich alle Ansprüche auf systematische Theoriebildung (so wie es ihm eine Reihe von Kritikern vorgeworfen hat) aufgeben, mithin alle „verbindlichen“ (intersubjektiv nachvollziehbaren?) Aussagen auf die kaum überprüfbareren Ergebnisse des mys-

---

<sup>53</sup> Adornos Artikelsammlung „Eingriffe“ in der Edition Suhrkamp des Jahres 1963 trägt den Untertitel „Neun kritische Modelle“, der zweite Band, die „Stichworte“ enthält „Kritische Modelle 2“ (ES 347; 1969). Zum knappen Überblick über den *einschlägigen* Modellbegriff vgl. J. Ritsert: Schlüsselprobleme der Gesellschaftstheorie, a.a.O.; S. 132 ff.

<sup>54</sup> S. zum Folgenden auch J. Ritsert: Drei Studien zu Adorno, Studentexte zur Sozialwissenschaft Band 16, Frankfurt/M 1998, S. 86 ff.

teriösen „Vermögens der Mimesis“ zurückführen? <sup>55</sup> Das wäre paradox. Denn auf der anderen Seite fordert er immer wieder, man habe beim kritischen Denken all jene Mühen auf sich zu nehmen, welche er im Anschluss an Hegel als die „Anstrengung des Begriffs“ bezeichnet. Gemeint ist mit der „Verbindlichkeit ohne System“ natürlich was Anderes als ein Arkanum nur für die vom Guru Eingeweihten und/oder das unbestimmbare Resultat eines privilegierten Einfühlungsvermögens des Genies. Meiner Meinung nach muss man sich im Falle Adornos einer Reihe von Vorgehensweisen bewusst werden, die nun gewiss nicht zu den üblichen Strategien des Baus theoretischer Modelle gehören. Einige davon seien hier zusammengestellt:

1. Adornos „Modelle“ weisen klare Verbindungslinien zu Facetten seines Begriffs des „Nichtidentischen“ auf. Das Nichtidentische bedeutet ja unter anderem die unendliche Fülle der Merkmale, die von jedem „Begriff“ (von jedem Identifizieren und Begreifen) ausgeschlossen werden müssen. Des Nichtidentischen beim Begreifen inne zu werden, bedeutet – soweit dies möglich ist –, zwangsläufig ausgeschlossener Bestimmungen der „Sache selbst“ Rechnung zu tragen, den Blick für die „Vielheit des Verschiedenen“ und für das von den Begriffen Ausgegrenzte offen zu halten (ND 16). Zum Gegenpol zu dieser gleichsam „hermeneutischen“ Grundeinstellung gehören natürlich Dogmatismus, sture Orthodoxie, blinder Formalismus, reine Gesinnungsethiken und der Fanatismus.
2. Adorno wählt einen passenden Begriff für diese grundsätzliche Stellung des Gedankens zur Objektivität: „Denken in Konstellationen“. Denn nach seiner Auffassung gilt: „Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Inneren weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann. Indem die Begriffe um die zu erkennende Sache sich versammeln, bestimmen sie potentiell das Innere, erreichen denkend, was Denken notwendig aus sich ausmerzte“ (ND 164 f.).<sup>56</sup> Was könnte das heißen?
3. All unser Erfahren und Erkennen kann immer nur in einer Perspektive stattfinden. Einfach deswegen, weil unser „intellectus ectypus“ (Kant) irgendwie nicht so recht geeignet ist, sich auf den Standpunkt Gottes, also den des „intellectus archetypus“ aufzuschwingen, der als absoluter Geist alle Dinge an sich durch sein Denken und Anschauen hervorbringt. Deswegen kann man vielleicht auch sagen, ein „Denken in Konstellationen“ bedeute Offenheit für andere (wenn auch wahrlich nicht für alle) Möglichkeiten der Betrachtung der im Fokus „des Begriffs“ stehenden Sachverhalte. Denn zur Theorie des Nichtidentischen gehört ja die Einsicht: „Was ist, ist mehr, als es (für uns – J.R.) ist. Dies Mehr wird ihm nicht ok-

<sup>55</sup> Vgl. A. Thyen: Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno, Frankfurt/M 1989, S. 266.

<sup>56</sup> Vgl. auch: „Das Innere des Nichtidentischen ist sein Verhältnis zu dem, was es nicht selber ist und was seine veranstaltete, eingefrorene Identität mit sich ihm vorenthält“ (ND 165).

troyiert, sondern bleibt, als das aus ihm Verdrängte, ihm immanent“ (ND 164). Die Empirie, sowohl die alltagsweltliche als auch die wissenschaftliche Erfahrung sollen sich für die Mannigfaltigkeit von Alternativen und die Fülle ihrer Merkmale so weit wie möglich offen halten.

4. Natürlich lässt sich dieses Vorgehen nicht einfach mit demjenigen gleichsetzen, welches in der angelsächsischen philosophischen und soziologischen Literatur als *thick description*, übersetzen wir: „dichte Beschreibung“ genannt wird. Das Vorgehen, das er bei der Entwicklung seiner „kritischen Modelle“ ausdrücklich als „Mikrologie“ bezeichnet, scheint zunächst darüber hinaus Brücken zu irgendeiner jener recht verschiedenen Auffassungen von „Hermeneutik“ zu schlagen, welche gar manche ihrer Vertreter jeweils mit Alleinvertretungsanspruch ausgearbeitet haben. Die Mikrologie umschreibt er überdies metaphorisch als „Versenken in den Einzelfall“, gleichsam als möglichst detaillierte Fallstudie. Diese erweist sich jedoch nicht zuletzt wegen ihrer immanenten Verbindungslinien zur Lehre vom Nichtidentischen als von einer besonderen Art. Für die mikrologische Forschungspraxis kommt es darauf an, „vorn Kleinsten zu Verweilen“, so dass in der empirischen Sozialforschung nicht „über Konkretes ... zu philosophieren (ist), vielmehr aus ihm heraus“ (ND 43). Wie diese Schritte aus dem Konkreten *heraus* durchzuführen sind und wie ihnen jemand Anderes folgen kann, das wird von Adorno gewiss nicht sonderlich konkret ausgeführt. Nach seiner Auffassung arbeitet jedenfalls nur derjenige empirisch wirklich auf eine differenzierte Art und Weise, welcher an der Sache „noch das Kleinste und dem Begriff Entschlüpfende zu unterscheiden vermag; einzig Differenziertheit reicht ans Kleinste heran“ (ND 55).
5. Es erwiese sich jedoch entweder als ein völliges Missverständnis oder als ein massiver amputationschirurgischer Eingriff in die Lehre Adornos vom Nichtidentischen, legte man ihn nur auf diese „Versenkung“ in die Merkmalsfülle und die Einsicht in immer auch anders mögliche Perspektiven auf den interessierenden Fall fest. Das hieße nicht zuletzt, die *gesellschaftstheoretischen* Voraussetzungen seiner „Mikrologie“ zu übersehen.
6. Denn zum einen sind seine sich in das „Kleinste und dem Begriff Entschlüpfende“ versenkenden Beobachtungen gar nicht von seiner entschiedenen hegelianischen Prämisse des grundsätzlichen Totalitätsbezuges eines jeden gesellschaftlichen Einzelphänomens abzulösen: „Also diese Notwendigkeit, Einzelphänomene zwar sehr präzise in ihrer Vereinzelung zu sehen, aber doch nicht bei dieser Vereinzelung stehenzubleiben, sondern zugleich zu extrapolieren, sie also zu verstehen, innerhalb der Totalität ...“ (ED 39 f.). Formulierungen wie diese dokumentieren zunächst ganz klar, dass Adorno den Begriff der „Konstellation“ auch im Sinne von „Stellenwert in einem Gesamtzusammenhang“ verwendet. So geht es ihm nicht zuletzt auch um „den geschichtlichen Stellenwert des Gegenstandes in seinem Verhältnis zu anderen“ (ND 165). Aber „Totalitätsbezug“ weist

zum anderen in den meisten Fällen eine strengere, darüber hinausgehende Bedeutung auf. Denn es geht ihm methodisch immer wieder darum, „das Einzelphänomen so zu bestimmen, bis es eben durch diese (mikrologische – J.R.) Bestimmung in sich über sich hinausweist und dadurch transparent wird auf jenes Ganze, auf eben jenes innerhalb dessen allein es überhaupt seinen Stellenwert findet“ (ED 41). „Stellenwert“ bedeutet jedoch nicht nur Ort eines Falle in einem Geflecht allgemeiner Beziehungen. Vielmehr geht es letztendlich – analog der Konstruktion der ABE-Figuren in der Hegelschen Begriffslogik<sup>57</sup> – darum, das *innere Enthaltensein* des Allgemeinen (oder von Bestimmungen des Allgemeinen) *im* jeweiligen Einzelfall zu rekonstruieren. Und Allgemeinheit versteht sich in letzter Instanz als gesellschaftliche Totalität. Es geht darum zu zeigen, dass gesellschaftliche Einzelheiten „eigentlich die gesellschaftliche Totalität in sich selber auch tragen ...“ (ED 116).

