

Bergische Universität Wuppertal
Philosophisches Seminar
Sommersemester 2012
Abschlussarbeit: Erasmus Mundus Europhilosophie

**DEZENTRIERUNG:
VERSUCH ÜBER DIE KRITISCHE THEORIE DES SUBJEKTS**

vorgelegt von

Daniel Pucciarelli

Erstgutachter: Prof. Dr. Laszlo Tengelyi
Zweitgutachter: Prof. Dr. Gerald Hartung

Juni 2012

DEZENTRIERUNG:
VERSUCH ÜBER DIE KRITISCHE THEORIE DES SUBJEKTS

*Zwei Aufgaben des Lebensanfangs:
Deinen Kreis immer mehr einschränken
und immer wieder nachprüfen,
ob Du Dich nicht außerhalb
Deines Kreises versteckt hältst.*

Franz Kafka

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT.....	6
I. DAS PROBLEM DES IDEALISMUS.....	8
II. „KONSTITUTIVE SUBJEKTIVITÄT“.....	30
III. ZUR THEORIE DER GEISTIGEN ERFAHRUNG.....	51
SCHLUSSBETRACHTUNGEN.....	70
LITERATUR.....	71

LISTE DER VERWENDETEN ABKÜRZUNGEN

Werke Theodor W. Adornos

GS + **Bandnummer** → Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*. 20 Bände. Herausgegeben von Rolf Tiedemann, unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Frankfurt (M): Suhrkamp, 1973.

AP → Theodor W. Adorno, „Die Aktualität der Philosophie“, in *Gesammelte Schriften*, Band 1, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1973, S. 325-344.

ME → Theodor W. Adorno, „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien“, in: *Gesammelte Schriften*, Band 5, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1970.

ND → Theodor W. Adorno. „Negative Dialektik“, in: *Gesammelte Schriften*, Band 6, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1970.

VND → Theodor W. Adorno. *Vorlesung über Negative Dialektik: Fragmente zur Vorlesung 1965/66*. Frankfurt (M): Suhrkamp, 2007.

KK → Theodor W. Adorno. „Kants Kritik der reinen Vernunft“, in: *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV: Vorlesungen, Band 4, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1995.

PT → Theodor W. Adorno. *Philosophische Terminologie: Zur Einleitung*. Band 2, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1974.

Werke Immanuel Kants

KrV → Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Werkausgabe Band III/IV. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt (M): Suhrkamp, 1974.

VORWORT

Die vorliegende Untersuchung befasst sich mit der Theorie des Subjekts, die Theodor W. Adorno im Laufe seines gesamten intellektuellen Lebens zu entwickeln suchte. Diese Theorie versucht eine philosophische Alternative zur seit Kant mindestens in Deutschland herrschenden Notion *konstitutiver Subjektivität* stringent darzulegen. Aus der immanenten Kritik dieser Notion, so das Anliegen Adornos, soll eine Kritische Theorie des Subjekts entstehen, die in der Lage sei, den trügerischen Charakter der subjektiven Konstitutionslehre zu offenbaren – wie sich Adorno ausdrückt –, ohne aber die aktive Funktion des Subjekts im Erkenntnisprozess zu verlieren. Tiefer betrachtet will sich die Kritische Theorie des Subjekts dann als Alternative verstehen zum empiristisch-positivistisch angelegten Subjektbegriff als *tabula rasa* einerseits – der eine aktive Funktion des Subjekts im Erkenntnisprozess letztlich leugnet – und eben zur transzendentalphilosophisch angelegten Lehre konstitutiver Subjektivität andererseits, derzufolge das Wirkliche – oder wenigstens dessen *Objektivität* – ohne das Subjekt letztendlich nicht sei.

Diese Theorie wird jedoch von der gegenwärtigen Untersuchung zunächst anhand eines viel umfassenderen Problems befragt, das das Denken Adornos seit seinem Ursprung beschäftigte, nämlich: das Problem des Idealismus. Dies dient ebenfalls dazu, sowohl den philosophischen Ausgangspunkt Adornos innerhalb der deutschsprachigen Philosophiegeschichte in der ersten Hälfte des XX. Jahrhunderts skizzenhaft zu situieren, als auch seine theoretischen Herausforderungen und Anliegen zur Sprache zu bringen. Erst aus dem Problem des Idealismus werden dann Sinn, Umfang und Motivationen einer Kritischen Theorie des Subjekts als immanenter Kritik am Begriff konstitutiver Subjektivität vollends ersichtlich.

Die Untersuchung basiert auf den erkenntnistheoretischen Werken Adornos, vor allem auf seinem *magnum opus*: der *Negativen Dialektik*. Die Konsequenzen der hier analysierten Problematik, die eventuell aus den ästhetischen, musiktheoretischen oder kulturkritischen Werken Adornos zu ziehen wären, konnten nicht oder höchstens marginal berücksichtigt werden. Die Untersuchung behandelt also die *erkenntnis-* und

erfahrungstheoretischen Grundlagen der Kritischen Theorie des Subjekts.

Die Untersuchung hat aber nicht nur die Intention, die Theorie des Subjekts Adornos auszuarbeiten, sondern sie versteht sich zugleich auch als einen *Versuch*. Sie möchte dann sowohl die Philosophie Adornos anhand ihrer eigenen Ziele kritisch hinterfragen, als auch das Potential der Kritischen Theorie des Subjekts zum Lösen des Problems des Idealismus prüfen – eines Problems, wie mir scheint, das noch heute im Ernst zu nehmen ist. Die gegenwärtigen Versuchen im Rahmen der europäischen Kontinentalphilosophie, den philosophischen Realismus erneut und stringenter zu begründen, waren dabei wesentlich für die Entwicklung dieser Arbeit und für die Argumentation, die sie durchzuführen sucht.

Wuppertal, Juni 2012

I

DAS PROBLEM DES IDEALISMUS

*Das Wesen ist mir recht zur Qual
Und muß mich baß verdrießen;
Ich stehe hier zum erstenmal
Nicht fest auf meinen Füßen.
Goethe, Walpurgisnachtstraum*

Es dürfte als eine Selbstverständlichkeit gelten, dass das Denken Theodor W. Adornos sich stets gegen den Idealismus gerichtet und den Versuch unternommen hat, ihn konsequent zu überwinden. Somit gehört er zu jenen Philosophen des XX. Jahrhunderts, die das Husserlsche Motiv „zu den Sachen selbst“ als eine unhintergehbare Forderung modernen Denkens überhaupt anerkannten, von der sogar die Möglichkeit authentischen Philosophierens im XX. Jahrhundert abhängen dürfte. Was aber „Idealismus“ bedeuten mag, haben die Philosophen verschiedenartig gedeutet, sodass der Begriff alles anderes als ein philosophisch selbstverständlicher Terminus ist. Dass diese naturalisierten und gar verdinglichten Begriffe zugleich auf philosophische „Problemtitle“ hinweisen, die erst nach der philosophischen Auseinandersetzung sinnvoll zu konzipieren seien, war ja eine methodologische Überzeugung Husserls, die Adorno teilte¹. Auch ihm dürfte das Wort „Idealismus“ eher ein philosophisches Problem als einen selbstverständlichen Begriff darstellen; der Versuch, den Idealismus zu „überwinden“ und folglich zum konkreten, materiellen Philosophieren zu gelangen, nach dem die europäische Kontinentalphilosophie des XX. Jahrhunderts so intensiv fahndete, hängt zutiefst mit dessen stringenter Formulierung zusammen.

In diesem Kapitel möchte ich dann den Versuch unternehmen, „das Problem des Idealismus“ bei Adorno auszuarbeiten und zu problematisieren. Zunächst gilt es die außerordentlich wichtige, von Adorno 1931 gehaltene Inauguralvorlesung *Die Aktualität der Philosophie* zu behandeln (I. 1). In diesem Vortrag ist es ersichtlich, dass die

¹ Vgl. beispielsweise PT, S. 11: „Ein modernerer Philosoph, nämlich Edmund Husserl, hat (...) den Ausdruck geprägt, daß die philosophischen Termini eigentlich allesamt Problemtitle sind. Titel für Probleme und nicht etwa eindeutige und unverrückbare Bezeichnungen für eindeutige und unverrückbare Sachen“.

Philosophie Adornos auf die „nachidealistische Identitätskrise“ reagierte, die die deutsche Philosophie seit dem Tod Hegels prägt². Dieser Text wird zugleich als den Ersten betrachtet³, in dem die Denkweise Adornos und deren Hauptmotive transparent ans Licht gebracht werden. Danach möchte ich das Problem des Idealismus behandeln, wie es im 1956 veröffentlichten Werk *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* und benachbarten Texten thematisiert wird (I. 2). Da werden die Konturen des nicht unzweideutigen Problems nachgezeichnet, mit dem Adornos Spätwerk, vor allem die *Negative Dialektik*, konfrontiert wird (I. 3). In diesen zu analysierenden Texten tritt das philosophische Programm Adornos in den unterschiedlichen Momente seiner intellektuellen Entwicklung zutage und sind somit zur Thematisierung seines Denkansatzes nuklear⁴.

I. 1. Die Aktualität der Philosophie

Nicht nur aus dem eher historiographisch angelegten Standpunkt bezüglich der Kontinuität des Denkens Adornos dürfte der Vortrag *Die Aktualität der Philosophie* höchst interessant sein; zugleich registriert er bündig den philosophischen Zeitgeist der ersten Hälfte des XX. Jahrhunderts in Deutschland und ist somit ein reiches philosophiehistorisches Dokument. Von einer historisch bestimmten Tatsache ausgehend, die den eigenen Begriff der Philosophie zutiefst prägen sollte, examiniert Adorno die philosophischen Denkansätze, die auf diese Tatsache reagierten und skizziert zugleich sein

² Dass die deutsche Philosophie seit dem Tod Hegels von einer „nachidealistischen Identitätskrise“ geprägt wird, ist die These z. B. von Herbert Schnädelbach in seiner vorzüglichen Studie über *Philosophie in Deutschland: 1831-1933*. Vgl. Schnädelbach, 1983, S. 17: „Daß der 'Zusammenbruch des Idealismus' die Philosophie in eine tiefe *Identitätskrise* gestürzt hat, die bis heute andauert, mag man daran erkennen, daß 'Wozu noch Philosophie?' seitdem zum Dauerthema philosophischer Antrittsvorlesungen wurde“.

³ Obwohl die Frage nach der *Kontinuität* des Denkens Adornos immer noch in der Sekundärliteratur diskutiert wird, ist vielleicht die herrschende Auffassung diejenige, derzufolge es keinen bedeutenden Bruch in seiner philosophischen Entwicklung mindestens seit dieser Inauguralvorlesung gibt. Der Herausgeber seiner *Philosophischen Frühschriften* schreibt beispielsweise diesbezüglich: „Die im zweiten Teil des Bandes abgedruckten Vorträge und Thesen [unter denen sich *Die Aktualität der Philosophie* befindet – D. P.] belegen den vollzogenen Übergang der Adornoschen Philosophie vom transzendentalen Idealismus zum Materialismus; in Wahrheit den Beginn der Adornoschen Philosophie. Er hängt, wenn man denn Namen nennen will, mit der Ablösung von Cornelius und dem Anschluß an Walter Benjamin auf das engste zusammen“. GS1, S. 383. Die bis jetzt beste Studie zu diesem Übergang und zur Entwicklung des Denkens des jungen Adornos ist zweifelsohne diejenige von Petazzi, 1979.

⁴ Vgl. nochmals die Anmerkung des Herausgebers der *Gesammelten Schriften* Adornos bezüglich der Wichtigkeit der *Metakritik der Erkenntnistheorie* und der *Negativen Dialektik* für Adorno selbst, GS5, S. 386: „Er [Adorno – D. P.] bezeichnete es [das Buch 'Zur Metakritik der Erkenntnistheorie' – D. P.] noch 1968 als das ihm selbst nächst der 'Negativen Dialektik' wichtigste seiner Bücher“.

eigenes Programm ihnen gegenüber. Es handelt sich um die Krise des Idealismus. Traditionsgemäß wird diese Krise als den Selbstverständlichkeitsverlust und das radikale Infragestellen der idealistischen Hauptthesen interpretiert, die man mit Herbert Schnädelbach schematisch so darstellen könnte: „(1) die Einheit von *Sein und Denken* im Absoluten, (2) die Einheit des *Wahren, Guten und Schönen* im Absoluten und (3) die Wissenschaft vom Absoluten als das philosophische *System*“⁵. Diesen Begriff des Idealismus möchte ich als den „traditionellen“ kennzeichnen. Adorno deutet dessen Krise zunächst als die des philosophischen Totalitätsanspruches: „Die Krise des Idealismus kommt einer Krise des philosophischen Totalitätsanspruches gleich. Die autonome ratio – das war die These aller idealistischen Systeme – sollte fähig sein, den Begriff der Wirklichkeit und alle Wirklichkeit selber aus sich heraus zu entwickeln. Diese These hat sich aufgelöst“⁶.

Dass sich diese These definitiv aufgelöst habe, sei laut Adorno dem Verfall des deutschen Idealismus philosophiegeschichtlich zu entnehmen; was aber Erstaunen erwecken dürfte, ist die Tatsache, dass dieses Ereignis für Adorno Zeugnis von der *prinzipiellen und unhintergehbaren Endlichkeit der Philosophie überhaupt* ablegen soll, denn die Systeme des deutschen Idealismus seien die letzten gewesen, die die oben erwähnten Thesen stringent zu verteidigen suchten. So lautet der „realistische“ Anfangssatz des hier zu analysierenden Vortrags: „Wer heute philosophische Arbeit als Beruf wählt, muß von Anbeginn auf die Illusion verzichten, mit der früher die philosophischen Entwürfe einsetzten: daß es möglich sei, in Kraft des Denkens die Totalität des Wirklichen zu ergreifen“⁷.

Ob die Diagnose Adornos noch heute verbindlich sei, möchte ich momentan offenlassen; wichtig ist nun lediglich, das wesentliche, nicht zu umgehende Problem auszuarbeiten, vor das Adorno die Philosophie unter nachidealistischen Bedingungen gestellt zu sehen meint. Denn sofern der philosophische Totalitätsanspruch letztendlich nicht mehr zu retten ist, soll mit ihm notwendigerweise die Selbstverständlichkeit des überlieferten Begriffs der Philosophie als begrifflicher Durchdringung des Wirklichen verfallen, den das Denken Hegels vielleicht am konsequentesten zu entfalten suchte; so muss das Problem der Aktualität der Philosophie entstehen, das nämlich in Zweifel zieht,

⁵ Schnädelbach, 1983a, S. 18ff

⁶ AP, S. 326

⁷ AP, S. 325

„ob nach dem Scheitern der letzten großen Anstrengungen überhaupt noch eine Angemessenheit zwischen den philosophischen Fragen und der Möglichkeit ihrer Beantwortung besteht: ob nicht vielmehr das eigentliche Ergebnis der jüngsten Problemgeschichte die prinzipielle Unbeantwortbarkeit der philosophischen Kardinalfragen sei“⁸.

So eine drastische Konsequenz sieht sich Adorno in der Tat aufgrund seiner Interpretation des „Ergebnisses“ der philosophischen Hauptströmungen seiner Zeit zu ziehen gezwungen. Nach dem philosophiehistorischen Bild, das *Die Aktualität der Philosophie* skizziert, sei der Versuch, die philosophischen Kardinalfragen unter nachidealistischen Bedingungen zu beantworten, zunächst von jenen Schulen unternommen worden, die an der idealistischen Grundfrage nach der Konstitution des Wirklichen festgehalten haben. Es handelt sich erstens um die Marburger Schule, die laut Adorno „am strengsten trachtete, aus logischen Kategorien den Gehalt der Wirklichkeit zu gewinnen, hat zwar seine systematische Geschlossenheit gewahrt, dafür aber jeden Rechtes über die Wirklichkeit sich begeben und sieht sich in eine formale Region verwiesen, in der jede inhaltliche Bestimmung zum virtuellen Endpunkt eines unendlichen Prozesses sich verflüchtigt“⁹; zweitens handelt es sich um die Lebensphilosophie Simmels, die „zwar den Kontakt mit der Wirklichkeit behalten [hat], die sie behandelt, aber dafür jedes sinngebende Recht über die andrängende Empirie verloren und im blinden und unerhellten Naturbegriff des Lebendigen resigniert, den sie vergebens zur unklaren, scheinhaften Transzendenz des Mehr-als-Lebens zu steigern suchte“¹⁰; und drittens handelt es sich um die Schule Rickerts, die „in den Werten über konkretere und handlichere philosophische Maßstäbe zu verfügen [meint], als die Marburger in ihren Ideen sie besitzen, und hat eine Methode ausgebildet, die zu jenen Werten die Empirie in eine wie immer auch fragliche Beziehung setzt“, wobei aber „Ort und Ursprung der Werte unbestimmt [bleiben]; zwischen logischer Notwendigkeit und psychologischer Mannigfaltigkeit liegen sie irgendwo; unverbindlich im Wirklichen, undurchsichtig im Geistigen; eine Scheinontologie, die die Frage des Woher-Geltens so wenig zu tragen vermag wie die des Wofür-Geltens“¹¹.

Die verhängnisvolle Alternative zwischen der Skylla des Formalismus und der

⁸ AP, S. 331

⁹ AP, S. 326

¹⁰ AP, S. 326

¹¹ AP, S. 327

Charybdis des vitalistisch orientierten Irrationalismus erblickt Adorno ebenso in der Entwicklung der Phänomenologie seiner Zeit, die aber, den oben erwähnten Schulen entgegengesetzt, auf den Zerfall der idealistischen Systeme derart reagierte, dass sie versucht habe, „mit dem Instrument des Idealismus, der autonomen ratio, eine übersubjektiv verbindliche Seinsordnung zu gewinnen“¹²; dies hat für Adorno stets die tiefste Paradoxie der Phänomenologie ausgemacht, dass sie nämlich, „vermittels der gleichen Kategorien, die das subjektive, nachcartesianische Denken hervorgebracht hat, eben jene Objektivität zu gewinnen trachteten, der diese Intentionen im Ursprung widersprechen“¹³. So blieben Husserls Gegebenheitsanalysen für Adorno „allesamt auf ein unausdrückliches System des transzendentalen Idealismus bezogen, dessen Idee bei Husserl schließlich auch formuliert ist; daß die 'Rechtsprechung der Vernunft' die letzte Instanz für das Verhältnis von Vernunft und Wirklichkeit bleibt; daß darum alle Husserlschen Deskriptionen dem Umkreis dieser Vernunft angehören“¹⁴. Somit habe er den Idealismus zwar „von seinem spekulativen Zuviel“ gereinigt, aber ihn doch nicht gesprengt, denn „in seinem Bereich herrscht wie bei Cohen und Natorp der autonome Geist; nur hat er dem Anspruch der produktiven Kraft des Geistes, der Kantischen und Fichteschen Spontaneität entsagt und bescheidet sich, wie nur Kant selber noch sich beschied, die Sphäre dessen in Besitz zu nehmen, was ihm adäquat erreichbar ist“¹⁵. Dass sich eine „materiale Phänomenologie“ aus Husserls formal-transzendentalen Ansatz nur bedingt ausarbeiten lässt, bezeugt für Adorno die Entwicklung der Philosophie Max Schelers, deren damalige letzte Wendung „ihr eigentliches exemplarisches Recht daher zu besitzen [scheint], daß er den Sprung zwischen den ewigen Ideen und der Wirklichkeit, den zu überwinden die Phänomenologie sich in die materiale Sphäre hineinbegab, nun selber material-metaphysisch anerkannte und die Wirklichkeit einem blinden 'Drang' überließ, dessen Beziehung zum Ideenhimmel dunkel und problematisch ist und nur gerade der schwächsten Spur von Hoffnung noch Raum läßt“¹⁶. Mit der Metaphysik des Todes Martin Heideggers besiegele schließlich „die Phänomenologie eine Entwicklung, die Scheler

¹² AP, S. 327

¹³ So hat Adorno die Phänomenologie wohl bis zum Ende seines Lebens gedeutet. In der *Metakritik der Erkenntnistheorie* hat er sinngemäß dasselbe geschrieben: „In Phänomenologie trachtet der bürgerliche Geist mit hartnäckiger Anstrengung, aus der Gefangenschaft der Bewußtseinsimmanenz, der Sphäre der konstitutiven Subjektivität, auszubrechen mit Hilfe der gleichen Kategorien, die die idealistische Analyse der Bewußtseinsimmanenz beistellt“, ME, S. 193.

¹⁴ AP, S. 328

¹⁵ AP, S. 328

¹⁶ AP, S. 328

bereits mit der Lehre vom Drang inaugurierte“, nämlich derart, dass „damit die Phänomenologie im Begriff [sei], bei eben jenem Vitalismus zu enden, dem sie im Ursprung den Kampf ansagte: die Transzendenz des Todes bei Simmel unterscheidet von der Heideggerschen sich allein dadurch, daß sie in psychologischen Kategorien verbleibt, wo Heidegger in ontologischen redet“¹⁷.

Dass diese zu jener Zeit neuesten Versuche gescheitert hätten, zwischen inhaltslosem Formalismus und vitalistisch geprägtem Irrationalismus oszillierend, unter nachidealistischen Bedingungen den philosophischen Kardinalfragen eine konsequente Antwort zu erteilen, sei für Adorno einem „Zwang in der Sache“ zuzurechnen, der die Frage nach der Aktualität der Philosophie notwendigerweise stellt; sollte es sich nämlich ergeben, dass ihre Kardinalfragen, soweit sie mit der idealistischen Idee von Philosophie untrennbar verbunden sind, nicht mehr produktiv zu beantworten seien, dann gälte es nun zu fragen, ob damit die Philosophie selbst nicht liquidiert wird; ob damit der emphatische, der Idee der Philosophie zugrunde liegende Wahrheitsbegriff nicht zugrunde gehen soll. Denn sofern der emphatische Wahrheitsbegriff notwendig auf die begriffliche Durchdringbarkeit des Wirklichen hinweist, bleibt in ihm für Adorno einen wenn nicht idealistischen, doch zumindest metaphysischen oder theologischen Kern erhalten¹⁸; wie könnte es denn der Philosophie noch möglich sein, dem emphatischen Wahrheitsbegriff unter nachidealistischen Bedingungen treu zu bleiben? Soll man eher nicht anhand des Verfalls des Idealismus auch mit dem Untergang des Wahrheitsbegriffs und somit mit einer radikalen Liquidation der Philosophie rechnen?

Gegenüber den für Adorno gescheiterten Versuchen, die Philosophie als solche trotz des Verfalls des Idealismus weiterzubetreiben und deren Kardinalfragen noch im Ernst zu nehmen, scheint dem Frankfurter Philosoph die Liquidation der Philosophie vor allem in den sogenannten „wissenschaftlichen Philosophien“ signalisiert zu sein, die die These der prinzipiellen Auflösbarkeit der philosophischen Fragestellungen in einzelwissenschaftliche vertreten. Ihnen zufolge handelte es sich für Adorno lieber darum, „die Philosophie bündig [zu] liquidieren und in Einzelwissenschaften [aufzulösen], als mit einem Dichtungsideal

¹⁷ AP, S. 330

¹⁸ Adorno hat ja explizit in einem *Gespräch mit Max Horkheimer vom 5. 4. 1939* zugegeben, „dass eine Formulierung des Begriffs der Wahrheit ohne einen bestimmten Begriff von negativer Theologie unmöglich ist“. Horkheimer 1985, S. 492. Vgl. dazu die schöne Studie von Liedke, 2002, S. 115ff. Da ist aber korrigierend einzuwenden, dass die Formulierung eines *emphatischen* bzw. *absolutistisch* angelegten Wahrheitsbegriffs zwar ohne einen bestimmten Begriff von negativer Theologie unmöglich sein möge, aber schwächere, detranszendentalisierte Wahrheitsbegriffe *ohne* negative Theologie durchaus formulierbar sind. Vgl. dazu beispielsweise Habermas, 1984, „Wahrheitstheorien“, S. 127ff.

ihr zu Hilfe [zu] kommen, das nichts anderes als eine schlechte ornamentale Verkleidung falscher Gedanken bedeutet“¹⁹. Die These der prinzipiellen Auflösbarkeit der philosophischen Fragen in einzelwissenschaftliche lässt sich aber für Adorno anhand zweier Hauptprobleme bestreiten, die zur traditionellen Fragestellung der Philosophie gehören und die „wissenschaftliche Philosophie“ – Adorno hat hier den Wiener Kreis im Sinne – notwendigerweise mit einbeziehen, nämlich das Problem des Sinnes von „Gegebenheit“ selbst und das Problem des fremden Bewusstseins. Das erste impliziert nämlich die Frage nach dem zugehörigen Subjekt der Gegebenheit – das „kein geschichtslos identisches, transzendentes [ist], sondern nimmt mit Geschichte wechselnde und geschichtlich einsichtige Gestalt an“²⁰ –, was den Anspruch auf „Reinheit“ des Gegebenen als trügerisch erklärt; und das fremde Bewusstsein werde bereits „in der Sprache, über die sie [die wissenschaftliche Philosophie – D. P.] verfügt, und im Postulat der Verifizierbarkeit“²¹ unreflektiert vorausgesetzt. Beide Probleme legen für Adorno Zeugnis davon ab, dass „die Lehre der Wiener Schule in eben jene philosophische Kontinuität hereingezogen [wird], die sie von sich fernhalten möchte“²².

Die Konsequenz, die aus dem oben skizzierten philosophischen Panorama zu ziehen ist, bildet zugleich die Grundlage des philosophischen Programms, das Adorno hier zu entwickeln sucht: weder sind die philosophischen Kardinalfragen unter nachidealistischen Bedingungen konsequent zu beantworten, noch vermag sich die Philosophie ihnen abstrakt zu entledigen. Versucht man sie rational zu ergreifen, so lassen sie sich nicht beantworten; will die Philosophie sie absichtlich beiseite lassen, so tauchen sie in ihren eigenen Voraussetzungen wieder auf: Ick bün al dor. So muss Adorno die Aktualität der Philosophie einzig als eine Spielart zersetzender Hermeneutik²³ konzipieren, deren Grundkategorie die der interdisziplinären Deutung ist: der Philosophie kann es unter nachidealistischen Bedingungen einzig darauf ankommen, aus mikrologischen, aus den Einzelwissenschaften – vor allem der Soziologie – entlehnten Elemente die philosophischen Fragen deutend so zu komponieren, dass eine geschichtliche Figur entsteht, die es erlaubt, die Fragen zugleich verschwinden zu lassen. Die Fragen werden als Rätsel angenommen, die von der Deutung so erhellt, dass sie von ihr zugleich verzehrt

¹⁹ AP, S. 332

²⁰ AP, S. 333

²¹ AP, S. 333

²² AP, S. 333

²³ Als „zersetzend“ hat Adorno sein eigenes Denken in der *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie* charakterisiert. Vgl. Adorno 1975, S. 281.

werden. Die totalisierende, „symbolische“²⁴ Dimension der Fragestellung wird in dem Maße deutend zersetzt, dass ihre innergeschichtliche und unsymbolische Konstitution erörtert wird. Das tastende Beispiel Adornos ist diesbezüglich sehr instruktiv:

Würde Philosophie heute nach dem absoluten Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung fragen oder, um eine aktuellere Formulierung aufzugreifen, nach dem Sinn von Sein schlechtweg – sie bliebe entweder in formaler Unverbindlichkeit stehen [die Alternative zwischen Formalismus... – D. P.] oder spaltete sich in eine Vielheit möglicher und beliebiger weltanschaulicher Standpunkte [...und Irrationalismus – D. P.] Gesetzt jedoch (...), es sei möglich, die Elemente einer gesellschaftlichen Analyse derart zu gruppieren, daß ihr Zusammenhang eine Figur ausmacht, in der jedes einzelne Moment aufgehoben ist; eine Figur, die freilich nicht organisch vorliegt, sondern die erst hergestellt werden muß: die Warenform. Dann wäre damit zwar keineswegs das Ding an sich-Problem gelöst [denn solche Probleme sind nicht lösbar – D. P.]; auch nicht in der Weise, daß etwa die gesellschaftlichen Bedingungen aufgewiesen wären, unter denen das Ding an sich-Problem zustande kommt, wie noch Lukács die Lösung dachte (...) Aber es wäre möglich, daß vor einer zureichenden Konstruktion der Warenform das Ding an sich-Problem schlechterdings verschwände: daß die geschichtliche Figur der Ware und des Tauschwertes gleich einer Lichtquelle die Gestalt einer Wirklichkeit freilegte, um deren Hintersinn die Erforschung des Ding an sich-Problems vergebens sich mühte, weil sie keinen Hintersinn hat, der von ihrem einmaligen und erstmaligen geschichtlichen Erscheinen ablösbar wäre.²⁵

Nun lässt es sich deutlicher erkennen, wie das Problem des Idealismus im hier analysierten Vortrag zur Sprache kommt. Der Verfall der idealistischen Hauptthesen und des mit ihnen zusammenhängenden philosophischen Totalitätsanspruches legt Zeugnis von der prinzipiellen Endlichkeit der Philosophie ab, die mit der Unbeantwortbarkeit der philosophischen Kardinalfragen zur Sprache gebracht wird; damit wird die Philosophie mit dem Problem ihrer Liquidation konfrontiert, die sich paradigmatisch in der Auflösung ihrer Fragestellungen in einzelwissenschaftliche manifestiert. *Das Problem des Idealismus erweist sich also als das Problem der eigenen Möglichkeit der Philosophie unter nachidealistischen Bedingungen.* Der Philosophie bleibt für Adorno hauptsächlich eine

²⁴ Der Begriff des Symbolischen – und des damit zusammenhängenden Allegorischen – hat Adorno erkenntnistheoretisch wohl der Abhandlung von Walter Benjamin über den *Ursprung des deutschen Trauerspiels* entnommen. Das Symbolische betrifft die (für Adorno eigentlich idealistische) Frage nach dem „Sinn des Seins“ oder der Identität vom Allgemeinen und Besonderen, während das Allegorische eher materialistisch gerichtet ist und die Differenz vom Allgemeinen und Besonderen markiert. Vgl. dazu GS1, S. 336: „Denn längst hat Deutung von aller Frage nach dem Sinn sich geschieden oder, was das gleiche besagt: die Symbole der Philosophie sind verfallen. Wenn Philosophie lernen muß, auf die Totalitätsfrage zu verzichten, dann heißt das vorab, daß sie lernen muß, ohne die symbolische Funktion auszukommen, in welcher bislang, wenigstens im Idealismus, das Besondere das Allgemeine zu repräsentieren schien“. Zum Verhältnis des jungen Adornos mit dem Denken Walter Benjamins, vgl. die bis heute unentbehrliche Studie von Buck-Morss über *The Origins of Negative Dialectics*, Buck-Morss 1977.

²⁵ AP, S. 336f

kritische Funktion übrig, die mithilfe eines interdisziplinären Deutungsmodells operiert und das im tradierten Sinne eigentlich Philosophische der jeweiligen Fragestellungen zerlegt; dies Philosophische wird anhand innergeschichtlichen und innergesellschaftlichen Elemente gedeutet, wobei der zersetzenden Hermeneutik auch eine gewisse positive Funktion zukommt²⁶. So bestimmt das Denken Adornos bereits in seinem Ursprung ein gewisser „antiphilosophischer“ Impuls²⁷, der der Philosophie des XX. Jahrhunderts – wie etwa der Wittgensteins²⁸ –, gar nicht fremd ist; gegenüber dem Verfall des Idealismus und dessen totalisierenden Ansprüchen komme es der Philosophie vor allem darauf an, ihre eigentlichen Fragestellungen derart zu zergliedern bzw. zu dekonstruieren, dass sie als solche zugleich verschwinden.