7. Adornos Mikrologie *verliert* sich nicht in das Drehen und Wenden des Einzelfalles im Interesse seiner Betrachtung von allen erreichbaren Seiten. Im Gegenteil: Bei ihm gibt es gleichzeitig eine ausgeprägte „Strenge des Begriff“, also Verbindlichkeit *mit* System! „Verbindlichkeit“ als logisch durchstrukturierte Gedankenführung entspricht bei ihm natürlich seiner Vorstellung von *Dialektik* als Darstellung der „Vermittlung der Gegensätze in sich“. Hinzu kommen – gerade bei der Mikrologie – auch bestimmte Rückgriffe auf die ABE-Figuren aus der Hegelschen Begriffslogik.<sup>58</sup> Auf diesem logischen Hintergrund bearbeitet er in seinen Schriften durchweg auch das Thema: „Individuum und Gesellschaft“. Es bedarf keiner umfänglichen Hinweise, dass seine Verdinglichungskritik sich ebenfalls in diesem Rahmen seines Verständnisses von *dialektischer* Modellanalyse bewegt. Daher kann ich für Interpreten, die es schaffen, Adornos Denken ohne informierte Rücksicht auf sein Verhältnis zur Hegelschen Dialektik zu deuten und zu aktualisieren, nur grenzenlose Bewunderung aufbringen.

### *Das Subjekt im Banne von Verdinglichung und Entfremdung?*

Immer wieder, vor allem in den „Modellen“, die den dritten Teil der „Negativen Dialektik“ ausmachen, kommt Adorno mit soziologischen Argumenten auf die Probleme und Krisenmechanismen zurück, welche nach seiner Auffassung die Chancen des Werdens des Individuums zum *Subjekt*, seine „Individuierung“ gerade in der sich als „individualistisch“ verstehenden modernen Gesellschaft so weitgehend beeinträchtigen. Der Zusammenhang dieser Tendenzen mit den vielfältigen Handlungen, Ereignissen, Strukturen und Prozesse, welche als Erschei-

<sup>57</sup> Vgl. dazu J. Ritsert: *Moderne Dialektik ...*, a.a.O.; S. 67 ff.

<sup>58</sup> Wie gesagt: Dabei arbeitet er fast durchweg mit einer für ihn charakteristischen Verkürzung der Dialektik von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, indem er die als „Individuum“ begriffene Einzelheit mit der Besonderheit terminologisch gleichsetzt.

nungsformen von „Verdinglichung“ und/oder „Entfremdung“ bezeichnet werden, bildet daher einen weiteren Schwerpunkt soziologischer Überlegungen im Kontext seiner Philosophie „des Nichtidentischen“. Diese Philosophie wird zwar unter der ontologischen Prämisse vom „Vorrang des Objekts“ (s.o.) entwickelt, für Adorno gilt jedoch, dass „einzig subjektiver Reflexion, und der aufs Subjekt, ... der Vorrang des Objekts erreichbar ist“ (ND 186). Damit führen die Wege wieder einmal zurück mitten in den Zirkel der Referenz, den Adorno zwar nicht so (wie vor allem Fichte) erwähnt, dessen Rolle als Kernvorstellung der Erkenntnistheorie ihm gleichwohl völlig bewusst ist: „Wird ... argumentiert, es gäbe keine Erkenntnis über das Objekt ohne erkennendes Subjekt, so folgte daraus kein ontologisches Vorrecht des Bewusstseins“ und/oder der Sprache (ebd.). Unter dem „Vorrang des Objekts“ versteht Adorno jedoch immer auch die Vorrangigkeit der gesellschaftlichen Totalität vor den Lebenschancen der Individuen, den Charakter der Totalität, eine die Individuierung bedingende und bedrohende Instanz zugleich zu sein. Man könnte wohl auch sagen, zur These vom Vorrang des Objekts gehöre überdies die Ansicht, dass Depersonalisierung aufgrund von Machtstrukturen und Herrschaftsinteressen historisch immer wieder in den historischen Gesellschaften ganz klar den Vorrang gewonnen hat.<sup>59</sup> Macht ist fast durchweg Übermacht – „Macht“ dabei nicht als Kompetenz (Können), sondern als Repression verstanden. Nach Adorno gilt das genauso gut bzw. genau so schlecht für den modernen Kapitalismus.

In der „Negativen Dialektik“ gibt es eine ganze Reihe von Stellen, an denen Adornos Text bei vielen Interpreten den bestimmt nicht völlig unbegründeten Eindruck hervorrufen kann, im Kapitalismus als dem Gegenteil einer offenen Gesellschaft bleibe von der Reflexion als Vermögen des Subjekts so gut wie nichts mehr übrig: Das *principium individuationis*, so heißt es dann, sei letztendlich inadäquat geworden, „weil in dem totalen Funktionszusammenhang, welcher die Form der Individuation bedarf, die Individuen zu bloßen Ausführungsorganen des Allgemeinen relegiert sind“ (ND 336). Dem entspricht eine berühmte, für einige Interpreten mit Fug eher berüchtigte Stelle aus den „Minima Moralia“, die in der aktuellen Erscheinungsform von Individualität allem Anschein nach nur noch die total entsubjektivierte Subjektivität in einem ebenso vollständig beschädigten Leben zu registrieren vermag: „Allgemein ist das Individuum nicht bloß das biologische Substrat, sondern zugleich die Reflexionsform des gesellschaftlichen Prozesses, und sein Bewusstsein von sich selbst (die Reflexion – J.R.<sup>60</sup>) als einem an sich Seienden jener Schein, dessen es zur Stei-

<sup>59</sup> „Der Vorrang des Objekts, als eines doch selbst Vermittelten, bricht die Subjekt-Objekt-Dialektik nicht ab“ (ND 187). Deswegen ist „die Sache selbst keineswegs Denkprodukt; vielmehr das Nichtidentische durch die Identität hindurch“ (ebd.). Zum Begriff der „Sache selbst“ in Hegels >Phänomenologie des Geistes< vgl. J. Ritsert: *Moderne Dialektik ...*, a.a.O.; S. 77 ff.

<sup>60</sup> Adorno bedient sich in der „Negativen Dialektik“ oftmals ausdrücklich des Begriffs der „Reflexion“, der bei Hegel an verschiedenen Stellen die Einheit der Vermögen des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung des Handelns bedeutet: „Das tierische Verhalten differiert vom menschlichen durch ein Zwanghaftes. An die Tiergattung Mensch dürfte es sich fortgeerbt haben, wird aber in dieser zu einem qualitativ Anderen. Und zwar gerade vermöge der Fähigkeit zur Reflexion, vor der der Bann zunichtwerden könnte und die in seinen eigenen Dienst trat“ (ND 338).

gerung der Leistungsfähigkeit bedarf, während der Individuierte in der modernen Wirtschaft als bloßer Agent des Wertgesetzes fungiert“ (Minima Moralia Aphorismus 147). Diese Aussage klingt fast so wie weiland bei Louis Althusser, wenn und wo dieser das Gefühl der Person, zumindest gelegentlich ihren freien Willen in Anspruch nehmen zu können, als eine Illusion, als eine Ideologie entlarven will, deren es im Kapitalismus bedarf, damit sich die Einzelnen um so besser in das gesellschaftliche Getriebe einpassen. „Der Prozess der Verselbständigung des Individuums, Funktion der Tauschgesellschaft, terminiert in dessen Abschaffung durch Integration“ (ND 259). Der Befund einer „Verselbständigung des Individuums“ verweist auf den ideologischen und praktischen Individualismus der Moderne als Ausdruck einer „ultraliberalen“, heute sagt man: „neo-liberalen“ Weltanschauung. Im Unterscheid zu Erscheinungsformen genuiner Willensfreiheit bedeutet „reale Notwendigkeit der Freiheit“ in diesem Falle die auf paradoxe Weise, nämlich durch die gesellschaftlichen Verhältnisse *erzwungene* Scheinfreiheit „sich zu behaupten und, wie die ultraliberale Ideologie es pries, mit den Ellbogen sich durchzusetzen ...“ (ebd.). Denn „über den Kopf der formal freien Individuen hinweg setzt das Wertgesetz sich durch“ (ebd.). Das materiell grundlegende Motiv der *Selbsterhaltung* des Individuums wird in das der *blanken Selbstbehauptung* gegenüber anderen auf den Märkten verkehrt. Dennoch kann ich immer wieder nur mit Erstaunen feststellen, wie viele Interpreten es gibt, die – wie immer man insgesamt zu seiner „Denkungsart“ stehen mag – anzunehmen scheinen, beim Blick auf Adorno Werk könne man das Projekt einer nicht auf die Gesinnungsethik reduzierten Dialektik eher als eine Nebensache behandeln und darüber hinwegsehen, dass er es mit der Dialektik auch moralphilosophisch wirklich ernst gemeint hat! Insofern bedeutet es alles andere als eine faustdicke Überraschung, dass es bei ihm zu dem scheinbar kulturpessimistischen Modell der Unterwerfung der Subjektivität unter den „Vorrang“ der Gesellschaft als Zwangsinstanz immer auch vielfältige Gegen-Sätze gibt. Die schon erwähnte Aussage: „Wird Willensfreiheit schlechterdings geleugnet, so werden die Menschen ohne Vorbehalt auf die Normalform des Warencharakters ihrer Arbeit im entfalteten Kapitalismus gebracht“ (ND 261), liefert nur ein Beispiel. Die Utopie, statt des Vorrangs der entfremdeten „Objektivität“ der Totalität ginge die Gesellschaft in einen Zustand über, in dem die „angstlose, aktive Partizipation“ vorherrsche, schwingt bei Adorno allemal mit (ebd.). Wenn das nicht eine weitgehend überflüssige Beschäftigung wäre, könnte man eine Fülle seiner gesellschaftstheoretischen Aussagen zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft nach den Prinzipien der Kantischen Freiheitsantinomie anordnen. Es kommt allerdings schon einmal vor, dass Adorno bei der Einschätzung der gesellschaftstheoretischen Relevanz der Freiheitsantinomie aus der Kritik der reinen Vernunft mit jener äußerst problematischen These arbeitet, diese Antinomie werde einfach durch die „Widersprüche“ in der Gesellschaft bedingt: „Die Antinomie zwischen der Determination des Individuums und der ihr kontradiktorischen gesellschaftlichen Verantwortung ist kein falscher Gebrauch der Begriffe sondern real, die moralische Gestalt der Unversöhntheit von Allgemei-