Die Frage endlich, ob die philosophiehistorische Diagnose Adornos und die radikale Konsequenz, die er sich daraus zu ziehen gezwungen sieht, noch heute verbindlich seien; ob das heutige Philosophieren von diesem „antiphilosophischen“ Pathos noch bestimmt werden soll, sofern wir den Verfall des Idealismus als unhintergebar anerkennen; – diese Frage darf naturgemäß keine bloße Weltanschauung beantworten. Bereits die Tatsache, dass das Denken Adornos einem Impuls folgt, der die Philosophie des XX. Jahrhunderts weitgehend mitgeprägt hat, legt Zeugnis von einem „Zwang in der Sache“ ab, den man nicht einfach beiseite lassen darf. Man entkräftet ein Denken nicht, indem man ihm subjektiv nicht zustimmen will, etwa nach einem positiveren,

²⁶ Diese positive Funktion der zersetzenden Hermeneutik Adornos besteht eben in der „durch Phantasie“ zu leistende Umgruppierung der Elemente der behandelten Frage, die es erlaubt, neue innergeschichtliche und innergesellschaftliche Konstellationen zu erschließen: „Wenn die Idee philosophischer Deutung zu Recht besteht, die ich Ihnen zu entwickeln unternahm, dann läßt sie sich aussprechen als Forderung, je und je den Fragen einer vorgefundenen Wirklichkeit Bescheid zu tun durch eine Phantasie, die die Elemente der Frage umgruppiert, ohne über den Umfang der Elemente hinauszugehen, und deren Exaktheit kontrollierbar wird am Verschwinden der Frage.“ AP, S. 342. Dabei ist die zersetzende Hermeneutik von einer bloßen philosophischen „Dekonstruktion“ (wie beispielsweise derjenigen J. Derridas) zu unterscheiden, wenn auch diese einen ihrer wesentlichen Bestandteile bildet. Zur Frage der Dekonstruktion in der kritischen Theorie Adornos, vgl. Müller, 1998, S. 11-39.

²⁷ Adorno ist der Erste, der dies zugibt: „Denn der strenge Ausschluß aller im herkömmlichen Sinne ontologischen Fragen, die Vermeidung invarianter Allgemeinbegriffe – auch etwa des des Menschen –, die Ausschaltung jeder Vorstellung einer selbstgenügsamen Totalität des Geistes, auch einer in sich geschlossenen 'Geistesgeschichte'; die Konzentration der philosophischen Fragen auf konkrete innerhistorische Komplexe, von denen sie nicht abgelöst werden sollen: diese Postulate werden einer Auflösung dessen, was man bislang Philosophie nannte, überaus ähnlich“. AP, S. 339

²⁸ So hat Wittgenstein beispielsweise in den *Philosophischen Untersuchungen* beschrieben, wie philosophische Probleme aufgelöst werden: „nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekanntesten“. Wittgenstein 1980, § 109. Die Anzahl von Studien über die philosophischen Parallele von Adorno und Wittgenstein mag ein Zeichen davon sein, dass Adorno Wittgenstein viel näher stand, als er zuzugeben bereit war. Vgl. dazu beispielsweise Demmerling 1994; Wiggershaus 2012; Müller 1989.

„konstruktiveren“ Begriff von Philosophie sehnd. Es handelt sich eher darum, dieses Denken bis zu seinen letzten Konsequenzen anzutreiben und dann letztendlich zu prüfen, ob es seinen eigenen Voraussetzungen gegenüber konsequent zu bleiben vermag. Die Art und Weise, wie das Werk *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* das Problem des Idealismus zur Sprache bringt, soll dazu beitragen, diese Voraussetzungen zu verdeutlichen.

I. 2. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie

Das Werk *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, obwohl erst 1956 als Buch veröffentlicht, ist aus einer Reihe von vier zusammenhängenden Einzelstudien zusammengesetzt, mit denen sich Adorno intensiv seit 1934 beschäftigte und die teilweise bereits davor erschienen waren²⁹. Das Werk besitzt folglich den ausgezeichneten Vorzug, dass es die Entwicklung des Denkens Adornos durch mehr als zwei Jahrzehnten hindurch begleitet, sodass die Fragen, die dort zur Sprache kommen, zugleich die beharrlichen philosophischen Anliegen des Autors – von den ästhetischen abgesehen – in weitem Maße umgrenzen. Nicht umsonst hat Adorno dieses Werk als eines seiner wichtigsten neben der *Negativen Dialektik* betrachtet.

Obwohl die Einzelstudien jeweils von der Philosophie Edmund Husserls ausgehen, beabsichtigt das Werk als ganzes „die Frage nach Möglichkeit und Wahrheit von Erkenntnistheorie prinzipiell [aufzurollen]“; Husserls Philosophie ist somit „Anlass, nicht Ziel“³⁰. Aus diesem Grund ist es analytisch möglich, das „Ziel“ vom „Anlass“, also das philosophische Ergebnis von der spezifischen Kritik an Husserl abzukoppeln und jenes so herauszudestillieren, dass die eigentliche Position Adornos zutage tritt. Ich werde im Folgenden einen derartigen Versuch bezüglich des Problems des Idealismus unternehmen.

Den philosophischen Anspruch auf Totalität, den *Die Aktualität der Philosophie* als unhintergebar zerfallen deutete, examiniert Adorno nun kritisch anhand der Erkenntnistheorie als solchen. Soweit sie, der herrschenden Tendenz zufolge, die

²⁹ ME, S. 10-11: „Drei der Kapitel wurden im 'Archiv für Philosophie' veröffentlicht, zuerst das letzte, schon 1938 abgeschlossene, unter dem Titel 'Zur Philosophie Husserls', Band 3, Heft 4, dann das erste und zweite, beide 1953 redigiert, Band 5, Heft 2 und Band 6, Heft 1/2. Zumal das Schlußkapitel ist gegenüber dem Vorabdruck wesentlich verändert“.

³⁰ ME, S. 9

Objektivität auf das Subjekt zurückzuführen versucht, um dieses wenn nicht als Instanz der Hervorbringung der Objektivität überhaupt, dann zumindest als Bedingung der Möglichkeit der Objektivität zu proklamieren, ist dann Erkenntnistheorie überhaupt für Adorno als eine Figur von *prima philosophia* zu kennzeichnen. Nach dem Verfall der kosmologischen und dann der metaphysischen Weltbilder gewinnt Erkenntnistheorie den Vorzug der philosophischen Reflexion; dabei scheint sie zwar von ihren mythologischen Zügen befreit zu sein, konserviert aber zugleich die entscheidende Grundstruktur: die Setzung eines Ersten als vorgeordneten Prinzips wenn nicht zur Ableitung, dann doch zur Erläuterung des Wirklichen – in ihrem Fall das Subjekt. Da vollzieht sich der Übergang von einer objektiven Vernunft, die dieses Prinzip kosmologisch oder metaphysisch außerhalb des Subjekts setzte, zu einer subjektiven Vernunft, die es in die Subjektivität selbst hinein verlegt³¹; Erkenntnistheorie nimmt allmählich, so Adorno, die nun „vakante“ Stellung der im Laufe der Moderne stets diffamierten Metaphysik ein – die metaphysische Frage nach der Beschaffenheit des Wirklichen als solchen wird tendenziell durch die Frage nach der Erkennbarkeit dessen, was ist, ersetzt³².

Die Einzigartigkeit der Metakritik der Erkenntnistheorie besteht aber vorwiegend darin, eine jegliche *prima philosophia* als systematisch und identitätsstiftend, und somit letztendlich als idealistisch zu kennzeichnen. Die nicht unzweideutige Formel, zu der Adorno in diesem Werk gelangt, lautet nämlich: *prima philosophia* = Identitätsdenken = Idealismus³³. Im Unterschied zum oben analysierten Begriff des Idealismus, den ich als den

³¹ Die Begriffe der subjektiven und der objektiven Vernunft hat vor allem Max Horkheimer entwickelt, paradigmatisch in seinem in den Vereinigten Staaten publizierten Werk *Eclipse of Reason*. Vgl. Horkheimer, M. *Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press, 1974, vor allem S. 3-39. So referiert Adorno diese Begriffe in seiner Vorlesung *Kants Kritik der reinen Vernunft*: „Dieser Allgemeinheitscharakter [des Erkenntnisbegriffs Kants – D. P.], von dem ich Ihnen gesprochen habe, läßt sich charakterisieren als ein Allgemeinheitsbegriff der *subjektiven* Vernunft: also es ist eine Allgemeinheit, die hervorgebracht wird lediglich durch die Verfassung, durch die Konstitution des nun einmal die Dinge so und nicht anders begreifenden Subjekts; und sie steht in äußerstem Gegensatz zu dem objektiven Vernunftbegriff, wie er in der Tradition der Philosophie exemplarisch von Platon vertreten wird, der also eine Vernunft den Sachen selbst zuschreibt, einen λόγος den Sachen selber, den zu erkennenden Gegenständen zuschreibt und der demgemäß es dann als die Aufgabe der Erkenntnis faßt, diesen in den Sachen selber liegenden λόγος zu begreifen“, KK. S. 216.

³² Vgl. dazu die Formulierung von Ray Brassier über diesen (eher trivialen) Sachverhalt nach vor allem der Kritischen Philosophie: „Thus the metaphysical exploration of the structure of being can only be carried out in tandem with an epistemological investigation into the the nature of conception. For we cannot understand *what* is real unless we understand what 'what' *means*, and we cannot understand what 'what' means without understanding what 'means' *is*, but we cannot hope to understand what 'means' is without understanding what 'is' *means*“. Brassier, 2011, S. 47. Vgl. dazu auch Gabriel, 2011, S. vi: „While ancient metaphysics set out to grasp being as such, modern philosophy instead humbly inverstigates our access to being“.

³³ Die These Adornos lautet tatsächlich: „Prima philosophia immer Idealismus“, KK, S. 242ff

„traditionellen“ gekennzeichnet habe, wird hier dieser Begriff derart konzipiert, dass es vielleicht nicht übertrieben zu behaupten wäre, dass er einen bedeutenden Teil der Philosophiegeschichte umfasst. Adorno formuliert diesen Begriff, den wir nun zu problematisieren haben, zu Ende der dritten Studie über die Dialektik der erkenntnistheoretischen Begriffe:

Wann immer solche Identität [von Sein und Denken – D. P.] behauptet wird, ein monistisches Prinzip von Welterklärung, das der bloßen Form nach den Primat des Geistes aufrichtet, der jenes Prinzip diktiert, ist Philosophie idealistisch. Selbst wo als solches Prinzip Sein gegen Bewußtsein ausgespielt wird, meldet sich im Anspruch der Totalität des Prinzips, das alles einschließt, der Vorrang des Geistes an; was in ihm nicht aufgeht, ist unabschließbar und entschlüpft noch dem Prinzip seiner selbst. Idealismus herrscht, auch wenn das ὑποκείμενον Sein oder Materie oder wie immer genannt wird, vermöge der Idee des ὑποκείμενον. Totales Begreifen aus einem Prinzip etabliert das totale Recht von Denken. Die theoretische Grenze gegen den Idealismus liegt nicht im Inhalt der Bestimmung ontologischer Substrate oder Urworte, sondern zunächst im Bewußtsein der Irreduktibilität dessen was ist auf einen wie immer auch gearteten Pol der unaufhebbaren Differenz.³⁴

Diese Textstelle ist äußerst lehrreich. Als „idealistisch“ sind für Adorno dann nicht nur jene Denkansätze zu kennzeichnen, die die oben referierten idealistischen Hauptthesen explizit vertreten, sondern auch ein jegliches Denken, das „ein monistisches Prinzip von Welterklärung“ postuliert, und zwar gleichgültig, ob es Sein, Materie, Faktizität oder das bloße Chaos ist. Denn somit etabliert sich, so Adorno, den Vorrang des Geistes, das totale Recht von Denken über das Seiende: „indem das Erste der Philosophie immer schon alles enthalten soll, beschlagnahmt der Geist, was ihm nicht gleicht, macht es gleich, zum Besitz“³⁵; „in dem als philosophisch Ersten behaupteten Prinzip soll schlechthin alles aufgehen, gleichgültig, ob dies Prinzip Sein heißt oder Denken, Subjekt oder Objekt, Wesen oder Faktizität“³⁶. So wäre ein streng naturalistischer Materialismus, der das Bewusstsein bzw. die geistigen Tätigkeiten mit physiologischen Gehirnvorgängen reibungslos zu identifizieren sucht, so idealistisch wie der radikalste subjektive Idealismus, wie etwa Berkeleys. Nicht idealistisch sei somit einzig jenes Denken, das die „Irreduktibilität dessen, was ist“ auf das Denken anerkennt und entfaltet, sodass letztendlich *kein erstes Prinzip* – und folglich keine Erste Philosophie – bestehen dürfte: „Nicht die Erste Philosophie ist an der Zeit sondern eine letzte“³⁷. Hier ist schon das

³⁴ ME, S. 186f

³⁵ ME, S. 17

³⁶ ME, S. 15

³⁷ ME, S. 47

Programm der Negativen Dialektik, das wir später zu analysieren haben, ausdrücklich enthalten.

Davor möchte ich noch auf diesen Sachverhalt tiefer eingehen. Obwohl diese Definition von Idealismus *prima facie* als konsequent erscheinen darf, ist auch nicht zu verschweigen, dass sie überhaupt nicht selbstverständlich ist. Denn in welchem präzisen Sinne könnte man ein Denken konsequent als idealistisch kennzeichnen, das beispielsweise spekulativ zu postulieren sucht, wie etwa Q. Meillassoux es neulich tat³⁸, dass das Sein aus dem absoluten Hyperchaos kontingent entstanden ist und noch, trotz des Anscheins von Permanenz der phänomenalen Welt, chaotisch fortbesteht, sodass die eigenen Naturgesetzen als kontingent zu deuten seien? Darauf würde Adorno bündig antworten: damit man ein erstes Prinzip zur Welterklärung erstellen kann, muss das Denken bereits über die Kraft verfügen, das schlechthin Erste zu erkennen; und sofern man das schlechthin Erste begrifflich erkennt, wird bereits Identität von Sein und Denken vorausgesetzt. So Adorno in einer damit zusammenhängenden Vorlesung: „Das Nicht-Ich, um einmal den Fichteschen Ausdruck zu gebrauchen [aber man könnte es auch durch das Hyperchaos oder Ähnliches ersetzen – D. P.], hat stets die Möglichkeit, in seinem Begriff nicht aufzugehen, und kann in seinem Begriff nur dann ganz aufgehen, *wenn es selbst ausdrücklich oder unausdrücklich auch als Ich bestimmt wird. Nur das, was ohne Überschuß gewissermaßen, ohne Rest im Subjekt sich löst, kann identisch sein*“³⁹. Adornos Argumentation ist klar: der Begriff ist das Medium von Identität, die das Subjekt – präziser: das Selbstbewusstsein – seinerseits *ist*⁴⁰. Sofern das Ich lediglich vermittels Begriffe denkt, dann ist Denken

³⁸ Vgl. Meillassoux, 2006, S. 89: „Il y a en effet quelque chose que notre savoir principiel nous garantit comme étant absolument impossible, *même* pour la toute-puissance du Chaos: ce quelque chose, que le Chaos jamais ne pourra produire, *c'est un étant nécessaire*. Tout peut se produire, tout peut avoir eu lieu – sauf quelque chose de nécessaire. Car c'est la contingence de l'étant qui est nécessaire, non l'étant“. Es ist ja müßig hervorzuheben, dass die im Folgenden durchzuführende Argumentation ohne die philosophischen Perspektiven nicht möglich gewesen wäre, die das Denken von Q. Meillassoux eröffnet.

³⁹ PM, S. 84, meine Hervorhebungen.

⁴⁰ Die bündige Formulierung der These Adornos lautet: „Subjekt [ist] gleich Identität“. PM, S. 83. Gewiss, Adorno folgt hier dem folgenden Gedankengang Hegels, mit dem er sich kritisch auseinanderzusetzen versucht: „Das *Begreifen* eines Gegenstandes besteht in der Tat in nichts anderem, als daß Ich denselben sich zu eigen macht, ihn durchdringt, und ihn in *seiner eigenen Form*, d. i. in die *Allgemeinheit*, welche unmittelbar *Bestimmtheit*, oder Bestimmtheit, welche unmittelbar Allgemeinheit ist, bringt. Der Gegenstand in der Anschauung oder auch in der Vorstellung ist noch ein *Äußerliches, Fremdes*. Durch das Begreifen wird das *Anundfürsichsein*, das er im Anschauen und Vorstellen hat, in ein *Gesetzsein* verwandelt; Ich durchdringt ihn *denkend*. Wie er aber im Denken ist, so ist er *an und für sich*; wie er in der Anschauung und Vorstellung ist, ist er *Erscheinung*; das Denken hebt seine *Unmittelbarkeit*, mit der er zunächst vor uns kommt, auf, und macht so ein *Gesetzsein* aus ihm; dieß sein *Gesetzsein* aber ist sein *Anundfürsichsein*, oder seine *Objektivität*. Diese Objektivität hat der Gegenstand somit im *Begriffe*, und dieser ist die *Einheit des Selbstbewußtseins*, in die er aufgenommen worden; seine Objektivität oder der Begriff ist daher selbst nichts Anderes, als die Natur des Selbstbewußtseins; hat keine andere Momente

zunächst nichts anderes als identifizieren⁴¹; und indem das Mannigfaltige unter ein erstes Prinzip bzw. unter den Begriff subsumiert wird, wird es mit dem Ich gleichgesetzt. Diesen wichtigen Gedankengang möchte ich sofort mit einem Zitat belegen:

Das Selbst als ein identisch sich Durchhaltendes ist das Urbild aller Identität, und irgendein damit vergleichbares Urbild findet in dem Seienden sich nicht. Vielmehr sind alle die vereinheitlichenden Momente, durch die wir Identität dem aufprägen, was wir nicht selbst sind, eben ausgeprägt von diesem Selbst, sie sind, wie wir das ganz schlicht sagen, Begriffe; denn der Begriff ist ja überhaupt das Organon der Identität dadurch, dass wir im Denken uns der Begriffe bedienen (...) Der Rekurs auf ein Erstes, und in dem Wort principium steckt dieses Stamm eines Ersten drin, die Reduktion auf eine alles einschließende Einheit ist immer der Rekurs oder die Reduktion auf das Denken⁴².

Trotz des Anscheins von äußerster Radikalität dieses Begriffs von Idealismus, wäre es zugleich zu fragen, ob er eigentlich noch der begrifflichen Differenzierung bedürfe. Wie es in den oben angeführten Zitate ersichtlich wird, identifiziert Adorno absolute *Erkennbarkeit des Wirklichen* mit *Reduzierbarkeit des Wirklichen auf das Denken*. Ist diese Gleichsetzung in der Tat berechtigt? Dass das Wirkliche nicht auf das Denken zu *reduzieren* sei, muss notwendig implizieren, dass das Wirkliche nicht positiv *erkennbar* sei? Könnte man das Objekt positiv *erkennen*, ohne dass dieses Objekt auf das Denken *reduziert* wird? Die Frage, die hier ums Ganze ist, lautet nämlich: was bedeutet denn „Irreduktibilität dessen, was ist“ auf das Denken, um den Ausdruck Adornos erneut zu verwenden? Adorno begreift die „Reduktion auf das Denken“ hauptsächlich als das Aufgehen des Mannigfaltigen unter den vom Subjekt gesetzten Begriff, sodass dies für ihn notwendig bedeuten muss, dass sich dabei das Mannigfaltige im Subjekt letztendlich *löst*. So sieht seine kritische Formel aus: *komplettes Aufgehen des Mannigfaltigen unter den Begriff = Sich-Lösen des Objekts im Subjekt = Idealismus*. Wie es zu demonstrieren wird, beruht das Programm der Philosophie Adornos zur „Überwindung des Idealismus“ weitestgehend auf dieser Formel.

Die Frage, die es nun zu stellen gilt, wäre nämlich danach, ob diese Gleichsetzung in der Tat stringent sei. Denn das komplette Aufgehen des Mannigfaltigen unter den Begriff scheint zunächst auf nichts anderes als die positive *Erkennbarkeit des Wirklichen* hinzuweisen, während das Sich-Lösen des Objekts im Subjekt auf die *Subjekt-Abhängigkeit des Objekts*. Dass das Wirkliche positiv *erkennbar* sei, müsste folglich nicht

oder Bestimmungen, als das Ich selbst“. Hegel 1986a, S. 255

⁴¹ „Denken heißt identifizieren“, ND, S. 17.

⁴² PM, S. 83

notwendigerweise implizieren, dass es sich im Subjekt *löst*, sofern das Denken konsequent zu entfalten vermag, dass das Wirkliche nicht subjekt-eigen ist⁴³. Hier stehen wir an der Crux der Philosophie Adornos überhaupt⁴⁴: auf der einen Seite besteht sie auf der Nichtreduzierbarkeit des Seienden auf das Denken, die aus der Metakritik der Erkenntnistheorie folgt; auf der anderen Seite kann sie den Zugang zum Seienden nur derart konzipieren, dass es vom Denken notwendigerweise vermittelt (und deformiert⁴⁵) wird. Mit anderen Worten: Adorno will die – Hegelisch gesprochen – Gleichsetzung von Logik und Metaphysik *innerhalb der Logik*⁴⁶ bestreiten, ohne also eine positive Metaphysik auferstehen zu lassen oder eine Art „Ding an sich“ explizit anerkennen zu müssen. Da spiegelt sich in knappster Form die gesamte Problematik des Übergangs „von Kant zu Hegel“ bezüglich der Metaphysik wider, wie sie Adorno interpretiert, was deshalb dieses langen aber hoch instruktiven Zitats wert ist:

Die Erkenntnistheorie soll die Theorie von jenem einheitlichen und setzenden Prinzip sein, in dem Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich sich voneinander trennen und sich wiederum vereinigen. Damit erhebt diese Erkenntnistheorie den Anspruch, nicht bloß etwa über die Gültigkeit einzelner wissenschaftlicher Urteile zu besagen, sondern sie beansprucht zugleich dadurch, daß sie alles in sich hineinnimmt, daß sie absolute Identität ist, daß außer ihr nichts sein soll, selber die Lehre vom Absoluten zu sein. Das ist tendenziell schon bei Kant so, wenigstens negativ, indem die Vernunft an sich selbst Kritik übt, also auf sich selbst reflektiert (...) Es wird also die Erkenntnistheorie zur Instanz für die Möglichkeit einer Metaphysik, wie ja auch die Grundfrage der 'Kritik der reinen Vernunft' lautet, ob Metaphysik als Wissenschaft möglich sei. Die Idealisten nach Kant sind über ihn hinausgegangen; sie haben gesagt, daß in dem Augenblick, in dem die Vernunft sich selber zum Richter darüber aufwirft, ob Metaphysik möglich sei, sie bereits sich selbst als die wahre Metaphysik bestimmt (...) *Hegel setzt die so verstandene Metaphysik mit Logik gleich; auch hierin finden Sie das Identitätsprinzip in seiner vollsten Reinheit. Logik ist der Inbegriff der Denkgesetze, also der Inbegriff von Subjektivität in ihrer von aller Sachhaltigkeit gereinigten Gestalt, und nun wird hier ganz konsequent der Anspruch erhoben: wenn ich die Gesetze, und zwar die*

⁴³ Bereits die in der Tradition der analytischen Philosophie durchaus gewöhnliche Unterscheidung, die Adorno vollends ignoriert, von *mind-dependent* und *mind-produced* könnte diesen Sachverhalt deutlicher machen.

⁴⁴ Wenn man etwas pauschalierten Aussagen Glauben schenken darf, könnte man vielleicht mit Ray Brassier behaupten, dass dies die Crux eines bedeutenden Teils der europäischen Kontinentalphilosophie des XX. Jahrhunderts ist. Vgl. dazu Brassier, 2007, S. 129: „Thus for much of twentieth-century continental philosophy, from Heidegger and Derrida to Levinas and Adorno, the only conceivable alternative to the Scylla of idealism on the one hand, whether transcendental or absolute, and the Charybdis of realism – which it seems is only ever 'naive' – on the other, lies in using the resources of conceptualization against themselves in the hope of glimpsing some transcendent, non-conceptual exteriority“.

⁴⁵ GS10.2, S. 752: „(...) was bei Kant Formung heißt, wesentlich Deformation“.

⁴⁶ Unter „Logik“ – im Hegelschen Sinne – versteht Adorno wohl „Erkenntnistheorie“ im Allgemeinen: „Die Erkenntnistheorie nämlich, oder wie es bei Hegel heißt, die Logik, wird im Idealismus insgesamt zur Metaphysik“, PT, S. 90. Adornos Programm einer *immanenten* (Meta-)Kritik der Erkenntnistheorie lautet in diesem Sinne: „Die Erkenntnistheorie kritisieren heißt auch: sie festhalten“ (ME, S. 34).

*Bewegungsgesetze des Denkens in sich, rein herausarbeite, wie sie in den Kategorien der Logik mir vorliegen, habe ich darin (...) in Gestalt der Logik zugleich auch die Regeln über das Absolute, weil das Absolute selber gar nichts anderes ist als eben jener Geist, dessen Gesetze die der Logik sein sollen.*⁴⁷

Hier ist noch nicht der Platz, diese Problematik zu diskutieren. Es ist aber schon ersichtlich, dass Adorno den Übergang von Kant zu Hegel, von der Kantischen Vernunftkritik zur Hegelschen Gleichsetzung von Logik und Metaphysik also (oder mit Q. Meillassoux: von dem „schwachen“ zum „starken Korrelationismus“⁴⁸), als zugleich verhängnisvoll und konsequent deutet. Sofern er aber diese Gleichsetzung bestreiten und auf die Nichtreduzierbarkeit des Seienden auf das Denken bestehen; sofern er also Erkenntnistheorie und Metaphysik abkoppeln will, muss Adorno konsequenterweise die Subjekt-Unabhängigkeit des Wirklichen anerkennen und entfalten können⁴⁹, sonst ist seine Argumentation schwerlich haltbar. Die Frage, die dann an ihn zu stellen wird, besagt nämlich: welche Gestalt kommt der „Sache selbst“ in seinem Denken zu? Wie kann er deren Subjekt-Unabhängigkeit entwickeln? Damit bewegen wir uns bereits im expliziten Bereich negativer Dialektik.

I. 3. Negative Dialektik

In der 1966 publizierten *Negativen Dialektik* hat Adorno seine ganze spekulative Kraft angewandt, um die oben ausgeführte Problematik um den Idealismus einheitlich darzustellen und den Versuch zu unternehmen, sie konsequent zu lösen. Das Werk nimmt somit absichtlich eine zweideutige Stellung ein: es muss zugleich „konsequenzlogisch“ und „antisystematisch“ argumentieren, also streng begrifflich gegen den Begriff –

⁴⁷ PT, S. 90-91; meine Hervorhebungen

⁴⁸ Vgl. Meillassoux, 2006, S. 48f und ebenfalls Harman, 2011, S. 23f.

⁴⁹ Axel Honneth gehört m. E. zu den wenigen Interpreten Adornos, die diesen Sachverhalt deutlich und bündig zur Sprache gebracht haben (hier im Zusammenhang der Einleitung in die *Negative Dialektik*): „Natürlich setzt dieser Ausgangspunkt [der negativen Dialektik Adornos – D. P.] irgendeine Annahme über die Existenz eines sprachlich oder geistig unvermittelt 'Gegebenen' voraus – ohne eine derartige Prämisse könnte Adorno ja gar nicht behaupten, dass wir eine Kenntnis vom unüberwindbaren Missverhältnis zwischen Begriff und Gegenstand, zwischen Gedanke und Sache besitzen. Allerdings sucht man nach Argumenten für diese weitreichende, seit Kant immer wieder diskutierte These im Kontext der 'Einleitung' vergeblich; eher scheint Adorno auf die Intuition zu vertrauen, dass wir in eine Position der vollkommenen Immanenz unserer sprachlichen oder geistigen Operationen geraten müßten, wenn wir nicht irgendwie die Gegebenheit einer unabhängigen Welt voraussetzen würden“, Honneth, 2007, S. 101, meine Hervorhebungen. Das Wort *Gegebenes* würde ich aber hier vermeiden (aus Gründen, die sich im Laufe der vorliegenden Arbeit erklären sollen) und das Schwergewicht auf das Wort *unvermittelt* legen.

nochmals als identitätsstiftend und totalisierend verstanden – verfahren; paradoxe Formulierungen sind im Werk reichlich vorhanden, wie sie bereits in seinem Titel und in seiner utopischen Aufgabe zu finden sind: „das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen“⁵⁰.

Dass der Standpunkt der Inauguralvorlesung *Die Aktualität der Philosophie* in der negativen Dialektik wieder aufgenommen wird, ist bereits aus ihrem ersten Satz abzuleiten; die nüchterne Melancholie, die dort zum Ausdruck kommt, ist die des Denkers, der sich dem Linkshegelianismus noch in der zweiten Hälfte des XX. Jahrhunderts streng verpflichtet fühlt: „Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward“⁵¹. Im Rahmen jener Inauguralvorlesung hatte es sich schon festgestellt, wenngleich nicht so eindeutig wie im Falle der *Negativen Dialektik*, dass laut Adorno der sogenannte Verfall des Idealismus in die Frage einmünden sollte, wie und ob Philosophie unter nachidealistischen Bedingungen überhaupt noch möglich sei; diese Frage müsse ihrerseits notwendigerweise gestellt werden im Lichte der „Unbeantwortbarkeit der philosophischen Kardinalfragen“ unter nachidealistischen Bedingungen, um den Ausdruck jener Inauguralvorlesung erneut zu verwenden. In der Negativen Dialektik wird diese Frage wiederholt gestellt, diesmal aber mit einem leicht gewandelten Akzent:

An ihr [der Philosophie – D. P.] wäre, zu fragen, ob und wie sie nach dem Sturz der Hegelschen überhaupt noch möglich sei, so wie Kant der Möglichkeit von Metaphysik nach der Kritik am Rationalismus nachfragte. Stellt die Hegelsche Lehre von der Dialektik den unerreichten Versuch dar, mit philosophischen Begriffen dem diesen Heterogenen gewachsen sich zu zeigen, so ist Rechenschaft vom fälligen Verhältnis zur Dialektik zu geben, wofern sein Versuch scheitert.

Nun handelt es sich nämlich vorwiegend um die Fragestellung, ob es der Philosophie unter nachidealistischen Bedingungen möglich sei, „das dem Begriff Heterogene“ zu erreichen, ohne dieses Heterogene mit dem Begriff gleichzumachen – was für Adorno die Aufgabe der Philosophie überhaupt ausmacht. Der Ausdruck „das dem Begriff Heterogene“ weist seinerseits auf das (nicht-)begriffliche Zentrum negativer Dialektik hin. Wie ich es bezüglich der Metakritik der Erkenntnistheorie angedeutet habe, begreift Adorno den Begriff ganz nominalistisch als „ein operatives Schema, als 'Abstraktionsmechanismus', dessen Anwendung auf die Gegenstände das

⁵⁰ ND, S. 21

⁵¹ ND, S. 15

Inkommensurable ausscheidet und sie nur noch als Exemplare eines Allgemeinen übriglässt⁵²; das, was dem Begriff heterogen ist, nennt Adorno das Nichtidentische, das Nichtbegriffliche, das Begriffslose, das Inhaltliche, das Andere, das Offene, das Qualitative, das Unauflöslche, das Fremde und dergleichen⁵³. Dass die Hegelsche Philosophie stets und wohl am konsequentesten den Versuch unternemen konnte, „das dem Begriff Heterogene“ ins begriffliche Medium zu übersetzen, ist für Adorno einzig dem Hegelschen Prinzip der „Identität von Identität und Nichtidentität“ zuzurechnen, das es der Philosophie letztendlich erlaubte, inhaltlich, „materiell“ zu sein: „Hegels inhaltliches Philosophieren hatte zum Fundament und Resultat (...) die Identität von Identität und Nichtidentität. Das bestimmte Einzelne war ihm vom Geist bestimmbar, weil seine immanente Bestimmung nichts anderes als Geist sein sollte. Ohne diese Supposition wäre Hegel zufolge Philosophie nicht fähig, Inhaltliches und Wesentliches zu erkennen“⁵⁴. Nun: dieses Prinzip ist obsolet geworden. Zu fragen wäre für Adorno also, ob es der Philosophie noch möglich sei, „Inhaltliches und Wesentliches“ zu erkennen und somit ihrem eigenen Begriff treu zu bleiben, was für ihn nichts anderes impliziert als die Frage, ob Philosophie überhaupt noch möglich sei.