nen und Besonderen“ (ND 261). Um nur *ein* weiteres Beispiel für die Art und Weise zu geben, wie Adorno seine Aussagen über „Determination und Verantwortung“ des Subjekts im Stile von Satz und Gegensatz organisiert:

*Thesis – Ein Subsumtionsmodell der Subjektivität?* „Vollendete Ichschwäche, der Übergang der Subjekte in passives und atomistisches, reflexähnliches Verhalten, ist zugleich das Gericht, welches die Person sich verdiente, in der das ökonomische Prinzip der Aneignung anthropologisch geworden war (ND 173). Ich denke, unter dem „ökonomischen Prinzip der Aneignung“ versteht Adorno hier die Praxis der macht-, wenn nicht gewaltgestützten *Appropriation* des Surplusprodukts der Mägde und Knechte durch die Herren. Dass dieses Prinzip „anthropologisch geworden ist“, lässt sich wahrscheinlich so lesen, es hat sich zu einer wesentlichen Eigenschaft der Individuen ausgewachsen. Alles reduziert sich scheinbar auf den „Identitätsverlust um der abstrakten Identität, der nackten Selbsterhaltung willen“ (ND 275).

*Antithesis – Ein Emanzipationsmodell der Subjektivität?* Ohne die Idee der Willensfreiheit und damit der Moral als verantwortliches Handeln „lässt sich nicht einmal das Leben der Gattung“ bewahren, lassen sich nicht einmal die elementarsten Formen einer historischen Praxis zur Gewährleistung individueller Selbsterhaltung aufrechterhalten (vgl. ND 171).

Selbstverständlich behandelt Adorno das antinomische Verhältnis dieser beiden Modelle letztendlich *nicht* als eine strikte Disjunktion! Ihm geht es natürlich wie immer um *Vermittlung*, die trotz des historisch durchgängigen Vorrangs der „Objektivität“ in der Form gesellschaftlicher Zwänge allemal aufzuspüren ist. Deswegen heißt es in den „Minima Moralia“ einerseits, das Individuum (als Subjekt?) verdanke „seine Kristallisation den Formen der politischen Ökonomie, insbesondere dem städtischen Marktwesen“ (Aphorismus 97), im gleichen Aphorismus betont er jedoch, eine jede „Spur des Menschlichen“ hafte „einzig am Individuum als dem untergehenden“. Derartige Chiffren wirklicher Humanität gemahnten, „jener Fatalität ein Ende zu machen, welche die Menschen individuiert, um sie in ihrer Vereinzelung vollkommen brechen zu können. Das bewahrende Prinzip ist allein noch in seinem Gegenteil aufgehoben“ (ebd.). Deswegen vermitteln sich „Positivität“ und „Negativität“ *im* Subjekt als Reflexionsgrund jeder „über die Gesellschaft hinausgehenden Regung“ (ebd.) selbst!

Es trifft gewiss zu, dass Adorno seine Darstellung unter der Voraussetzung seiner geschichtsphilosophischen These von der Übermacht des geschichtlichen Zugs zur Depersonalisierung der Subjekte meistens im Ausgang vom Subsumtionsmodell der Subjektivität organisiert. Aber, da auch für ihn die vollständige Entsubjektivierung der Subjekte – genauso wie die komplette Zerstörung der natürlichen Bedingungen menschlichen Lebens – das Potential zur Zerstörung gesellschaftlicher Reproduktion menschlichen Lebens überhaupt freisetzen würde, befindet er sich als Hegelianer immer auch auf Spurensuche, auf der Suche

nach „Chiffren“ der Vernunft inmitten der etablierten Unvernunft. Ihm geht es immer auch um die Rettung eines humanen Potentials, das letztlich nicht „im psychologischen Bereich, sondern in der Objektivität eines versöhnten Lebens von Freien“ zu suchen wäre (ND 271). Den normativen Zentralbegriff „Versöhnung“ lese ich – in Analogie zu der Kantischen Utopie vom „Reich der Zwecke“ – letztlich in Verbindung mit der Kategorie der „konkreten Freiheit“ aus dem § 260 der Rechtsphilosophie von 1821, den Hegel dort einmal an die Stelle des ansonsten bei ihm vorherrschenden Begriffs der „substantiellen Sittlichkeit“ setzt. „Konkrete Freiheit“ stellt einen äußerst brauchbaren Ausdruck für institutionell und gesamtgesellschaftlich gestützte Verhältnisse wechselseitig anerkannter Autonomie dar.

„Befreit wäre das Subjekt erst als mit dem Nichtich versöhntes ...“ (ND 279). Wie Adorno in seiner „Negativen Dialektik“ den Zusammenhang zwischen der Philosophie des Nichtidentischen sowie seiner Metakritik der praktischen Vernunft auf der einen Seite, seiner Soziologie des Individuums auf der anderen herstellt, lässt sich zum Beispiel recht gut an der Konfiguration der Begriffe „Subjekt“, „Person“ und „Persönlichkeit“ in seinen „Modellen“ ablesen. In seiner „Metaphysik der Sitten“ sagt Kant an einer Stelle, *Person* sei „dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig“ ist (MS 329/AB 22. Herv. i. Org.). Zurechnungsfähigkeit impliziert Verantwortlichkeit für das eigene Tun und Lassen. Moralische Verantwortlichkeit wiederum lässt sich nur unter der Voraussetzung der *Willensfreiheit* des menschlichen Individuums reklamieren. „Die *moralische* Persönlichkeit ist also nichts anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen ..., woraus dann folgt, dass eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist“ (ebd.). Einer vergleichbaren Terminologie bedient sich natürlich auch G. W. F. Hegel beispielsweise im § 190 seiner Rechtsphilosophie von 1821: „Im Rechte ist der Gegenstand die *Person*, im moralischen Standpunkte das *Subjekt*, in der Familie das *Familienglied*, in der bürgerlichen Gesellschaft der *Bürger* (als bourgeois) – hier auf dem Standpunkte der Bedürfnisse (vgl. § 123 Anm.) ist es das Konkretum der *Vorstellung*, das man *Mensch* nennt; es ist also hier und auch eigentlich nur hier vom *Menschen* in diesem Sinne die Rede“ (RPh § 190; Herv. i. Org.). Es empfiehlt sich sehr – gerade wenn es um die Einbeziehung von Adornos soziologischen Überlegungen zum Begriff des „Individuums“ geht<sup>61</sup> –, sich auf bestimmte Bedeutungen dieser einzelnen Kategorien festzulegen. Hegels Hinweis auf den Zusammenhang der „Vorstellung“ des Menschen im Kontext der Bedürfnisse des Individuums und seiner Strategien zur Befriedigung seiner Bedürfnisse folgend, lässt sich der folgende Vorschlag unter denkbaren anderen machen:

---

<sup>61</sup> Vgl. Institut für Sozialforschung: Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen, Frankfurt/M 1956, Artikel: „Individuum“, S. 40 ff.