Es ist wohl Adornos Intransigenz, einen anderen möglichen Begriff von Philosophie vorbehaltlos in Betracht zu ziehen, was zugleich die Stärke und die Schwäche seines Arguments ausmacht. Denn zur Zeit der Entstehung des Werkes, und zwar offensichtlicher als im Falle der Antrittsvorlesung *Die Aktualität der Philosophie*, standen der Philosophie andere betretbaren Wege offen, wie beispielsweise eine nachmetaphysische Naturalisierung Hegels, die sprachanalytische Entwicklung eines sparsameren Rationalitätsbegriffs⁵⁵ oder gar den Versuch, vor allem in Frankreich, einen monistisch angelegten Begriff von Philosophie auf neue Basis zu stellen⁵⁶. Dass Adorno diese Wege als keine realen Möglichkeiten für die Philosophie unter nachidealistischen Bedingungen betrachtete, bildet einerseits die Stärke seiner negativen Dialektik, indem sie auf einen emphatischen Begriff von Philosophie besteht, demzufolge es der Philosophie lediglich darum ginge, das Wirkliche zu erkennen, wie es ist. Dies bildet aber gleichzeitig die Schwäche der Argumentation Adornos, denn die Philosophie ist nicht auf diesen (stark

⁵² Schnädelbach, 1983b, S. 74

⁵³ Thyen, 1989, S. 204

⁵⁴ ND, S. 19

⁵⁵ Vgl. dazu Honneth, 2007, S. 98

⁵⁶ Wie beispielsweise Deleuze, 1966.

Hegelschen) Begriff zu reduzieren, wie die zeitgenössischen Versuche mehrmalig attestieren; so kann seine melancholische „Radikalität“ – entweder emphatisches Philosophieren oder (anti-)philosophische Selbstkritik – eher als eine Art apokalyptischer Stilisierung erscheinen.

Aus dem oben Gesagten soll es jedenfalls bereits ersichtlich sein, dass das Problem des Idealismus zugleich *die Ausgangslage und die eigentliche Herausforderung negativer Dialektik* ausmacht. Zum Einen bildet es ihre Ausgangslage, indem die Negative Dialektik den idealistischen Versuch, das Wirkliche reibungslos ins begriffliche Medium zu übersetzen, als gescheitert wahrnimmt; zum Anderen bildet das Problem des Idealismus ihre Herausforderung, denn die Negative Dialektik besteht auf den (idealistischen) Begriff emphatischen Philosophierens, ohne aber über seine Hauptthese über die Vernünftigkeit des Wirklichen zu verfügen. Wie könnte noch das Wirkliche *qualitativ* erkannt werden, wenn (die geschichtliche Stunde anzeigt, dass) das Wirkliche nicht vernünftig ist? Die Frage also, die das negativ-dialektische Denken ins Werk setzt, ist diejenige nach dem irreduziblen *Besonderen* – oder nach dem τὸδε τι, um die klassische Terminologie zu verwenden –, soweit es dem „Abstraktionsmechanismus“ des allgemeinen Begriffs entgeht:

Philosophie hat, nach dem geschichtlichen Stande, ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteressement bekundete: beim Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte. Ihr Thema wären die von ihr als kontingent zur quantité négligeable degradierten Qualitäten. Dringlich wird, für den Begriff, woran er nicht heranreicht, was sein Abstraktionsmechanismus ausscheidet, was nicht bereits Exemplar des Begriffs ist⁵⁷.

Hier finden wir nämlich die oben eingeleitete Formel indirekt wieder, die ich als programmatisch für die Negative Dialektik bezeichnet habe: *vollständiges Aufgehen des Mannigfaltigen unter den Begriff = Sich-Lösen des Objekts im Subjekt = Idealismus*. Die Wendung zum Besonderen in seiner Einzigartigkeit gegenüber dem allgemeinen Begriff, soweit dies nicht im Bereich des Metaphorischen verbleiben soll, ist somit die argumentative Strategie negativer Dialektik, um die konstitutive Insuffizienz der begrifflichen Fähigkeiten des Subjekts zur Durchdringung des Wirklichen zu offenbaren und somit den Idealismus zu durchbrechen. Denn – so argumentiert Adorno – sofern das Subjekt erfährt, dass seine begrifflichen Fähigkeiten nicht in der Lage sind, das Besondere

⁵⁷ ND, S. 20

in seiner Einzigartigkeit vollständig zu decken, tritt zugleich die „Irreduktibilität dessen, was ist“ auf das Denken zutage. Der Ausweg aus dem weit verstandenen Idealismus wird dann – das ist ja die Hauptthese dieser Arbeit – im engsten Zusammenhang mit einer Theorie der *Subjektdezentrierung* konzipiert⁵⁸.

Dafür muss Adorno konsequenterweise ein gewissermaßen dialektisches Komplementaritätsverhältnis zwischen Begrifflichem und Nichtbegrifflichem, Identischem und Nichtidentischem postulieren, demzufolge Identisches bzw. Begriffliches stets auf Nichtidentisches bzw. Nichtbegriffliches hinweist. Die negative Dialektik muss also den stetigen Versuch unternehmen, das Nichtbegriffliche – das notwendigerweise am irreduziblen Besonderen gebunden ist – durch den Begriff hindurch zu erreichen:

Der Begriff ist ein Moment wie ein jegliches in dialektischer Logik. In ihm überlebt sein Vermitteltsein durchs Nichtbegriffliche vermöge seiner Bedeutung, die ihrerseits sein Begriffsein begründet. Ihn charakterisiert ebenso, auf Nichtbegriffliches sich zu beziehen – so wie schließlich nach traditioneller Erkenntnistheorie jede Definition von Begriffen nichtbegrifflicher, deiktischer Momente bedarf –, wie konträr, als abstrakte Einheit der unter ihm befaßten Onta vom Ontischen sich zu entfernen. Diese Richtung der Begrifflichkeit zu ändern, sie dem Nichtidentischen zuzukehren, ist das Scharnier negativer Dialektik.

Diese obskure Begriffstheorie Adornos wird uns noch beschäftigen. Denn auch wenn man mit Anke Thyen und Herbert Schnädelbach das Nichtidentische als einen Grenzbegriff interpretiert⁵⁹, der folglich keinen positiven Gehalt besitzt, ist nicht zu verschweigen, dass sich die negative Dialektik gewissermaßen anhand einer Spielart des „Menon-Paradoxons“ vollzieht, demzufolge man nicht suchen kann, weder was man weiß, noch was man nicht weiß⁶⁰ – man kann nicht Nichtbegriffliches erreichen, ohne es zugleich begrifflich zu behandeln. Es ist deshalb symptomatisch, dass Adorno das erkenntnistheoretische Ziel negativer Dialektik als utopisch bezeichnen muss: „Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen

⁵⁸ „Dezentrierung“ ist kein Begriff Adornos, sondern Wellmers und Honneths. Vgl. Wellmer, 1985; Honneth, 2007, S. 104. Im Laufe dieser Untersuchung werde ich auf diesen Begriff naturgemäß tiefer eingehen.

⁵⁹ Diese These Schnädelbachs wurde von seiner Schülerin Anke Thyen übernommen und bildet wohl die Grundlage aller Interpretationen, die die „Rationalität des Nichtidentischen“ bei Adorno – gegen die irrationalistisch angelegte Lesart – behaupten wollen. Vgl. dazu Schnädelbach, 1983b, S. 70; Thyen, 1989, S. 204ff.

⁶⁰ „Ich verstehe was du sagen willst, Menon! Siehst du was für einen streitsüchtigen Satz du uns herbringst! Daß nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß. Nämlich weder was er weiß, kann er suchen, denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter, noch was er nicht weiß, denn er weiß ja dann auch nicht, was er suchen soll“. Platon, 2004, 81e.

gleichzumachen“⁶¹. Denn solange – um die Ausdrucksweise der Metakritik der Erkenntnistheorie wieder aufzunehmen – das Denken die Hegelsche Gleichsetzung von Logik und Metaphysik philosophisch bestreiten will, ohne aber eine positive Metaphysik auferstehen zu lassen oder eine Art von „Ding an sich“ explizit anerkennen zu müssen, muss es sich gewissermaßen gegen sich selbst richten⁶² und in diesem Paradoxon beharren – hoffend, dass so das Denken zu etwas gelangt, das es nicht selber ist: Ick bün al dor. So Adorno: „Ein wie immer fragwürdiges Vertrauen darauf, daß es der Philosophie doch möglich sei; daß der Begriff den Begriff, das Zurüstende und Abschneidende übersteigen und dadurch ans Begriffslose heranreichen könne, ist der Philosophie unabdingbar und damit etwas von der Naivetät, an der sie krankt. Sonst muß sie kapitulieren und mit ihr aller Geist“⁶³.

Nun dürfte es bereits ersichtlich sein, dass Adorno konsequenterweise die Erkenntnis des Nichtidentischen und somit das Durchbrechen des Idealismus *im Medium geistiger Erfahrung* konzipierte. In seiner *Vorlesung über Negative Dialektik* schreibt er bündig:

Ich würde sagen, man müßte nur diesen Begriff der geistigen Erfahrung – der den Denkern zwischen Fichte und Hegel sicherlich vorgeschwebt hat; durch den ihre Philosophie ihre Substantialität, das gewonnen hat, was sie von dem bloßen Formalismus unterscheidet – befreien von seinen idealistischen Präsuppositionen; man müßte nur diesem Begriff der geistigen Erfahrung nachgehen, ja, ich möchte beinahe sagen: das müßte nur das wirklich und in allem Ernst tun, was die Idealisten eigentlich immer nur 'angezeigt' haben (...) um auf diese Weise aus der idealistischen Sphäre herauszukommen.⁶⁴

Wir haben uns genauer zu fragen, wie die geistige Erfahrung in der Lage sein kann, dem denkenden Subjekt das Nichtidentische zu eröffnen; wie sich „das dem Begriff Heterogene“, das irreduzible Besondere also, vermittels der geistigen Erfahrung offenbaren kann, die ja stets im begrifflichen Medium erfolgt. Denn es dürfte zunächst Erstaunen erwecken, dass Adorno ausgerechnet den Begriff geistiger Erfahrung als das deutet, was „aus der idealistischen Sphäre herauszukommen“ vermag, sobald man bedenkt, dass Erfahrung naturgemäß unabdingbar am Subjekt gebunden wird. Wie könnte sich dann die „Irreduktibilität des Seienden auf das Denken“ *in der Erfahrung* zutage treten? Ist dieser

⁶¹ ND, S. 21

⁶² Vgl. ND, S. 358: „(...) Denken müsse, um wahr zu sein, heute jedenfalls, auch gegen sich selbst denken“. Dieses Motiv taucht wiederholt in den Werken Adornos auf.

⁶³ ND, S. 21

⁶⁴ VND, S. 123

Begriff geistiger Erfahrung tatsächlich in der Lage, die Subjekt-Unabhängigkeit des Wirklichen zu entfalten, die Adorno ja voraussetzen muss, wenn er die Gleichsetzung von Logik und Metaphysik konsequent bestreiten will? Oder zugespitzt formuliert: wie kann *die Sache selbst* in der geistigen Erfahrung erscheinen?

Zusammenfassung

In diesem Kapitel habe ich das Problem des Idealismus rekonstruiert, wie es sich im Denken Adornos seit seinem Ursprung entfaltet. Von dem Verfall des traditionellen Begriffs von Idealismus ausgehend, der die sogenannte nachidealistische Identitätskrise der Deutschen Philosophie ausgelöst hat – auf die ihrerseits das Denken Adornos zutiefst reagierte –, wird der Begriff des Idealismus im Laufe der Entwicklung des Adornoschen Denkens derart radikalisiert, dass sich sein Spätdenken mit dem Problem der Erkennbarkeit des irreduziblen Besonderen konfrontiert, das seinerseits mit der eigentlichen Möglichkeit der – selbstkritischen – Philosophie unter nachidealistischen Bedingungen zusammenhängt. Dabei habe ich die innerste Anordnung des Denkens Adornos bezüglich dieses Problems auszuarbeiten versucht, die nämlich darin besteht, die Gleichsetzung von Erkenntnistheorie und Metaphysik – das, was wir erkennen können, sei zugleich das, was ist – innerhalb der Erkenntnistheorie zu bestreiten, ohne auf eine positive Metaphysik oder auf einen Begriff von „Ding an sich selbst“ zu rekurrieren. Um dies zu tun, muss Adorno konsequenterweise die Subjekt-Unabhängigkeit des Wirklichen anerkennen, sonst könnte er gar nicht behaupten, dass das Wirkliche auf das Subjekt irreduzibel sei. Die interne Konsistenz seines Denkens – sein „Erfolg“ oder „Scheitern“, wenn man sich so ausdrücken darf – ist dann wohl daran zu messen, wie die Subjekt-Unabhängigkeit des Wirklichen – eine andere Bezeichnung für die „Irreduktibilität des Seienden auf das Denken“ – im Medium geistiger Erfahrung zur Sprache gebracht und entfaltet werden kann, die ihrerseits als den eigentlichen Ausweg aus dem weit verstandenen Idealismus gedeutet wird.

II

„KONSTITUTIVE SUBJEKTIVITÄT“

Der Geist wird erst frei, wenn er aufhört, Halt zu sein.
Franz Kafka

In der Vorrede zur *Negativen Dialektik* hat Adorno seine philosophische Aufgabe derart formuliert: „Seitdem der Autor den eigenen geistigen Impulsen vertraute, empfand er es als seine Aufgabe, mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen“⁶⁵. Dass er seine Aufgabe so konzipierte, mag nur weiter bestätigen, dass sein Denken vom oben ausgeführten Problem des Idealismus ins Werk gesetzt wird, nämlich in dem Maße, dass eine Notion konstitutiver Subjektivität – als sinngebender Instanz des Wirklichen betrachtet, ohne die das Wirkliche letztendlich nicht ist – das innerste Element eines jeglichen Idealismus im Sinne Adornos ausmacht. „Den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen“ ist zugleich Durchführung der Idealismuskritik und Voraussetzung materialen, auf das irreduzible Besondere notwendig bezogenen Philosophierens, wie Adorno einzig die Philosophie unter nachidealistischen Bedingungen verstand. Der Ausdruck „mit der Kraft des Subjekts“ verweist seinerseits auf die Rehabilitierung des empirischen Subjekts im Prozess des Erkennens, für die sich die negative Dialektik einsetzt. Ihr Ziel wäre dann als die Anstrengung zu deuten, den trügerischen Charakter der Lehre der subjektiven Konstitution des Wirklichen *durch* die Rehabilitierung des empirischen, leibhaftigen Subjekts zu offenbaren.

Die argumentative Strategie Adornos, um die subjektive Konstitutionslehre im Allgemeinen zu widerlegen, lässt sich aus seiner oben ausgeführten Kritik an der *prima philosophia* ableiten. Denn sofern er die Setzung eines jeglichen Ersten zur absoluten Erläuterung des Wirklichen stringent zu kritisieren sucht, muss er folgerichtig demonstrieren können, dass dieses Erste, das den Anspruch darauf erhebt, unvermittelt und konstitutiv zu sein, doch eigentlich *vermittelt und konstituiert* sei. In der neuzeitlichen Philosophie wird, wie ich darauf im ersten Kapitel hingewiesen habe, die Stellung dieses

⁶⁵ ND, S. 10

Ersten maßgeblich vom Subjekt eingenommen, wobei die von der Kritik der reinen Vernunft durchgeführte Kopernikanische Wende absolut zentral und bedeutungstragend ist. Für Adorno ist die Kantische Philosophie diesbezüglich paradigmatisch, weil sie den Moment des Übergangs zur streng verstandenen Notion konstitutiver Subjektivität markiert, die ja erst mit aller Stringenz von Fichte vertreten wurde⁶⁶. Ich möchte also die Adornosche Deutung des Konstitutionsproblems bei Kant zunächst bezüglich der „Transzendentalen Ästhetik“ (II. 1) und dann im Bezug auf den Begriff des „Ich denke“ (II. 2) behandeln, wobei ich mich jeweils auf die Detranszendentalisierungsstrategie Adornos konzentrieren werde. Die Kant-Kritik Adornos ist auch deshalb außerordentlich wichtig, weil sich der Begriff *qualitativen Subjekts* aus ihr ergibt (II. 3), der seinerseits der Theorie geistiger Erfahrung der *Negativen Dialektik* zugrunde liegt.

II. 1. Die „Transzendente Ästhetik“

Dass die „Transzendente Ästhetik“ der Kritik der reinen Vernunft bereits eine idealistische Konstitutionslehre darstelle, ist mindestens als eine polemische – und kontroverse⁶⁷ – These Adornos zu betrachten. Denn unterstellt sie nicht, um es stark zusammenfassend auszudrücken, dass Erkenntnis im eigentlichen Sinne notwendigerweise auf Anschauung angewiesen ist, wobei sich Anschauung auf den Gegenstand bezieht, der uns einzig vermittels der Sinnlichkeit gegeben werden kann?⁶⁸ Wird nicht wiederholt

⁶⁶ Gesetzt, dass eine starke Notion konstitutiver Subjektivität den Grundstein von dem zu betrachten ist, was Q. Meillassoux „starken Korrelationismus“ nennt (gegen den er und Adorno sich richten), dann wäre Fichte auch nach Meillassoux als den Ersten zu kennzeichnen, dass eine derartige Notion – und somit eine starke Version der Kantischen Subjekt-Objekt-Korrelation – stringent zu formulieren suchte: „In my opinion, the *Principles of the Science of Knowledge*, written by Fichte in 1794, is the *chef-d'oeuvre* of such a correlationism. The *Science of Knowledge* is to date the most rigorous expression of the correlationist challenge as opposed to any realism“. Meillassoux, 2007, S. 409-10.

⁶⁷ Die Kant-Interpretation Adornos, die es im Folgenden zu exponieren wird, wurde am stärksten von Carl Braun kritisiert (vgl. Braun, 1983). Seiner Meinung nach vertritt Adorno eine *ontologische* Lesart der Transzendentalphilosophie, was letztendlich auf einem brutalen Missverständnis beruhe. Mir scheint, dass dieser Vorwand nicht ganz berechtigt ist, denn Adorno hat stets den streng transzendentalphilosophischen Charakter der Kantischen Philosophie hervorgehoben, wobei ich nicht vollständig leugnen möchte, dass Adorno Kant in einigen Stellen zu ontologisieren scheint. Im Folgenden werde ich die These zu begründen suchen, dass Adorno eher ein stark Hegelisches Argumentationsmuster durchführt. Diese Frage nach dem Ontologismus aber wird sich besser betrachten lassen letztendlich anhand des – am Ende dieser Untersuchung zu thematisierenden – Erfolgs oder Scheiterns der Kritischen Theorie des Subjekts.

⁶⁸ So die ersten Worte der Transzendentalen Ästhetik: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen

gerade die Transzendente Ästhetik als Einspruchsinstanz für eine notwendigerweise an der sinnlichen Erfahrung gebundene Erkenntnis behauptet? Die „Transzendente Ästhetik“ ist für Adorno gerade deshalb vom besonderen Interesse, weil sie *prima facie* ein derartiges Erfahrungsmodell zu begründen versucht, das ja stets auf das Objekt in dessen Anderssein zum denkenden Subjekt verweist; die Frage aber, die Adorno dabei stellen möchte, ist nämlich danach, ob sie in der Lage sei, die Nichtidentität von Subjekt und Objekt zu entfalten, was ja dasselbe bedeutet, ob und wie sie das Besondere in seiner radikalen *Materialität* fassen kann.

So referiert Adorno die allbekannte Grundthese der „Transzendentalen Ästhetik“ in einer Vorlesung, die der *Kritik der reinen Vernunft* gewidmet war:

Es ist die These von der Apriorität von Raum und Zeit, und zwar von ihrer Apriorität nicht im Sinne von Begriffen, die die Kategorien sind, also nicht im Sinn von Formen des Denkens; sondern von Formen der Sinnlichkeit, von reinen Formen der Anschauung, durch die wir alles, was uns unmittelbar gegeben ist, notwendig aufnehmen, ohne daß dabei das Moment der Aktivität, das Moment der Spontaneität, mit anderen Worten: das Moment des Denkens bereits involviert wäre (...) Und es wird von diesen Anschauungsformen besonders gesagt, daß sie subjektiver Natur seien, daß sie also nicht Eigenschaften der Dinge an sich; daß sie auch nicht etwa den einzelnen Anschauungen inhärenten, sondern daß es die konstitutiven Bedingungen dafür sind, daß es so etwas wie Anschauung überhaupt gibt.

Nun versucht Adorno diese Grundthese der 'Transzendentalen Ästhetik' im Wesentlichen anhand vier direkt auf Kant bezogener Schritte zu widerlegen, die die unabdingbare Vermittlung der reinen Formen der Anschauung durch Empirisches demonstrieren sollen. Dabei zielt seine Argumentation, die ich später problematisieren werde, nämlich darauf ab: erstens darzulegen, dass der Kantische Begriff von reiner Anschauung eigentlich widersprüchlich sei, sodass letztendlich die eigene Trennung von Rezeptivität und Spontaneität nicht zu halten ist: „die 'Transzendente Ästhetik [ist] eine Funktion der 'Transzendentalen Logik'“⁶⁹, wie er polemisch behauptet; und zweitens, dass Form und Inhalt der Erkenntnis notwendigerweise von einander vermittelt seien. Im stetigen Bezug auf die *Kritik der reinen Vernunft* möchte ich jetzt diese vier Schritte der

wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere. Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellung durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelt der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen“. KrV, B33, A19

⁶⁹ KK, S. 351

stark an Hegel⁷⁰ anschließenden Argumentation Adornos zusammenfassend erörtern.

Zunächst behandelt Adorno die Kantische These, dass „Raum und Zeit keine abgezogenen empirischen Begriffe [seien]“⁷¹. Denn „die Vorstellung des Raumes muss schon zum Grund liegen“, schreibt Kant bezüglich des Raumes, „damit gewissen Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden“ und „damit ich sie als außer und neben einander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne“⁷². Und bezüglich der Zeit schreibt er, dass „das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen selbst nicht in die Wahrnehmung kommen [würde], wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge“⁷³. Nun versucht Adorno dieses Argument nicht nur mit einer rein soziologischen oder naturalistischen Konstitutionslehre zu widerlegen, wie es ihm schon vorgeworfen worden ist⁷⁴, sondern auch *mit einem streng dialektischen Ansatz*: es ist ihm zufolge in der Tat so, wie Kant argumentierte, dass der Sinn partikularer Räume und partikularer Zeiten objektiv die Vorstellung „eines unendlichen Raums und einer unendlichen Zeit“ in sich einschließt – und dies mache nämlich „die großartige Entdeckung Kants“ aus –, aber Kant habe dabei vernachlässigt, dass die Vorstellung der Zeit und des Raumes ebenfalls vom „Bestimmten und Besonderen“⁷⁵, von Räumlichem und Zeitlichem abhängt, die ja an Empirischem gebunden sind. Es geht Adorno also hauptsächlich um die *Reziprozität* zwischen Räumlichem und Zeitlichem auf der einen Seite und den Formen Raum und Zeit auf der anderen Seite, wobei sich die Formen erst aus Räumlichem und Zeitlichem bilden. Eine konsequente Theorie von Raum und Zeit wäre ihm zufolge nur anhand der Berücksichtigung dieser Reziprozität zu liefern.

Bezüglich des empirischen Charakters von Raum und Zeit argumentiert er dann (ontogenetisch und phylogenetisch), dass die *Genese* der Vorstellung des Raumes und der Zeit notwendig empirisch sein soll:

⁷⁰ Der im Folgenden zu exponierende Hauptgedanke der Argumentation Adornos wird von ihm selbst auf Hegel im Werk *Drei Studien zu Hegel* zurückgeführt: „Wie im Sinne Kants keine Welt, kein Konstitutum ohne die subjektiven Bedingungen der Vernunft, des Konstituens möglich ist, so, fügt Hegels Selbstreflexion des Idealismus hinzu, ist auch kein Konstituens, so sind keine erzeugenden Bedingungen des Geistes möglich, die nicht von tatsächlichen Subjekten und damit schließlich selber von einem nicht bloß Subjektiven, von 'Welt' abstrahiert wären. An dem verhängnisvollen Erbe der traditionellen Metaphysik, der Frage nach einem letzten Prinzip, auf das alles sich müsse zurückführen lassen, ist Hegel kraft der insistenten Antwort irre geworden“. GS5, S. 258

⁷¹ KK, S. 338

⁷² KrV, B 38, A24

⁷³ KrV, B46, A30

⁷⁴ Vgl. nochmals Braun, 1983, S. 76ff.

⁷⁵ KK, S. 342

Das kleine Kind (entwicklungsgeschichtlich gesprochen, ontogenetisch gesprochen) verfügt noch nicht über die Vorstellung des Raumes oder der Zeit, sondern es verfügt nur über ein bestimmtes Dies hier, über ein Wahrnehmungsfeld, auch über ein zeitliches Wahrnehmungsfeld, und gelangt erst allmählich, durch Abstraktion und durch eine bestimmte Art des Weitergehens, des Transzendierens dieser bloßen unmittelbaren Gegebenheiten zu so etwas wie den Vorstellungen von Raum schlechthin und Zeit schlechthin. Man hat (...) das in der Erkenntnissoziologie dann auch phylogenetisch verstanden, indem man in der Durkheim-Schule nachgewiesen hat, daß die Raumvorstellungen und Zeitvorstellungen selber sich eigentlich erst bilden mit der Entwicklung bestimmter Eigentumsverhältnisse; das heißt, daß die ursprünglichen, bei wilden Völkerschaften vorliegenden Bezeichnungen für Raumverhältnisse sich eigentlich immer auf die Abgrenzungen von festem, bereits voneinander durch mehr oder minder juristische Titel getrenntem Eigentum an Grund und Boden beziehen; und ähnlich, daß die Zeitvorstellungen gebildet sind an dem realen Modell des Verhältnisses der Generationen zueinander (...)⁷⁶.

Adorno ist dessen natürlich bewusst, dass man von Räumlichen und Zeitlichem erst sinnvoll sprechen kann, wenn Raum und Zeit bereits vorausgesetzt werden, aber sein Argument besteht lediglich auf die *empirische Genese* – und nicht die *Geltung* – der Vorstellungen von Raum und Zeit. „Ich weiß gar nicht, was Raum [oder Zeit – D. P.] ist, ohne die Erfahrung von bestimmtem, das heißt von endlichem Raum [oder Zeit – D. P.] (...) Aber auf der anderen Seite weiß ich auch nicht von bestimmtem Raum und von bestimmter Zeit, wenn ich diese nicht als auf ein Vergleichbares beziehe auf jenes Allgemeinere der obersten sinnlichen Formen, wie Kant herausgearbeitet hat“⁷⁷. Wie oben erwähnt handelt es sich für Adorno also hauptsächlich um die *Reziprozität* „der Erkenntniskategorien oder Erkenntnisformen zueinander“⁷⁸.

Die zweite, zu der ersten ähnlichen These Kants bezüglich des Raumes und der Zeit besagt, „daß nämlich Raum und Zeit notwendige, apriorische Vorstellungen sind“⁷⁹. So Kant über den Raum: „Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, a priori, die allen äußeren Anschauung zum Grunde liegt (...) Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung a priori, die notwendiger Weise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt“⁸⁰; und über die Zeit: „Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die

⁷⁶ KK, S. 340

⁷⁷ KK, S. 342

⁷⁸ KK, S. 342

⁷⁹ KK, S. 343

⁸⁰ KrV, B39, A24

Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben⁸¹. Adornos Argumentation, um diese These zu widerlegen, folgt nun einem ähnlichen Muster des oben angeführten Arguments, zugleich aber mit einer nicht unwesentlichen Ergänzung: sollte es sich dabei tatsächlich um eine *Vorstellung* von Raum und Zeit handeln, die also irgendwie a priori im Bewusstsein gegeben sei, dann sollten wir – so Adorno – uns dessen in der Tat *vergegenwärtigen* können; wir können uns dessen aber erst nur vergegenwärtigen, wenn wir uns etwas mitvorstellen, „was Zeit hat oder was in der Zeit liegt, was in der Zeit sich abspielt, was in der Zeit geschieht“, oder wenn wir ein Substrat mitdenken, „woran er [der Raum – D.P.] überhaupt als Raum vorgestellt werden kann“⁸². Ohne den Hinweis auf (ein ontisches) Etwas, worauf sich Zeit und Raum beziehen, seien sie laut Adorno überhaupt nicht vorstellbar; „das, was [übrigbliebe], [sei] dann nicht etwa bloß ein abstrakter und leerer Raum oder eine abstrakte und leere Zeit, sondern schlechterdings das Nichts (...) Und dieses Nichts nun bloß mit einem leeren Raum oder einer leeren Zeit zu verwechseln, (...) scheint mir wirklich ein Denkfehler zu sein“⁸³.

Adornos Argumentation ist simpel: Raum und Zeit sind *nicht nur* Bedingung aller Anschauung, sondern auch notwendigerweise von Anschauung *bedingt*, sodass die Form nur in ihrem Reziprozitätsverhältnisses zum Inhalt sinnvoll zu konzipieren (und erst dann vorzustellen) sei, *ebenso wie* Inhalt erst dann geben kann, „soweit diese Formen eben tatsächlich gibt“⁸⁴. Es handelt sich dann nicht um eine einseitige Widerlegung der These Kants, sondern um eine (dialektische bzw. vermittelnde) Ergänzung derselben.

Bei der hier zu analysierenden dritten Kantischen These handele es sich um „eine der allergenialsten Leistungen der 'Kritik der reinen Vernunft'“, nämlich dass „die Unterscheidung von Raum und Zeit nicht die von Begriffen“⁸⁵ sei. Über den Raum schreibt Kant: „Der Raum ist kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung“⁸⁶; und über die Zeit gleich: „Die Zeit ist kein diskursiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung“⁸⁷. Adorno schätzt diese These Kants

⁸¹ KrV, B47, A30

⁸² KK, S. 343

⁸³ KK, S. 344

⁸⁴ KK, S. 344

⁸⁵ KK, S. 345

⁸⁶ KrV, B39, A24-25.

⁸⁷ KrV, B47, A 31

sehr hoch ein, deren Nachweis stringent geführt sei – denn Adorno vertritt die (nominalistische) These, dass Begrifflichkeiten aus einem „Abstraktionsmechanismus“ gebildet werden, der ja darin besteht, die allgemeinen Merkmale der Einzeldinge, die unter einen einheitlichen Begriff fallen, zu abstrahieren und so eben das subsumierende Allgemeine zu formen; im Gegenteil habe Kant ja bewiesen, dass die Anschauung von Raum und Zeit nicht begrifflicher Natur seien, sondern dass sie aus der Summe aller einzelnen Räume bzw. aller einzelnen Zeit bestehen; es handelt sich also um „ein solches summatives Verhältnis“⁸⁸, und nicht um einen in diesem Sinne verstandenen „Abstraktionsmechanismus“. Dies wirft aber für Adorno gleichzeitig die an Kant zu stellende Frage auf: „wenn sie [Raum und Zeit – D. P.] weder Begriffe noch Anschauungen [im Sinne der erfüllten, konkreten, sinnlichen Anschauung – D. P.] sind, was sind sie denn eigentlich? (...) Eine reine Anschauung, die weder etwas Begriffliches ist (...) noch etwas anschauliches im konkreten Sinn (...) ist selber, obwohl es sich hier um die Sphäre des Nichtbegrifflichen handelt, wieder eine *spekulative Konstruktion*, der gegenüber irgendwelche besonderen Korrelate fehlen“⁸⁹.

Nun versucht Adorno seine Deutung des eigentlich *widersprüchlichen* Charakters des Begriffs reiner Anschauung anhand der vierten These Kants weiter zu begründen, derzufolge „Raum und Zeit unendlich gegeben seien“⁹⁰. Kant: „Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt“⁹¹ und „die Unendlichkeit der Zeit ist nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben sein“⁹². Das Argument Adornos, um diese These zu widerlegen, beruht letztendlich auf dem Begriff der (konkreten, notwendigerweise sinnlich erfüllten) Anschauung, die er bis jetzt zu entwickelt gesucht hat: gesetzt, dass die Vorstellung stets am Moment des Sinnlichen gebunden ist, dann enthält sie notwendig das Moment der Begrenztheit in sich, sodass es unmöglich ist, sich Unendliches positiv vorzustellen. „Etwas Unendliches kann man sich nicht vorstellen; und alle Vorstellung ist begrenzt. Etwas Endliches aber duldet jederzeit seine Überschreitung durch die Vorstellung“, sodass „die These von der unendlichen Gegebenheit von Raum und Zeit, wie Kant sie uns

⁸⁸ KK, S. 346

⁸⁹ KK, S. 347-8

⁹⁰ KrV B39, A 24

⁹¹ KrV B39, A 25

⁹² KrV B47-8, A32

vorbringt, tatsächlich nicht zu halten [ist], sondern ist in der Tat eine Art von Konstruktion⁹³.