- *Subjekt* ist das menschliche Individuum als ein des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung fähiges Wesen. Es kann seinem Handeln – wie Kant sagt – selbst „ein Gesetz geben“. Insofern kann es in der Tat „im moralischen Standpunkte“ (Hegel) für sein Tun und Lassen verantwortlich gemacht werden. Den Dreh- und Angelpunkt des Subjektbegriffs bildet mithin das *Autonomieprinzip*. Als wechselseitig in Interaktionen bestätigt sowie durch Institutionen, letztlich gesamtgesellschaftliche Strukturen und Prozesse gestützte Autonomie des Subjekts stellt es ebenso den Kern des Hegelschen Verständnisses von „konkreter Freiheit“ als auch die Kernvorstellung des Adornoschen Freiheitsbegriffes dar (s.o.).
- *Persönlichkeit*: Das ist ein doppelbödiger Begriff. Kant spricht von der „moralischen Persönlichkeit“ mit ihrem „intelligiblen Charakter“. Er denkt dabei offensichtlich an all jene *positiven* Eigenschaften, die wir meinen, wenn wir z.B. sagen, es handele sich bei X um eine „starke Persönlichkeit“. Wir attestieren ihr in diesem Falle nicht zuletzt Ich-Stärke. In seiner „Glosse über Persönlichkeit“ beschreibt Adorno die historischen Tendenzen zur Depersonalisierung in der „sich formierenden Gesellschaft“ der Moderne. Durch die Entsubjektivierung der Subjekte werde „das Moment an Autonomie, Freiheit, Widerstand, das einmal, wie sehr auch ideologisch verdorben, im Persönlichkeitsideal mitschwang“ sukzessive geopfert. Insofern sei der „Begriff Persönlichkeit ... nicht zu retten.“ Doch im gegenwärtigen „Zeitalter seiner Liquidation jedoch wäre etwas an ihm zu bewahren: die Kraft des Einzelnen, nicht dem blind über ihn Ergehenden sich anzuvertrauen, ebenso blind ihm sich gleichzumachen.“<sup>62</sup> Positiv kommt es beim Menschen als „Persönlichkeit“ nicht auf das an, wozu ihn die erste und/oder die zweite Natur aus ihm machen, sondern „was dieser *aus sich selbst macht* ...“<sup>63</sup>
- *Person*: Für das, was die jeweiligen Verhältnisse aus einem menschlichen Individuum machen, steht füglich der Begriff der „Person“. Er ist Ausdruck des *Bestimmtseins* des Einzelnen durch Einflüsse aus seiner natürlichen Umwelt und/oder gesellschaftlichen Umgebung. Man kann von daher *Charakter* als Ausdruck für all jene zeitbeständigeren innerseelischen Effekte all jener Einflüsse lesen, welche selbstverständlich zu jeder Biographie gehören. Dieser Begriff steht also für das Geprägtsein der jeweiligen Existenz.<sup>64</sup> Dieses erweist sich jedoch allemal als zwiespältig: Es gibt die zu Habitūs verfestigten Eindrücke, welche den Einflüssen von Bedingungen des organischen Lebens zuzurechnen sind. Es gibt die zu Habitūs verfestigten Eindrücke, die der Interaktion mit bedeutsamen Anderen, letztlich Strukturen und Prozessen der gesellschaftlichen Lebenswelt ent-

<sup>62</sup> Th. W. Adorno: Glosse über Persönlichkeit, in ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt/M 1969, S. 55 f.

<sup>63</sup> I. Kant. Der Anthropologie zweiter Teil: Die Anthropologische Charakteristik. Von der Art, das Innere des Menschen aus dem Äusseren zu erkennen, Werke Band VI, a.a.O.; S. 634 (B264).

<sup>64</sup> Das entspricht der ursprünglichen griechischen Wortbedeutung von „character“, worunter ein Prägestempel verstanden wurde.

stammen. Im letzteren Falle kann man von den Komponenten des *Sozialcharakters* sprechen. Für den Begriff der *Rolle*, der auf ein den Erwartungen von Bezugsgruppen mehr oder minder entsprechendes Verhalten des Einzelnen zielt und in diesen Zusammenhang zu passen scheint, hat Adorno allerdings wenig bis gar nichts übrig.<sup>65</sup>

- *Charaktermaske*: Es gibt jedoch all die seelischen Komponenten, die das Ergebnis von Wirkungen sind, die von Zwang, Repression und entfremdeten gesellschaftlichen Verhältnissen darstellen. Folgt man terminologischen Vorbildern von Marx, dann erscheint ein engerer Gebrauch des Begriffs der „Charaktermaske“ sinnvoll, der ihn den Effekten in der *Ökonomie* verankerter Zwänge, Repressionen, Entfremdungen und Verdinglichungen vorbehält.

Nicht, dass sich Adorno genau an diesen Sprachgebrauch gehalten hätte. Doch nach meiner Auffassung lassen sich viele seiner Äußerungen genauer verstehen und erläutern, wenn man diesen oder besseren Vorschlägen zur Begriffsbestimmung folgt. Im Artikel „Individuum“ aus den „Soziologischen Exkursen“ sagt er beispielsweise: „Noch die biographische Einzelperson ist eine soziale Kategorie. Sie bestimmt sich einzig innerhalb eines Lebenszusammenhangs mit anderen, der ihren Sozialcharakter bildet; erst in ihm hat ihr Leben unter gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen Sinn; erst in ihm ist sie, die soziale Charaktermaske, möglicherweise auch Individuum.“<sup>66</sup> Das konkrete Individuum mit seiner andererseits in all ihren Einzelheiten unverwechselbaren Biographie ist demnach eine „soziale Kategorie“. Das bedeutet letztlich natürlich nicht, das menschliche Individuum sei das, was es zu irgendeinem Zeitpunkt ist, ausschließlich aufgrund der Einflüsse, die von der inneren oder äußeren, ersten oder zweiten Natur auf seinen spezifischen Lebenslauf ausgehen. Es ist das, was es ist, immer auch dem entsprechend, was es aus sich selbst gemacht hat. Adornos Hinweis auf die „soziale Kategorie“ könnte aber auch seine Vorbehalte gegen über allen Spielarten einer individualistischen Sozialtheorie bzw. gegen den reinen sozialontologischen Nominalismus enthalten. Mit anderen Worten: Im Gegensatz etwa zu einer Reihe klassischer Kontrakttheorien der Vergesellschaftung, die (wie z.B. bei Thomas Hobbes) gleichsam von einem Zustand vorgesellschaftlich lebender Individuen ausgehen, im Gegensatz nicht zuletzt zu den spiel- und entscheidungstheoretischen Voraussetzungen der gegenwärtigen Mikroökonomie, beruft sich Adorno wohl an einen Gedanken von Marx` aus dessen „Grundrissen“. Dort heißt es: Nicht „der einzelne und vereinzelt Jäger und Fischer, womit Smith und Ricardo“ beginnen, die aristotelische These vom *zoon politikon*, also das Bild von vom Menschen als Tier, „das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann“, lenkt auch den sozialphilosophischen Blickwinkel auf Möglichkeiten und

---

<sup>65</sup> „Rollen haben die Menschen in einem Strukturzusammenhang der Gesellschaft, der sie sowohl zur puren Selbsterhaltung dressiert wie die Erhaltung ihres Selbst ihnen verweigert.“ Th. W. Adorno: Soziologische Schriften I, a.a.O., S. 13.

<sup>66</sup> Institut für Sozialforschung: Soziologische Exkurse, a.a.O.; S. 43.

Erscheinungsformen individuellen Lebens.<sup>67</sup> Die dem entsprechende Aussage Adornos, dass die Einzelperson „sich einzig innerhalb eines Lebenszusammenhangs mit anderen“ bestimmen kann (s.o.), verweist auf die Tatsache hin, dass auch die Fähigkeiten des Einzelnen zur Selbstbestimmung seines Denkens und Handelns nur im gesamtgesellschaftlichen Kontext sowie innerhalb von dessen Institutionen und Organisationen (wie die Familie) ent- und bestehen können. Der gesellschaftliche Lebenszusammenhang formiert den *Sozialcharakter* des Individuums. In diesem Zusammenhang wählt Adorno immer wieder einmal Formulierungen die hinlänglichen Anlass für den Verdacht gegeben haben, er habe die Menschen letztendlich als die reinen Funktionäre institutioneller und struktureller Zwänge in der Gesellschaft begriffen. „Nicht bloß sind sie (die Individuen – J.R.) in einer vermeintlichen Sondersphäre von Ökonomie Charaktermasken, Agenten des Wertes. Auch wo sie dem Primat der Ökonomie sich entronnen wähnen, bis tief hinein in ihre Psychologie, die maison tolérée des unerfasst Individuellen reagieren sie unterm Zwang des Allgemeinen; je identischer sie mit ihm sind, desto unidentischer sie sie wiederum mit ihm als wehrlos Gehorchende“ (ND 306). Doch das Bild von der vollständig unter die Zwänge der gesellschaftlichen Zwänge subsumierten Subjektivität, Marcuses Bild des „eindimensionalen Menschen“, findet sich nur auf der einen Seite der Medaille. Ihre Kehrseite ist bei Adorno natürlich deutlich genug zu erkennen. So gilt z.B.: Wenn auch nur unter dem primären Einfluss der gesellschaftlichen Existenzbedingungen, aber zugleich im Widerstand gegen Repressionen und Verdinglichungen können die Einzelnen durchaus über die als Habitüs sedimentierten Einstellungen und Orientierungen hinausgehend agieren. Sie können dann möglicherweise als *Subjekt* – er wählt an der aus den „Soziologischen Exkursen“ zitierten Stelle stattdessen allerdings den Begriff des „Individuums“ – handeln. Befreit ist das *Subjekt* „erst als mit dem Nichtich versöhntes“ (ND 279). Es verhält sich bei Adorno nicht anders wie bei Kant, Fichte oder Hegel. Den obersten Bezugspunkt für die Kritik an der gesellschaftlichen Negativität bildet die *Reflexion* als die Einheit der Kompetenzen des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung, welche das Individuum überhaupt erst zum Subjekt machen. Es ist die „Fähigkeit zu Reflexion, vor der der Bann zunichte werden könnte und die in seinen eigenen Dienst trat“ (ND 338). Wie die logische Ordnung des Diskurses angesichts dieser Schwierigkeiten der Darstellung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft tatsächlich auszusehen habe, das spricht Adorno immer wieder klar genug aus. Das Prinzip der Darstellung der negativen Dialektik als Dialektik ist und bleibt die strikte Antinomie als die Ausgangsfigur ihrer Argumentations- und Darstellungsweise. Es besagt durchweg für Adorno, „dass dialektisch ein Moment des anderen, ihm kontradiktorisch entgegengesetzten“ nicht nur im Sinne eines äußeren Zusammenhanges bedarf, sondern diese – oder Bestimmungen des Entgegensetzen – als eigenes Wesensmerkmal impliziert (ND 322). Damit zeichnet sich am Ende doch so etwas wie das ganze Menschenbild