Aus dem oben Dargestellten lässt es sich eindeutig behaupten, dass die Argumentation Adornos zur „Transzendentalen Ästhetik“ darauf gerichtet ist, die immanente Widersprüchlichkeit des Begriffs „reiner Anschauung“ und somit deren *ebenfalls konstituierten Charakter* zu offenbaren. „Anschauung als unmittelbare sinnliche Gewißheit, als die Gegebenheit unterm Aspekt des Subjekts, benennt einen Typus von Erfahrung, der, als eben ein solcher, *überhaupt nicht 'rein', nicht von Erfahrung unabhängig sein kann; reine Anschauung wäre ein hölzernes Eisen, Erfahrung ohne Erfahrung*“⁹⁴. Diese immanente Widersprüchlichkeit ist aber für Adorno aus der Tatsache zu interpretieren, dass Kant die Ästhetik der Logik – also der Konstitutionslehre im strengsten Sinne – gewissermaßen gegenüberstellen musste, um die „unmittelbare Gegebenheit“, die in den Sinnlichkeitsformen vorhanden sein sollte, als solche – also letztendlich als „subjekt-fremd“ – zu konservieren und so den Idealismus zu vermeiden (oder den transzendentalen Idealismus mit dem empirischen Realismus zu vereinbaren); sollte diese Gegenüberstellung nicht zu halten sein – wie Adorno eigentlich behauptet –, sollte also tatsächlich die „Transzendental Ästhetik“ als eine Funktion der „Transzendentalen Logik“ zu deuten sein, dann müsste das „entqualifizierte“ Material bei Kant – wie Adorno es nennt –, das der Sinnlichkeit geliefert wird, als *bereits vorgeformt* gekennzeichnet werden, was ja den Vorwurf vom Idealismus nicht verhindern könnte. Brian O'Connor fasst diesen Sachverhalt überzeugend zusammen:

It would seem to be important for Kant to maintain this distinction between immediacy and mediation for the following reason: since he wants to establish a form of idealism compatible with empirical realism he obviously needs to establish the difference between what is given nonconceptually (sensibility) and what is established by concepts, this distinction being absolutely central to empirical realism. But, in Adorno's view, the idealization of receptivity means that this distinction cannot be realized. The very notion of what it is that is given to the categories is already caught up in a determinately idealistic framework.⁹⁵

Nun können wir das Ziel (und das bisherige Ergebnis) der Argumentation Adornos besser betrachten. Wenn die Sinnlichkeitsformen Raum und Zeit notwendigerweise durch Inhaltliches genetisch vermittelt sind, dann bilden sie zunächst kein Unveränderliches, das

⁹³ KK, S. 350

⁹⁴ ME, S. 151, meine Hervorhebungen.

⁹⁵ O'Connor, 2004, S. 113

der jeweiligen Erfahrung vorgeordnet ist; sie bleiben ja naturgemäß zur Erfahrung notwendig, aber können dabei von ihr mitbestimmt und dynamisiert werden, da sie von ihr *mitkonstituiert* werden. „Deren [der Subjektivität – D. P.] Formen sind aber nicht, wie nach Kantischer Lehre, ein der Erkenntnis Letztes; diese vermag im Fortgang ihrer Erfahrung sie zu durchbrechen“⁹⁶. Im Sinne Adornos wäre eigentlich zu fragen, ob Erfahrung im strengsten Sinne – von Adorno „lebendige“, „unreduzierte“, „unreglementierte“ Erfahrung genannt – nicht gerade einer solchen Dynamisierung bedürfe, um sich zu realisieren. Denn nur so wäre eine Erkenntnis sinnvoll zu konzipieren, die tatsächlich *vom (besonderen) Objekt des Erkennens* geleitet würde. Adorno schwebt eine Art Erfahrung vor, die jeweils vom erfahrenen Objekt bestimmt und an ihm materiell gebunden wird, die sich ja nach der eigenen Beschaffenheit des jeweiligen Objekts, im stetigen Verweis auf es also, allmählich *formt*.

Wir haben uns dann weiter zu fragen, wie die Beschaffenheit des Subjekts sein soll, um einen solchen, bis jetzt noch abstrakten Begriff von Erfahrung verkörpern zu können. Denn wenn die Sinnlichkeitsformen notwendigerweise vermittelt sind, wäre es zugleich zu fragen, ob der „logische Pol“ der Erfahrung – das Ich – auch durch „Inhaltliches“ vermittelt sein müsse, und was dies konkret bedeuten könne. Es ist schon klar, dass Adorno keineswegs einen Begriff des Subjekts als *tabula rasa* dem Begriff konstitutiver Subjektivität gegenüberstellen will, denn so fiel er in den von ihm kritisierten „radikalen Empirismus“ zurück⁹⁷. Ich wende mich nun der Adornoschen Kritik am Kantischen Begriff des „Ich denke“ zu.

II. 2. Das „Ich denke“

Das Problem des „Ich denke“ bei Kant hat Adorno mit erstaunlicher Persistenz während seiner intellektuellen Entwicklung begleitet. Bereits in seiner ersten Habilitationsschrift *Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre*, die Adorno 1927 der Frankfurter Universität eingereicht aber später wieder zurückgezogen hat, beschäftigte sich der junge Philosoph ausführlich mit der Fragestellung um das „Ich

⁹⁶ ND, S. 188

⁹⁷ Diese Fragestellung zur Beschaffenheit der Subjektivität bei Adorno, die es im Weiteren zu analysieren wird, habe ich auch woanders behandelt. Vgl. Pucciarelli, 2012, S. 47ff und auch die schöne, aber eher soziologischer angelegte Studie von Weyand, 2001.

denke“. Damals stand er aber noch unter klarem Einfluss von seinem Betreuer Hans Cornelius, der eine radikalisierte Version des transzendentalen Idealismus vertrat und die philosophische Denkweise Adornos zutiefst bestimmte⁹⁸; diese Schularbeit Adornos bildet also den – noch in einer transzendentalphilosophischen Perspektive stehenden – Versuch, die Kritische Philosophie Kants anhand der Freudschen Theorie des Unbewussten zu hinterfragen⁹⁹. Weniger Jahre später sollte Adorno die phänomenologisch orientierte transzendentalphilosophische Sichtweise Cornelius' zugunsten eines vor allem von Walter Benjamin stark inspirierten Modells von Materialismus verlassen¹⁰⁰.

Die eigentliche Adornosche Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Ich denke“, die beispielsweise in seinem Spätwerke zu finden ist, ist also materialistisch – bzw. „anthropologisch-materialistisch“¹⁰¹, wie er es selbst benannt hat – geprägt und folgt gewissermaßen einem ähnlichen Detranszendentalisierungsmuster wie dem hinsichtlich der 'Transzendentalen Ästhetik'. Es wäre deshalb wohl nicht ganz falsch zu behaupten, obwohl Adorno dies niemals zugestehen würde, dass seine Kant-Kritik bis zum gewissen Grad als eine der vielen Naturalisierungsversuchen der Kantischen Philosophie betrachtet werden könnte, die seit des XIX. Jahrhunderts in Deutschland – vor allem nach dem Tod Hegels – unternommen worden sind¹⁰². Der Versuch Adornos aber, die Naturalisierung des Transzendentalen im Geist der Dialektik durchzuführen – was ja impliziert, dass eine derartige Naturalisierung aus der *immanenten Kritik* der Kantischen Philosophie durchgeführt werden soll und dass Natur als *kein Letztes* zu bezeichnen sei –, dürfte wohl als seine Einzigartigkeit gekennzeichnet werden.

So versucht Adorno eine derartige immanente Kritik des Kantischen Begriffs des „Ich denke“ durchzuführen, die hauptsächlich darin besteht, dessen immanente Widersprüchlichkeit – wie im Falle der „reinen Anschauung“ – zu offenbaren. Der Kern der Argumentation Adornos könnte so zusammengefasst werden: sofern Kant das „Ich denke“ als ein spontanes, von jeglichem Constitutum isoliertes Constituens zu begreifen

⁹⁸ Vgl. dazu nochmals die Anmerkung des Herausgebers der *Philosophischen Frühschriften* Adornos: „Der Begriff des Unbewußten' und die frühe Husserlarbeit sind Schulphilosophie: Arbeiten eines Schülers von Hans Cornelius, von dem heute kaum mehr bekannt ist, als daß Lenin ihn einen Wachtmeister auf dem Professorenkathedr und Flohknacker schimpfte“. GS1, S. 382

⁹⁹ Für eine gute Rekonstruktion dieser frühen Arbeiten Adornos, vgl. O'Connor, 2004, S. 102-106.

¹⁰⁰ Vgl. S. 9, Fußnote 3 der vorliegenden Arbeit.

¹⁰¹ GS5, S. 263. O'Connor hebt dies ebenfalls hervor in O'Connor, 2004, S. 117

¹⁰² Zu den mehrfachen „materialistischen“ Deutungen von Kant nach dem Tod Hegels, vgl. das klassische Werk von Lange, 1875; und zu der Universitätsphilosophie in Deutschland in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts, vgl. Köhnke, 1986

sucht, verfällt er eigentlich der Amphibolie der Reflexionsbegriffe – der „Verwechslung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung“¹⁰³ –, die er selber mit aller Stringenz bezüglich des Rationalismus kritisiert hatte. Somit sei entweder Kant *hinter die Kritik* zurückgefallen oder die Lehre der Amphibolie der Reflexionsbegriffe *gehe* gewissermaßen bereits *über die Kritik als solche hinaus*. Es kommt uns jetzt darauf an, diesen Gedankengang zu verdeutlichen.

Die Frage, die Adorno interessiert, ist nämlich: in welchem Sinne kann man ein dem empirischen, je individuierten Bewusstsein vorgeordnetes „Ich denke, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss“ und an dem man folglich „allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendentalphilosophie heften muß“¹⁰⁴, tatsächlich postulieren? Adorno ist ja dessen wohl bewusst, dass das „Ich denke“ lediglich als die logische Funktion der Anwendung der Kategorien zu verstehen ist¹⁰⁵, aber die Frage, die er dabei stellt, ist nämlich danach, ob diese Funktion auch notwendig *konstituiert* sei, und nicht nur *konstitutiv*. Die bloße Anwendung von Personalpronomina – das „Ich“ und das „mir“, das „Wir“ und das „uns“, die bei Kant (und der Erkenntnistheorie im Allgemeinen) stets vorkommen und bei diesem Sachverhalt nicht eliminierbar sind –, ist für Adorno bereits ein stringenter Beweis, dass eine jegliche Postulierung von einem rein logischen „Ich denke“ notwendigerweise auf Ontisches, auf ein empirisches Selbstbewusstsein also, verweist: „Das seiende Ich ist Sinnesimplikat noch des logischen 'Ich denke, das alle meine Vorstellungen soll begleiten können', weil es Zeitfolge zur Bedingung seiner Möglichkeit hat und Zeitfolge nur ist als eine von Zeitlichem. Das 'meine' verweist auf ein Subjekt als Objekt unter Objekten, und ohne dies 'meine' wiederum wäre kein 'Ich denke'“¹⁰⁶; und noch weiter, wie Adorno in seiner Vorlesung über Kant vorträgt:

Wenn Sie dieses Ich denke, also das eigentlich transzendente reine Subjekt, von dem Ich qua Tatsache ganz und gar ablösen, so verliert nicht nur die Rede von 'Ich überhaupt' ihren Sinn, sondern Sie können sich dann das überhaupt nicht vorstellen, was bei Kant Bewußtseinszusammenhang heißt, was Synthesis heißt, was Erinnerung heißt, was Reproduktion; alle diese Kategorien, die bei Kant vorkommen, die verlieren dann eigentlich ihren ganzen Sinn¹⁰⁷

¹⁰³ KrV, B325, A270

¹⁰⁴ KrV, B 134, Anmerkung

¹⁰⁵ Vgl. dazu ebenfalls Guyer, 1992, S. 152

¹⁰⁶ ND, S. 184-5

¹⁰⁷ KK, S. 222-3

Man könnte versuchen, diesen Gedankengang mit Argumenten anderer Traditionen deutlicher zu machen. Der Kern des Kritikpunkts ist hier nämlich, dass die bloße Anwendung von indexikalen Personalpronomina wie „Ich“, „mir“, „Wir“ oder „uns“ zunächst am Empirischen gebunden sein soll, ohne dass der eigentliche Gehalt solcher Personalpronomina verloren geht. Sobald man also solche Personalpronomina verwendet, dann verweisen sie auf ein *Objekt unter Objekten*; sie sind also notwendigerweise *kontextgebunden* und dürfen deshalb nicht als rein konstitutiv hypostasiert werden. Die Wittgensteinsche Indexikalientheorie, die Ernst Tugendhat vertritt, könnte dabei herangezogen werden¹⁰⁸:

It is constitutive for the use of the I that someone who says I knows, first, that this person can be addressed as 'you' and be designated as 'she' or 'he' by other speakers, and, second, that he thereby picks out an individual person among others whom he can designate as 'they'. If this connection did not exist, I would not be capable of designating an entity. It therefore also pertains necessarily to the use of the word I that everybody who employs it knows that others can refer to the same entity he refers to as 'I', as 'he' or 'she'¹⁰⁹.

Wenn es so ist, dann kann Adorno tatsächlich behaupten, wie er in seinem ganzen Werk tut, dass das Transzendente in der Tat vom Empirischen *abstrahiert* und zur allgemeinen Form dessen *kristallisiert* wird. Seiner Deutung nach ist das Transzendente nichts anderes als die von jeglicher Zufälligkeit erlösten *Allgemeinheit*, die aber erst wirklich sinnvoll zu konzipieren sei, indem sich diese Allgemeinheit auf Besonderes bezieht. Erst dort also, wo ein empirisches Bewusstsein vorliegt, könnte man für Adorno von einem „transzendentalen“ Bewusstsein sprechen, das seinerseits auf das empirische immanent verweisen muss, um seinen Sinn zu behalten.

Nun besteht für Adorno die größte Paradoxie des Kantischen Begriffs des „Ich denke“ darin, dass Kant in der Amphibolie-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft*

¹⁰⁸ In diesem Teil der Argumentation bin ich größtenteils der vorzüglichen Rekonstruktion der Kant-Kritik Adornos von Brian O'Connor verpflichtet.

¹⁰⁹ Tugendhat 1986, S. 62. Demmerlings Versuch, die Philosophien Adornos und Wittgensteins praxisphilosophisch zusammen zu denken, führt eine ähnliche Argumentation: „Bei dem Personalpronomen 'ich' handelt es sich um einen Indikator, Indikatoren können nur situationsabhängig gebraucht werden. In einer Sprechsituation bezieht sich ein Sprecher mit dem Wort 'ich' auf sich selbst, er meint sich mit diesem Wort, sofern es sich bei ihm in dieser Situation um den Sprecher einer Äußerung handelt. Ausdrücke wie 'ich', 'er', 'du' differenzieren pragmatisch die an einer Redesituation Beteiligten. In der Geschichte der Philosophie hat das Wort 'ich' immer wieder zu recht abstrusen Vorstellungen Anlaß gegeben. Irregeleitet durch Verwendungen dieses Wortes in Äußerungen wie 'ich denke' oder 'ich empfinde' wurde das Ich (!) als eine Art Behälterraum vorgestellt, in dem das Denken sich ereignet, in dem die Empfindungen sitzen. Mit dem Wort 'ich' meinte man über den Ort zu sprechen, 'wo das Denken stattfindet'. Die Hypostasierung des Wortes 'ich' führt die Vorstellung von einem zur Entität verdinglichten Ich mit sich“. Demmerling, 1994, S. 123.

ausgerechnet die Verwechslung „des reinen Objekts mit der Erscheinung“ mit größter Kraft kritisiert hatte. Die entsprechende Stelle der *Kritik der reinen Vernunft*, die für Adorno besonders wichtig ist, lautet: „Ihre [der Sinnlichkeit – D. P.] Beziehung auf ein Objekt, und was der transzendente Grund dieser Einheit sei, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als daß wir, die wir so gar uns selbst nur durch inneren Sinn, mithin als Erscheinung, kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer Nachforschung dazu brauchen könnten, etwas anderes, als immer wiederum Erscheinungen, aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gerne erforschen wollen“¹¹⁰. Trifft es tatsächlich zu, dass „wir so gar uns selbst nur durch inneren Sinn, mithin als Erscheinung, kennen“, dann wäre es im Sinne Adornos zu fragen, ob eigentlich die Kritik der Amphibolie der Reflexionsbegriffe ebenfalls für die Stufen der Kategorien und das „Ich denke“ gälte, die uns also lediglich „als Erscheinungen“ zugänglich seien und deshalb nicht als rein, unveränderliche Konstituentien angenommen (bzw. hypostasiert) werden dürften. Dies bedeutet letztendlich, dass der Sinn des Transzendentalen notwendigerweise erklärt werden müsste durch das konkret Empirische, aus dem es abstrahiert worden ist und auf das es verweist. Die etwas lange Formulierung Adornos in seiner Vorlesung fasst die ganze Argumentation zusammen, die wir hier rekonstruieren, und ist deshalb zitierenswert:

Das reine Ich denke, das absolute Ich, der geheime Grund der Verknüpfung oder der Synthesis ist genauso verborgen wie der transzendente, also wie das transzendente Ding an sich. Und im Grunde hätte der Kant also gar kein Recht, hier undialektisch von einem solchen Ansichseienden, von solchen festen, ein für allemal gegebenen Formen zu reden (...) Die bei Kant konstitutiv genannte Sphäre, das Constituens, ist genausowenig zu verabsolutieren, wie, den Resultaten der Vernunftkritik zufolge, das Constitutum zu verabsolutieren wäre (...) Sonst verfällt hier Kant dem noch einmal, was er Leibniz mit so außerordentlicher Schärfe nachgewiesen hat, nämlich eben der Amphibolie der Reflexionsbegriffe (...) Auch der Begriff des Transzendentalen oder alle die Momente, durch die so etwas wie Erfahrung zustande kommen soll, die sogenannten Konstituentien unseres Bewusstseins, die sind nicht, wie es im Sinn der Analyse der 'Deduktion der reinen Verstandesbegriffe' Ihnen scheinen möchte, uns unmittelbar bekannt, sondern sie sind Vermittlungen, sie sind Abstraktionen eines bestimmten Momentes der Erkenntnis, – und dieses Moment wird dann in der 'Kritik der reinen Vernunft' hypostasiert. Kant macht mit dem Ich denke gleichsam dasselbe wie das, was er in dem Amphibolie-Kapitel dem ontologischen Gebrauch des Begriffs Sein, des Begriffs Materie und all diesen anderen naturalistischen Begriffen mit großem Recht vorwirft (...) Das beweist also, wenn unsere etwas weitläufigen, schwierigen Überlegungen triftig sind, daß in der Tat *das Ich nicht die reine und schon gültige, nämlich insofern immer bereits konstituierte logische Form ist*¹¹¹.