---

<sup>67</sup> K. Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), Frankfurt/M o.J., S. 5 und 6.

von Th. W. Adorno ab, obwohl er von „Menschenbildern“ nichts hält, weil sie in der Wirklichkeit nur allzu oft der Beschönigung von Unmenschlichkeit dienen. Seine Metakritik der Kantischen Kritik der praktischen Vernunft regt jedenfalls zu Einsichten wie der an: „Die große Philosophie verhärtet sich gegen die Idee eines nicht nach dem Realitätsprinzip gemodelten, nicht in sich verhärteten Menschen“ (ND 289). Es bewegt ihn überdies zu solchen der Tiefenstruktur der Kantischen Freiheitsantinomie entsprechenden anthropologischen Grundsätzen wie dem, „dass in der antagonistischen Welt die einzelnen Subjekte auch in sich antagonistisch sind, frei und unfrei“ zugleich (ND 290).<sup>68</sup> Es existiert für Adorno daher trotz aller Vorherrschaft von Verdinglichung und Repression „nichts Besseres unter den Menschen als jener Charakter“, verstanden als ihr Vermögen der Reflexion, das bei Kant in seiner Lehre „intelligibler Charakter“ seinen Ausdruck findet. Auch die Schlüsselfrage der Kantischen Metaphysik der Sitten findet ihren Widerhall in Adornos negativer Dialektik (ND 293). Ein gesellschaftliches Kernproblem besteht ja wahrlich darin, dass das Prinzip der Selbsterhaltung „in einem Stand der Freiheit“, also im utopischen „Reich der Zwecke“ (Kant), ebenso zu seinem Recht kommen müsste, „wie die Interessen der anderen, die es a priori schädigt“ (ebd.). Dann gäbe es so etwas wie das „Glück() der Menschheit, welches das der Einzelnen wäre“ (ND 345) und das hört sich auch nicht viel anders an als Kants Utopie eines „Reichs der Zwecke“, eines Lebenszusammenhanges, worin nicht die Heteronomie als Zwang und Verdinglichung, sondern die wechselseitige Anerkennung des Subjekts den Vorrang aufwiese. Die tatsächlichen Verhältnisse im Kapitalismus sind nicht nur nach Adornos Zeitdiagnose meilenweit davon entfernt.

Das zweite der dialektischen Modelle in der „Negativen Dialektik“ setzt sich unter der Überschrift „Weltgeist und Naturgeschichte“ in einem „Exkurs zu Hegel“ mit dessen Geschichtsphilosophie auseinander (ND 293 ff.). Nicht nur für Adorno bildet der Auftritt eines „Weltgeistes“ in Hegels Philosophie der Weltgeschichte den entscheidenden Stein des Anstoßes für Kritik. So stellt dieser am Ende seiner Rechtsphilosophie von 1831, wenn es um die Weltgeschichte der Völker und Staaten sowie um ihr Verhältnis zueinander geht, seine berühmte Behauptung auf: „Die konkreten Ideen, die Völkergeister haben ihre Wahrheit und Bestimmung in der konkreten Idee, wie sie die *absolute Allgemeinheit* ist, – dem Weltgeist, um dessen Thron sie als die Vollbringer seiner Verwirklichung und als Zeugen und Zieraten seiner Herrlichkeit stehen“ (RPh § 352). Die Weltgeschichte bedeutet für ihn mehr als das Weltgericht im Sinne seiner Macht, die sich in der Form einer „abstrakte(n) und vernunftlose(n) Notwendigkeit eines

---

<sup>68</sup> Es zeigt sich jedoch immer wieder, dass Adorno die dialektische Tiefenstruktur der Freiheitsantinomie nicht aufgreift, sondern diese eher als einfache Disjunktion deutet: Vgl.: „Der Widerspruch von Freiheit und Determinismus ist nicht, wie das Selbstverständnis der (Kantischen – J.R.) Vernunftkritik es möchte, einer zwischen den theoretischen Positionen des Dogmatismus und Skeptizismus, sondern einer der Selbsterfahrung der Subjekte, bald frei, bald unfrei“ (ND 294). Den Gedanken, „Freiheit und intelligibler Charakter“ seien mit „Identität und Nichtidentität verwandt“ und ließen nicht „clare et distincte auf der einen oder Seite sich verbuchen“, kann man an Kants Freiheitsantinomie selbst ablesen (ND 294).

blinden Schicksals“ durchsetzt, sondern er versteht den Gang des Weltgeistes in der Weltgeschichte als Entwicklung „seines Selbstbewusstseins und seiner Freiheit“, mithin als Fortschritt in der Reflexion eines wenn auch überweltlichen Subjekts. Adornos Auseinandersetzungen mit Thesen dieses Kalibers beginnt mit einer jener Formulierungen, welche die Verwendung seiner Kategorie der gesellschaftlichen Objektivität wieder einmal in die Richtung des Subsumtionsmodells der Subjektivität zu drängen scheinen: „Wogegen der durch seine Gesundheit erkrankte Menschenverstand am empfindlichsten sich sträubt, die Vormacht eines Objektiven über die einzelnen Menschen, in ihrem Zusammenleben so wie in ihrem Bewusstsein, das lässt täglich krass sich erfahren“ (ND 293). Einmal mehr kann nur allzu leicht der Eindruck entstehen, die „Objektivität“ der Gesellschaft werde einfach mit ihrem Zwangscharakter gleich gesetzt und ihre Erscheinungsform als dem individuellen Leben vorgängiger und Lebensbedingungen umfassender Zusammenhang werde glatt übersehen. Übersehen wird jedoch eher der Doppelcharakter der Kategorie der gesellschaftlichen Objektivität, der zum Beispiel mit der für Adorno – im Anschluss an Marx – selbstverständlichen Einsicht zum Vorschein kommt, das sich die Gesellschaft immer auch „durch ihre Widersprüche“ (Krisenpotentiale) hindurch *reproduziert*. Die Umstände weisen immer auch den Charakter zulänglicher oder unzulänglicher Lebensbedingungen für die Menschen auf. Zugleich steht dieser Schlüsselbegriff der Adornoschen Gesellschaftstheorie in der Tradition all der vielfältigen Auseinandersetzungen über das Verhältnis von Hegelschem Idealismus und Marxschen Materialismus. Es geht also zu all dem um das Spannungsverhältnis zwischen Hegels „objektive(m) und schließlich absolute(m) Geist“ einerseits, und dem „ohne Bewusstsein der Menschen sich durchsetzende(n) Marxische(n) Wertgesetz“ andererseits. Von dieser Tradition sagt Adorno, sie sei „der ungegängelten Erfahrung evidentere als die aufbereiteten Fakten des positivistischen Wissenschaftsbetriebs, der heute ins naive vorwissenschaftliche Bewusstsein hinein sich verlängert“ (ND 295). In ihrem Licht ist auch die Geschichte zu betrachten. Wird sie von einem merkwürdigen Übersubjekt regiert, das Hegel „den Weltgeist“ nennt oder wird sie von einem Quasi-Naturgesetz „der Geschichte“ beherrscht, deren „Subjekt“ nach der strengen Lehre des Historiat „das Proletariat“ darstellt und die teleologisch von einem Quasinaturgesetz in Richtung auf einen garantierten Heilszustand, die „klassenlose Gesellschaft“ hin getrieben wird? Beide Geschichtsbilder weist Adorno auf seine Weise zurück. „Geschichte hat bis heute kein Gesamtsubjekt“ (ND 299). Es macht keinen Sinn von „dem Träger der Geschichte“ zu sprechen. Es macht aber auch keinen guten Sinn, das geschichtliche Geschehen nominalistisch auf die Aktionen einzelner großer Personen oder auf das Gewimmel der Tag für Tag geschehenden Einzelaktionen und Einzelbeziehungen zahlloser Agenten in der gesellschaftlichen Lebenswelt zu reduzieren. Das hieße, die „Objektivität“ der Gesellschaft auf die Unmittelbarkeit sinnfälliger Aktionen zurückzuführen (vgl. ND 294-296). Das „Substrat“ der Geschichte versteht Adorno vielmehr als den *Funktionszusammenhang* der Lebensäußerungen der einzelnen Menschen (ebd.).

„Funktionszusammenhang“ wiederum stellt eine Kategorie dar, die eine zentrale Stellung in Adornos Verständnis von „Gesellschaft“ einnimmt. Denn Gesellschaft ist für ihn weder mengenlogisch mit dem „Universum seiner Elemente“ gleichzusetzen, noch bloß als „eine dynamische Kategorie“ (ich denke: nicht einfach als ein gesetzmäßiger Zusammenhang der einzelnen Aktionen und Ereignisse) zu verstehen. „Gesellschaft“ versteht sich für Adorno vielmehr als ein „funktionaler“ Begriff. Dieses Adjektiv hat natürlich wenig mit Luhmannschen, geschweige denn etwas mit Parsionianischen Varianten des Funktionalismus in der Soziologie zu tun. Vielmehr erinnert Adorno in einem ersten Schritt einer „noch allzu abstrakten Annäherung ... an die Abhängigkeit aller einzelnen von der Totalität ..., die sie bilden. Das Ganze erhält sich nur vermöge der Einheit der von seinen Mitgliedern erfüllten Funktionen. Generell muss jeder Einzelne, um sein Leben zu fristen, eine Funktion auf sich nehmen und wird gelehrt, zu danken, solange er eine hat“ (SoS 10).

Adornos Geschichtsphilosophie ist weder einseitig nominalistisch (methodisch-individualistisch), noch – wie es so heißt und wie es ihm aus schlichter Unkenntnis manchmal nachgesagt wird – einseitig „holistisch“. Im Einklang mit Grundgedanken des Nominalismus betont er zwar, dass „die Geschichte“ nichts von sich aus etwas so tut wie eine Person handelt. Sie verkörpert keinen überweltlichen Agenten von der Art des Hegelschen „Weltgeistes“. Es sind in der Tat die wirklichen „lebendigen Menschen“, ihre Aktionen, ihr Tun und Unterlassen, die „Geschichte machen“ und „die Gesellschaft“ produzieren und reproduzieren. Aber ihre Aktionen münden gleichzeitig in einem „Funktionszusammenhang“ aus, dem sich überindividuelle, „emergente“ Merkmale, Strukturen und Prozessen und irreduzible Wirkungsmöglichkeiten zuschreiben lassen. Mit „gesellschaftlicher Objektivität“ sind die einzelnen Menschen oder Gruppen nicht nur in der Form nachwirkender Entscheidungen und Aktionen vorhergehender Generationen oder aufgrund des fortbestehenden Einflusses von Prozessen aus vergangener Zeit konfrontiert, sondern auch in Gestalt der in ihren konkreten Situationen vorzufindenden Randbedingungen und Zwänge der Existenz. Geschichte hat die Einzelsubjekte daher „ebenso real zu bloßen Exekutoren, zu bloßen Teilhabern an gesellschaftlichem Reichtum und gesellschaftlichen Kampf erniedrig, wie, nicht minder real, nichts ohne sie und ihre Spontaneität wäre“ (ND 299). Aussagen wie diese, welche das Subsumtionsmodell und das Emanzipationsmodell der Subjektivität vermitteln sollen, gibt es viele bei Adorno. Auch gegenüber eindimensionalen Fortschrittsideen, wie sie einige eher mechanistische Variationen der materialistischen Geschichtsfassung durchziehen, klagt er eine dialektische Logik der Darstellung ein – so wie er sie versteht. Selbst das kanonisierte marxistische Theorem vom gesellschaftlichen Fortschritt durch die „Entfesselung der Produktivkräfte“ will er in seiner Ambivalenz kritisch zu bedenken: „Entfaltung und Entfesselung der Produktivkräfte sind nicht Gegensätze derart, dass ihnen wechselnde Phasen zuzuordnen wären, sondern wahrhaft dialektisch. Die Entfesselung der Produktivkräfte, Tat des naturbeherrschenden Geistes, hat Affinität zur gewalttätigen Herrschaft über Natur“ (ND



301). Das sind natürlich Thesen, worin das Echo zentraler Gedanken aus der „Dialektik der Aufklärung“ zu vernehmen ist. Sie implizieren die Gedankenfigur von befreiendem Zug und reprimierendem Gegenzug. Ich bezeichne sie als Erscheinungsformen einer „Minimaldialektik“ deswegen, weil die Grundstruktur des Diskurses entschieden weniger komplex gefügt ist als Hegels Widerspruchsbegriff, der nach meiner Auffassung seinerseits die *entfaltete* strikte Antinomie aus der „Wissenschaft der Logik“ verkörpert. Und diese ist selbst entschieden komplexer als die Minimaldialektik, wodurch eine geschichtliche Tendenz erfasst werden soll, die Gegenteilstendenzen gegen sich selbst, immanent, aus sich heraus erzeugt (Endogenes Krisenpotential; negative Feed-Back-Schleife). Adorno ist auf jeden Fall weit entfernt davon, die Universalgeschichte als einen kontinuierlichen Prozess zu deuten, der entweder utopisch in Richtung auf einen endgültigen Heilszustand oder kulturpessimistisch auf einen endgültigen Unheilszustand der Menschheit hin zu verlaufen scheint. „Diskontinuität jedoch und Universalgeschichte sind zusammenzudenken“ (ND 314). Die „Universalgeschichte“, ein Begriff, der überhaupt erst mit der modernen Aufklärung auf die Welt gekommen ist, stellt mithin alles andere als einen einheitlichen und kontinuierlichen Gesamtverlauf dar – schon gar nicht einen Ablauf, wie sich das Hegel vorstellte, der von der „Einheit des Geistes und Begriffs tröstlich“ zusammengehalten wird (ebd.). Sogar bestimmte fortschrittsoptimistischen Thesen von Marx und Engels wie etwa die, der „Primat der Ökonomie“ würde mit „historischer Stringenz das glückliche Ende als ihr (= der Geschichte – J.R.) immanent begründen“, werden in Frage gestellt (ND 315). Die Ambivalenz des Begriffs der Universalgeschichte und des Fortschrittsgedankens fasst Adorno in einer berühmten Passage so: zusammen: „Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe“ (ebd.). Hegels Vertrauen auf die List der Vernunft in der Geschichte wird immer wieder von unmenschlichen Rückfällen der Menschen in die Barbarei überlistet. Auch beim Blick auf die Rechtsordnung einer Gesellschaft registriert er Brüche und innere Gegenläufigkeiten der vorfindlichen Systeme rechtlicher Regelungen: „Das Medium, in dem das Schlechte um seiner Objektivität willen recht behält und den Schein des Guten sich erborgt, ist in weitem Maß das Recht, welches zwar positiv die Reproduktion des Lebens schützt, aber, in seinen bestehenden Formen, dank des zerstörenden Prinzips von Gewalt, sein Zerstörendes ungemindert hervorkehrt“ (ND 303). Anzunehmen ist, dass Adorno hier auf das positive Recht und das System der Gebräuche der Völker, des „Volksgeistes“ zielt. Es geht um geltendes, allemal mit Interessen der Herren, dem Willen zur Macht, unnötigem Zwang und Irrationalitäten durchgesetzte rechtliche Ordnungsprinzipien, die dann „im Dritten Reich Beute purer Willkür wurde(n)“ (ebd.). Doch auch Adorno berücksichtigt – wie Hegel nachdrücklich in den §§ 1-3 seiner Rechtsphilosophie – darüber hinaus den Unterschied zwischen Naturrecht (Vernunftrecht) und dem in einer Kultur jeweils bestehenden nach Vernunftkriterien ambivalenten System von Rechtsregeln, Sitten und Gebräuchen (positives Recht). Seine These scheint zu sein, auf der einen Seite führe „jede

inhaltlich ausgeführte“, in diesem Sinn „positive Lehre vom Naturrecht auf Antinomien“ (ND 305). Das könnte heißen, jede nähere inhaltliche Bestimmung von universellen Normen, Regeln und Kriterien ließe sich nicht völlig unabhängig von den historischen Gegebenheiten konkretisieren, worin sie durchgeführt wird. Auch das Vernunftrecht als solches steht nicht über der Geschichte. Auch das Vernunftrecht kann sich nicht vollständig von den gesellschaftlichen Negativitäten befreien, die in seinen historischen Konkreten aufgehoben sind. Auf der anderen Seite ist es jedoch auch nicht auf die jeweiligen kulturspezifischen normativen Orientierungen hin zu relativieren und als nichts denn der Ausdruck des Willens zur Macht zu deuten. Insofern bewahrt jede „positive Lehre vom Naturrecht“, die Idee der konkreten Freiheit und damit kritische Einsicht in die „Unwahrheit des positiven Rechts“ in sich auf (ebd.).

Einen breiten Raum der Auseinandersetzungen Adornos mit der Geschichtsphilosophie Hegels nimmt das Thema Individuum, Gesellschaft und Geschichte ein. Aus Gründen, die mir schwer zugänglich sind, fasst er – obwohl er eindeutig an Hegels Terminologie bei der Darstellung von Syllogismen als ABE-Figuren in der „Logik des Begriffs“ orientiert ist – seine Verhältnisbestimmungen von Individuum und Gesellschaft auch in der „Negativen Dialektik“ in Kategorien von *Allgemeinheit* (A) und *Besonderheit* (B) zusammen. Dabei versteht aber unter „Besonderheit“ normalerweise die *Einzelheit* (E), also das Individuum. Vielleicht hat das damit etwas zu tun, dass er Dialektik weitgehend mit der Analyse der „mutuellen Vermitteltheit“ der Gegensatzpaare als „Vermittlung ohne Mitte“, also mit der Vermittlung von nur zwei Momenten ohne *drittes Vergleichen* gleichsetzt. Das hat nach meiner Auffassung zur Folge, dass er eben die ABE-Figuren von Hegel um die wichtige Dimension B verkürzt aufgreift. *Einen* Grundgedanken der Hegelschen Interpretation des Syllogismus, der Logik des Schließens, unterschreibt er gleichwohl mit allem Nachdruck: „Der ... logische Primat des Allgemeinen liefert der Hegelschen Option für den sozialen und politischen das Fundament. Soviel wäre Hegel einzuräumen, dass nicht bloß Besonderheit (gemeint ist natürlich E – J.R.) sondern Besonderes selbst zu denken ohne das Moment des Allgemeinen unmöglich sei, welches das Besondere unterscheidet, prägt, in gewissem Sinn zum Besonderem erst macht“ (ND 322). Das eine Moment, A, so betont er, bedarf „dialektisch ... des anderen, ihm konträr entgegengesetzten“ B = E (ebd.). Nach meiner Auffassung beeinflusst die unverkürzte ABE-Figur aus der Hegelschen Begriffslogik dennoch maßgeblich Adornos sozialontologische Position zwischen Nominalismus und Holismus, seine Lehre vom „Vorrang der Objektivität“ sowie die für seine Soziologie charakteristische Lehre vom inneren Enthaltensein von Bestimmungen der gesellschaftlichen Totalität im je konkreten gesellschaftlichen Einzelfall.<sup>69</sup>

Die Vielfalt der Ansatzpunkte einer Kritik an Hegels Geschichtsphilosophie, die Adorno bei der Darstellung seines zweiten „dialektischen Modells“ verhandelt, kann ich hier nicht aufgreifen oder gar ausführlich kommentieren. Völlig weg-

---

<sup>69</sup> Vgl. dazu J. Ritsert: *Moderne Dialektik und die Dialektik der moderne*, a.a.O.; S. 67 ff.

lassen muss ich die ebenfalls sehr verzweigten Ausführungen zu seinem dritten „Modell“ in der „Negativen Dialektik“, das er mit „Meditationen zur Metaphysik“ überschrieben hat. Doch an einige sein Werk durchziehende Muster der dialektischen Darstellungsweise, die für seine soziologische Interpretation des Verhältnisses von (gesellschaftlicher) Allgemeinheit (A) und von ihm „Besonderheit“ (B) genannter subjektiver Einzelheit (E) charakteristisch sind sollen zusätzlich aufgegriffen werden. Sie machen gelegentlich besonders deutlich, warum man ihm so oft – m.E. jedoch fälschlich! – einen herrschaftssoziologischen Fehlschluss einerseits, den kulturpessimistischen Rückgriff auf ein reines Subsumtionsmodell der Subjektivität andererseits vorgeworfen hat: Die negative Dialektik Adornos, das steckt gleichsam in ihrem Begriff, distanziert sich entschieden von der affirmativen Dialektik Hegels, die am Ende des Systems in einer „Metaphysik der Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem“ ausmündet (ND 331). Sie distanziert sich ebenso selbstverständlich von jenen geschichtlichen Kollektivsubjekten, die Hegel – wie vor allen den „Volksgeist“ als Ausdruck eines raum-zeitlich abgrenzbaren Systems von Kulturwertideen – wie eine „Individuation höheren Grades, doch als solche selbständig“ behandelt (ebd.). „Je reicher ein Allgemeines mit den Insignien des Kollektivsubjektes ausgestattet ist, desto spurloser verschwinden darin die Subjekte“ (ND 332). Damit verstößt Hegel gegen sein eigenes dialektisches Konzept der Vermittlung des Allgemeinen mit dem Einzelnen. Wo das Einzelne gleichsam nur als unter das Allgemeine *subsumiert* dargestellt wird, „waltet“ Vermittlung „nicht in der Sache selbst, bestimmt (sie) nicht immanent deren Anderes, sondern fungiert“ in der Erscheinungsform des Volksgeistes als „ein Brückenbegriff, ein hypostasiiertes Mittleres zwischen dem Weltgeist und den Individuen“ (ebd.). Hegel kehrt sich damit von seiner eigenen Argumentationsfigur der Vermittlung ohne Mitte ab, die für Adorno das Prinzip seiner negativen Dialektik darstellt. Überdies kritisiert er sie seinerseits als deutlichen Ausdruck eines bloßen Subsumtionsmodells der Subjektivität, das sich gerade am Geschichtsbild der am Ende der Rechtsphilosophie Hegels auftauchenden Lehre von den Volksgeistern (modern etwa in der Form des sog. „Nationalbewusstseins“ präsent) und letztlich am „Weltgeist“ als Subjekt des historischen Fortschritts ablesen lässt: „Was den Volksgeistern, als Kollektivindividualitäten, von Hegel hypertrophisch zugemessen ward, ist der Individualität, dem menschlichen Einzelwesen entzogen“ (ND 335). Nach Adornos Urteil schleppt Hegel trotz aller Kritik an seinen Vorgängern und bei aller Produktivität seiner Verhältnisbestimmung von Allgemeinem und Besonderem subjekttheoretisch „gleichwohl die Kantische und Fichtesche Dichotomie von – transzendentalen – Subjekt und – empirischen – Individuum mit“ (ND 343). Bei ihm spielt sich letztendlich nun einmal jene viel gescholtene „Identifikation von Subjekt und Objekt auf Kosten des Besonderen“ ab, worunter mal wieder das Einzelne zu verstehen ist. „Das Substrat der Freiheit, das Subjekt, ist vermöge seiner Hypostasis als Geist soweit distanziert von den lebenden seienden Menschen, ihnen die Freiheit in der Notwendigkeit gar nichts mehr fruchtet“ (ebd.). Zum Beleg zitiert Adorno Passagen aus Vorlesun-

gen zur Geschichtsphilosophie (seit 1830), worin Hegel betont, der Staat und das Vaterland verkörpern eine „Gemeinsamkeit des Daseins“, weil sich darin der „subjektive Wille der Menschen“ den Gesetzen *unterwerfe*, wodurch der Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit verschwände (vgl. ND 343).<sup>70</sup> Das sind nun wahrlich Töne, die an der Oberfläche mal wieder das Subsumtionsmodell der Subjektivität vernehmen lassen. Aber Adorno hätte anmerken können, dass auch die Tonart des Emanzipationsmodells in der gleichen Vorlesung von Hegel zu vernehmen ist: „Der Unterschied ist, ob das wirkliche Leben als reflexionslose Gewohnheit und Sitte jener Einheit (der Staatsgesellschaft – J.R.) ist, oder ob die Individuen reflektierende und persönliche, für sich seiende Subjekte sind. In dieser Beziehung ist es, dass die *substanzielle* Freiheit von der *subjektiven* Freiheit zu unterscheiden ist. Die substanzielle Freiheit ist die an sich Vernunft des Willens, welche sich dann im Staat“, ich sage: im staatsgesellschaftlichen Kontext, entwickelt und darin nicht durch „Unterwerfung“ untergeht. In diesen Zusammenhang bringt auch Hegel den von Adorno oft gewählten utopischen Begriff der „Versöhnung“ ein. „Es handelt sich in der Weltgeschichte um nichts als um das Verhältnis hervorzubringen, worin diese beiden Seiten (A und E – J.R.) in absoluter Einigkeit, wahrhafter Versöhnung sind, einer Versöhnung, in der das freie Subjekt nicht untergeht in der objektiven Weise des Geistes.“<sup>71</sup> Das Subjekt – Adorno würde „das Besondere“ sagen – soll in der objektiven Existenzweise des Geistes gerade *nicht* untergehen! Das Problem besteht also weiterhin darin, wie das Vermittlungsverhältnis von Subsumtionsmodell und Emanzipationsmodell logisch zu behandeln ist. Diese Problematik findet nicht nur ihren Widerhall in der für Adorno grundlegenden geschichtsphilosophischen Dialektik von Individuierung und Entsubjektivierung, sondern auch im Missverständnis gar mancher seiner Kritiker, seine Kapitalismuskritik werde – unabhängig davon, dass er für Oswald Spengler nun wirklich nichts übrig hat<sup>72</sup> – vom Kulturpessimismus tiefschwarz eingefärbt. Gewiss kann man bei ihm immer wieder auf Formulierungen stoßen, welche nur auf die Seite der Entsubjektivierung (Subsumtion) der Subjekte ausgerichtet scheinen. So erklärt Adorno in seinem zweiten dialektischen Modell in der „Negativen Dialektik“, das Bild des Individuums in der modernen Gesellschaft sei deswegen inadäquat, „weil in dem totalen Funktionszusammenhang (der universalisierten Tauschgesellschaft – J.R.), welcher die Form der Individuation bedarf, die Individuen zu bloßen Ausführungsorganen des Allgemeinen relegiert sind“ (ND 336). Adornos Kritik der kapitalistischen Gesellschaft mit ihrer universalisierten Warenproduktion und des Warentauschs, der sich auf den zur Macht des Schicksals geronnenen „Märkten“ abspielt, erweckt den allerdings historisch nicht völlig unberechtigten Eindruck eines „mittlerweile evidenten Verfall(s) von Individualität“ (ND 344).

<sup>70</sup> Die Zitate stammen aus der Edition G. W. F. Hegel: Die Vernunft in der Geschichte (hrsg. V. J. Hoffmeister), 5. Auflage, Hamburg 1955, S. 115.

<sup>71</sup> Diese Formulierungen finden sich in der Hoffmeister-Edition, die der Erstausgabe von 1837 folgt, zu Beginn des Abschnittes „Die Einteilung der Weltgeschichte“. Nicht ganz identisch sind die Passagen WW 4; 134 f.

<sup>72</sup> Vgl. Th. W. Adorno: Spengler nach dem Untergang, in ders.: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Frankfurt/M 1976, S. 51 ff.

Das Beharren auf der Notwendigkeit der Individuierung zum Subjekt und einer organisierten Zusammenfassung freier Willensäußerungen zu einer Bewegung wider alle historischen Erscheinungsformen der Entwürdigung der Subjekte ist unverzichtbar! Es darf jedoch – umgekehrt – nicht in die „Hybris des seiner selbst mächtigen Individuums“ ausmünden, wie sie für individualistische und libertäre Ideologien charakteristisch ist (ND 345). Dem Bild eines seiner selbst uneingeschränkt mächtigen Subjekts steht allein schon die Lehre Freuds entgegen. Jeder Hybris des einschlägigen Freiheitspathos steht auch die notwendige Einsicht entgegen, dass selbst derjenige, welcher sich „einen richtigen Zustand (der Gesellschaft) ausmalt“, sich weder den vom Unbewussten ausgehenden Nötigungen, noch den Zwängen der entfremdeten und verdinglichten Totalität, worin er lebt, völlig zu entziehen vermag. „Vermöchte selbst seine (des Gesellschaftskritikers – J.R.) Phantasie alles radikal verändert sich vorstellen, so bliebe sie immer noch an ihn und seine Gegenwart als statischen Bezugspunkt gekettet, und alles würde schief“ (ND 343). Allerdings, so möchte ich ergänze: Lieber ein schiefes Bild von einer möglichen Verbesserung der Verhältnisse als eine völlig utopielose Phantasie! Aber es stimmt gewiss: „Auch der Kritischste wäre im Stande der Freiheit ein ganz anderer gleich denen, die er zu verändern wünscht ... Wer in Differenz und Kritik nicht sich beirren lässt, darf doch nicht sich ins Recht setzen“ (ebd.). Er darf nicht rechthaberisch auftreten, sondern muss im Einklang mit der Lehre vom Nichtidentischen allemal die Möglichkeit anderer Perspektiven auf „die Sache selbst“ mit bedenken. Darin besteht eine Differenz zwischen offenem und verdinglichtem Bewusstsein. Es mag manchmal wirklich so klingen, als habe Adorno zu all dem eine Art Bilderverbot verhängt, wenn er sich dagegen wendet, ein Bild vom richtigen Zustand der Gesellschaft auszumalen, bzw. die Utopie – wie er auch sagt – „auszupinseln.“ Das bedeutet natürlich nicht, dass er tatsächlich auf genauere Vorstellungen vom „Glück der Menschheit“ verzichten konnte oder wollte, auf Vorstellungen von einem Glück, welches „das der Einzelnen“, von Subjekten wäre, die nicht länger etwa wie der seine Vorteile kalkulierende Nutzenmaximierer auf den Märkten des Kapitalismus sich partikularistisch „in sich verschlüsse(n)“ (ND 345). Tatsächlich kann man seiner normativen Grundvorstellungen am deutlichsten da inne werden, wo sich Adorno – darin doch auch wieder kritisch ein Stück an Hegels Geschichtsphilosophie orientiert – sich mit der Stellung der Idee der Freiheit in der Geschichte oder mit Problemen der Moralphilosophie beschäftigt.<sup>73</sup> Natürlich führt seine Auseinandersetzungen mit Prinzipien der Hegelschen Geschichtsphilosophie zwangsläufig zu Marx, der entgegen Hegel die „Objektivität“ des geschichtlichen Lebens nicht als eine Entwicklungsgeschichte des Weltgeistes, letztlich des sich von allem Entgegenstehenden befreienden absoluten Geistes, sondern als eine Art Naturgeschichte der Menschheit begriffen habe (ND 347). Das führt natürlich mitten in eine berühmte Streitzone der Auseinandersetzung

---

<sup>73</sup> Vgl. Th. W. Adorno: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, (Vorlesung von 1964/65), Frankfurt/M 2001 und ders.: Probleme der Moralphilosophie (Vorlesung von 1963), Frankfurt/M 1996.

gen über die Geschichtsphilosophie des historischen Materialismus. Marx – so Adorno – registriert an der Universalgeschichte der Menschheit immer auch die Züge eines „über die Köpfe der Subjekte sich realisierenden Allgemeinen“ (ebd.). Strittig ist vor allem geblieben, was Marx wohl unter den „ökonomischen Bewegungsgesetzen“ des gesellschaftlich Allgemeinen versteht, die er bekanntlich „naturwissenschaftlich getreu“ darstellen will. Handelt es sich – im Einklang mit dem für das 19. Jh. charakteristischen Gesetzesbegriff aus der Newtonschen Mechanik – um die Annahme strenger Naturgesetze der Geschichte und Gesellschaft? Bedeutet der Widerstreit von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen in der Geschichte und den einzelnen Gesellschaften tatsächlich ein strenges Entwicklungsgesetz, das der Universalgeschichte eine unabdingbar notwendige Entwicklungsrichtung vorzeichnet? An derartigen Vorstellungen meldet Adorno erhebliche Zweifel an, obwohl er selbst ständig auf eine äußerst erläuterungsbedürftige Weise von „Bewegungsgesetzen“ oder „Strukturgesetzen“ der Gesellschaft spricht und der Soziologie die Aufgabe zuweist, die *Gesetze der Vergesellschaftung* zu erforschen. „Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft lässt sich aber auch nicht trennen von dem zur Natur. Die Konstellation zwischen den drei Momenten ist dynamisch. Es genügt nicht, bei der Einsicht in ihre perennierende Wechselwirkung sich zu beruhigen, sondern eine Wissenschaft von der Gesellschaft hätte wesentlich die Aufgabe, die Gesetze zu erforschen, nach denen jene Wechselwirkung sich entfaltet, und die wechselnden Gestalten abzuleiten, die Individuum, Gesellschaft und Natur in ihrer geschichtlichen Dynamik annehmen.“<sup>74</sup> Wahrscheinlich hat er dabei an das „Wertgesetz“ von Marx und zudem an dessen „Gesetz vom tendenziell Fall der Profitrate“ gedacht? Das Wertgesetz bedeutet jedoch alles andere als ein nomologisches Gesetz, sondern stellt eine historische Regelmäßigkeit des Zusammenhangs von Aktionen und Ereignissen, nämlich den materiellen Reproduktionsprozess der modernen kapitalistischen Gesellschaft dar. Über den logischen Status des berühmten „Gesetzes vom tendenziell der Profitrate“ gehen die Meinungen – gelinde ausgedrückt – weit auseinander. Im Hinblick auf das Wertgesetz leuchten Aussagen Adornos, die dessen Status als ein Quasi-Naturgesetz des Wirtschaftens energisch in Frage stellen, unmittelbar ein „Naturhaft ist jenes Gesetz wegen des Charakters seiner Unvermeidlichkeit unter den herrschenden Verhältnissen der Produktion“, also unter den historischen Rahmenbedingungen der kapitalistischen Produktionsweise (ND 345). Daher räumt er eigentlich alle möglichen Missverständnisse über Analogien seines Gesetzesbegriffs zu naturwissenschaftlichen Auffassungen von Gesetzen aus, wenn er mit aller Entschiedenheit betont: „Die Naturgesetzlichkeit der Gesellschaft ist Ideologie, soweit sie unveränderliche Naturgegebenheit hypostasiert wird“ (ND 349).<sup>75</sup> Will man der Frage nach Adornos Vorstellungen von „Gesetzen der Vergesellschaftung“

<sup>74</sup> Institut für Sozialforschung: Soziologische Exkurse. N ach Vorträgen und Diskussionen, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Band 4, Frankfurt/M 1956, S. 43.

<sup>75</sup> Vgl. A. Schlemm: Wir wirklich sind Naturgesetze? Auf Grundlage einer an Hegel orientierten Wissenschaftsphilosophie, Münster 2005.

etwas intensiver nachgehen, dann muss man sich offensichtlich mit seiner Rezeption von Themen und Thesen der politischen Ökonomie von Marx auseinandersetzen. Das soll im zweiten Teil dieser Informationsveranstaltung versucht werden. Was sind charakteristische Merkmale der Adornoschen Rezeption der Kritik der politischen Ökonomie? Eine Fragestellung, die so weit wie möglich mit dem Problem fertig werden muss, dass Wirtschaftstheorie bei allem die Fächergrenzen überschreitenden Genie Adornos sicher nicht im Zentrum seiner theoretischen und empirischen Überlegungen stand.