¹¹⁰ KrV, B334, A278

¹¹¹ KK, S. 235-6, meine Hervorhebungen.

Um es zusammenfassend auszudrücken, könnte der für Adorno widersprüchliche Charakter des „Ich denke“ auch so zur Sprache gebracht werden: das Ich denke kann einerseits nicht rein noumenal sein, denn sein Sinn wird erst dann behalten, wenn es auf Ontisches verweist (wie die Verwendung von Personalpronomina attestiert); es kann andererseits auch nicht empirisch sein, denn das Empirische muss erst vom Ich transzendentalphilosophisch konstituiert werden¹¹². Adorno folgert daraus, dass die Transzendentalphilosophie in solchem zweideutigen *Zwischenreich*¹¹³ notwendig operieren muss, um sich theoretisch zu rechtfertigen.

Auch hier ist also die Detranszendentalisierungsstrategie Adornos darauf gerichtet, die immanente und unüberwindbare *Reziprozität* von Constituens und Constitutum zu behaupten. Das Transzendente wird zunächst im Ontischen lokalisiert, um es nicht einseitig zu negieren, sondern um dessen Sinn im Verhältnis von Constituens und Constitutum zu offenbaren. So kann Adorno den Versuch unternehmen, das sogenannte Konstitutionsproblem dialektisch zu lösen: das Constitutum des Constituens ist das Constitutum¹¹⁴. Der Sinn der Argumentation Adornos besteht nicht einfach in der Behauptung, dass das Constitutum nun die Stellung des Constituens schlicht einnimmt, sondern vielmehr, dass sich Constituens und Constitutum derart notwendig verflechten, dass die Rede von einem vorgeordneten und konstitutiven Ersten aufgehoben wird. „Nicht die erste Philosophie ist an der Zeit, sondern eine letzte“¹¹⁵, wie das Programm Adornos lautet. Und dies enthält naturgemäß weitgehende Konsequenzen: sofern das Ich durch Ontisches vermittelt ist, kann Adorno tatsächlich behaupten, dass nur ein empirisches, und zwar ein durchaus individuiertes Subjekt in der Lage sein kann, Erfahrungen im strengsten Sinne zu machen. Das irreduzible Ontische, das Constitutum soll also in der Erfahrung miteinbezogen werden, um sie tatsächlich zu realisieren. Es kommt uns jetzt darauf an, dieses Subjektmodell, das aus dieser Kritik am konstitutiven Subjekt zutage tritt, zu examinieren.

¹¹² „Jegliche Behauptung, daß Subjektivität irgend 'sei', schließt bereits eine Objektivität ein, die das Subjekt vermöge seines absoluten Seins erst zu begründen vorgibt“. ND, S. 186

¹¹³ Dass die Transzendentalphilosophie im Allgemeinen in diesem Zwischenreich bzw. in diesem *Niemandsland* operiert, könnte als die Hauptthese Adornos bezeichnet werden, die er in der hier behandelten Vorlesung zu begründen sucht. Vgl. KK, S. 39f und S. 52f

¹¹⁴ KK, S. 242

¹¹⁵ ME, S. 47

II. 3. Das qualitative Subjekt

Aus der Kant-Kritik Adornos ergibt sich das Modell *qualitativen* Subjekts, das als Voraussetzung seiner Theorie der Erfahrung zu verstehen ist. In einer der wenigen Textstellen, in denen Adorno diesen Begriff behandelt, schreibt er:

In der Sache wartet das Potential ihrer Qualitäten auf das qualitative Subjekt, nicht dessen transzendentes Residuum (...). Je mehr indessen von seinen Reaktionen als angeblich bloß subjektiv verpönt werden, um so mehr an qualitativen Bestimmungen der Sache entgeht der Erkenntnis. (...) Differenziert ist, wer an dieser [an der Sache – D. P.] und in ihrem Begriff noch das Kleinste und dem Begriff Entschlüpfende zu unterscheiden vermag; einzig Differenziertheit reicht ans Kleinste heran. In ihrem Postulat, dem des Vermögens zur Erfahrung des Objekts – und Differenziertheit ist dessen zur subjektiven Reaktionsform gewordene Erfahrung – findet das mimetische Moment der Erkenntnis Zuflucht, das der Wahlverwandtschaft von Erkennendem und Erkanntem.¹¹⁶

Nun können wir in der Tat die gesamte Problematik besser betrachten, die bis jetzt rekonstruiert worden ist; ich möchte deshalb diese Textstelle Satz für Satz erörtern.

(a) *In der Sache wartet das Potential ihrer Qualitäten auf das qualitative Subjekt;*

„Die Sache“ wird als die potentielle Summe ihrer Qualitäten betrachtet, die ihrerseits auf ein ebenfalls qualitatives Subjekt *warten*. Sie sind für Adorno auf deren Quantifizierung irreduzibel, oder vielmehr: jedes Quantifizieren zielt eigentlich darauf ab, das Qualitative zu erreichen; das Qualitative, so Adorno, ist *τέλος* eines jeglichen Quantifizierens. Dass die Qualitäten aber auf ein qualitatives Subjekt warten, ist ja nicht unzweideutig: die so verstandenen Qualitäten sollen einerseits naturgemäß in der Sache *sedimentiert* sein, aber sie treten andererseits erst dann zutage, wenn ein Subjekt sie zur Sprache bringt¹¹⁷. Adorno hat hier vor allem diejenigen Eigenschaften der Sache im Sinn, die sich keineswegs z. B. in deren Mathematisierung erschöpfen – die „primären Eigenschaften“ nach John Locke (und Q. Meillassoux) –, sondern wohl diejenigen Qualitäten, die erst von einem Subjekt *aktualisiert* werden; paradigmatisch seien davon – gut hegelisch – zunächst die *geschichtlichen* und *geistigen* Eigenschaften einer Sache genannt, die ihrerseits ihre im weitesten Sinne menschliche Bedeutung ausmachen. Das Subjekt als ebenfalls *qualitativ* deutet auf dessen Fähigkeit hin, diese Qualitäten in ihrer

¹¹⁶ ND, S. 54-5

¹¹⁷ Dieser Sachverhalt wird uns im nächsten Kapitel ausführlich beschäftigen.

radikalen Besonderheit zum Ausdruck zu verhelfen.

(b) nicht dessen transzendentes Residuum;

Das qualitative Subjekt wird dessen „transzendente Residuum“ gegenübergestellt. Der Kern dieser Gegenüberstellung besteht in der Adornoschen Unterscheidung zwischen einer sogenannten *Residualtheorie der Wahrheit* und einer *dialektischen Theorie der Wahrheit*¹¹⁸. Sofern das Transzendente als die Abstraktion des von jeglicher Zufälligkeit erlösten *allgemeinen* Moments der Erkenntnis gedeutet wurde, dann ist wahr jene Erkenntnis, die aus der Subtraktion der „bloß subjektiven“ Seite¹¹⁹ im Prozess des Erkennens hervorgeht. Wahrheit ist demnach *residual* im Sinne dessen, was nach der Subtraktion des bloß Subjektiven in der Erkenntnis *übrigbleibt*, als ob erst vermittels dieser Subtraktion wahre Erkenntnis erreicht werden würde. Erstaunlicherweise genügt Adorno eine solche Residualtheorie der Wahrheit nicht nur die Transzendentalphilosophie, sondern auch die moderne, auf Quantifizierung orientierte Wissenschaft im Allgemeinen; die Kantische Vernunftkritik erscheint Adorno in diesem Sinne als deren philosophische Legitimierung¹²⁰. Eine Dialektische Theorie der Wahrheit wäre dagegen für die Miteinbeziehung des empirischen Subjekts im Prozess des Erkennens, und nämlich in dem Maße, dass nur einem empirischen, leibhaftigen Subjekt diejenige Qualitäten der Sache gegeben sein können, die an ihrer irreduziblen Besonderheit gebunden sind. Liegt in der Tat das Interesse der Philosophie heute „bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte“, ist ihr Thema tatsächlich „die von ihr als kontingent zur Quantität

¹¹⁸ Zum Begriff der „Residualtheorie der Wahrheit“ schreibt Adorno beispielsweise in ME, S. 90: „Die prima philosophia als Residualtheorie der Wahrheit, die sich stützt auf das, was an unbezweifelbar Gewissem ihr zurückbleibt, hat zum Komplement das ihr widerspenstige Kontingente, das sie doch ausscheiden muß, um den Anspruch der eigenen Reinheit nicht zu gefährden, und je rigoroser der Aprioritätsanspruch sich selber auslegt, desto weniger entspricht diesem Anspruch, desto mehr wird ins Reich des Zufalls hinabgestoßen“.

¹¹⁹ Diese pejorativ gemeinte „bloß subjektive“ Seite im Prozess der Erkenntnis ist keineswegs mit den transzendentalen Erkenntnisformen zu verwechseln (sie sind ja nicht „bloß subjektiv“ für Adorno in dem Sinne, dass sie sich verallgemeinern lassen); sie entsprächen eher den mimetischen „Reaktionen“ eines individuellen Subjekts der Sache gegenüber, wie es sich im Folgenden sicherstellen wird.

¹²⁰ Am drastischsten ist dies in dieser Textstelle der *Dialektik der Aufklärung* zu lesen: „Mit der von Kant als Resultat vollzogenen Bestätigung des wissenschaftlichen Systems als Gestalt der Wahrheit besiegelt der Gedanke seine eigene Nichtigkeit, denn Wissenschaft ist technische Übung, von Reflexion auf ihr eigenes Ziel so weit entfernt wie andere Arbeitsarten unter dem Druck des Systems“. GS 3, S. 104. Dass die Wissenschaft derart „weit entfernt von der Reflexion“ operiert, wie die *Dialektik der Aufklärung* sie porträtiert, mag man heute zweifelsohne bezweifeln. Diesbezüglich steht sie einem Denker wie Heidegger auch viel näher, als deren Autoren zuzugeben bereit waren.

négligeable degradierten Qualitäten“¹²¹, so sind diese Qualitäten keinem „transzendentalen Residuum“, sondern erst einem vollends empirischen, in diesem Sinne qualitativen Subjekt zugänglich¹²². Wie es sich gleich sicherstellen wird, sind für Adorno solche Qualitäten meistens *mimetisch* – was auf die Leibhaftigkeit des Subjekts hinweist – *erfahrbar*.

(c) Je mehr indessen von seinen Reaktionen als angeblich bloß subjektiv verpönt werden, um so mehr an qualitativen Bestimmungen der Sache entgeht der Erkenntnis.

Die Reaktionen bzw. Anregungen, die das Subjekt von der Sache empfängt, werden von der Residualtheorie der Wahrheit bzw. vom transzendentalen Residuum als „bloß subjektiv“ in dem Maße betrachtet, dass sie sich nicht unmittelbar verallgemeinern lassen. Dies bestätigt nämlich die Interpretation, derzufolge das Transzendente für Adorno eine bloße Kristallisation der *allgemeinen* Seite der Erkenntnis ist – derjenigen Elemente der Erkenntnis also, die sich verallgemeinern lassen. Diese Verallgemeinerung bzw. die Verallgemeinerbarkeit erfolgt aber, so Adorno, um den Preis des Verlusts von „qualitativen Bestimmungen“ der Sache, die nicht in deren Erhebung zur Identität hineinpassen. Hier wird zum ersten Mal vollends ersichtlich, *dass die „qualitativen Bestimmungen der Sache“ dem Nichtidentischen entsprechen, das in die Erfahrung einfließt und zugunsten Identität verdrängt wird. Das Nichtidentische soll in der Form von qualitativen Bestimmungen der Sache in die Erfahrung einfließen.* Erkenntnis im strengsten Sinne wäre also Erkenntnis dieser qualitativen Eigenschaften; ihr liegt eine Erfahrung zugrunde, die sie miteinbeziehen könnte, und heißt deshalb für Adorno *unreduzierte Erfahrung*.

(d) Differenziert ist, wer an dieser [an der Sache – D. P.] und in ihrem Begriff noch das Kleinste und dem Begriff Entschlüpfende zu unterscheiden vermag; einzig Differenziertheit reicht ans Kleinste heran;

„Differenzierungsfähigkeit“ ist die erforderte Eigenschaft des Subjekts, um die qualitativen Bestimmungen der Sache zu aktualisieren. In einem gewissen Sinne ist das qualitative Subjekt kein anderer als derjenige, der über die Fähigkeit zur Differenzierung verfügt. Differenzierung besteht nämlich vorwiegend in der stetigen und akribischen Konfrontation zwischen dem Allgemeinbegriff einer Sache und der Sache selbst, um das

¹²¹ ND, S. 20

¹²² Auf die fundamentale Frage nach der *Geltung* einer derartigen Erfahrung werde ich im nächsten Kapitel eingehen.

„dem Begriff Entschlüpfende“ bzw. das „dem Begriff Heterogene“ – um die Terminologie des ersten Kapitels wiederaufzunehmen – im Kleinsten, im Mikrologischen zu unterscheiden. Dies heißt für Adorno, bündig ausgedrückt, Dialektik. Hätte Adorno die Konstitutionslehre mit aller Kraft zugunsten der dialektischen Reziprozität von Constitutum und Constituens *nicht* kritisiert, dann könnte man vielleicht behaupten, dass er hier eine Spielart von Mikrophänomenologie bzw. Nanophänomenologie im Sinn hat; im Gegenteil aber soll diese dialektische Konfrontation von Begriff und Sache die konstitutive Insuffizienz des Allgemeinbegriffs zur Deckung der Sache offenbaren – hier wird nämlich der Anspruch erhoben, dass die subjektive Konstitutionslehre auch von innen heraus implodiert wird.

(e) In ihrem Postulat, dem des Vermögens zur Erfahrung des Objekts – und Differenziertheit ist dessen zur subjektiven Reaktionsform gewordene Erfahrung – findet das mimetische Moment der Erkenntnis Zuflucht, das der Wahlverwandtschaft von Erkennendem und Erkanntem.

Das Postulat der Differenziertheit besteht darin, dass das Subjekt über das Vermögen verfügt, das Objekt zu erkennen, wie es ist. Nichts anderes ist Erfahrung. Dieses Postulat enthält seinerseits die Unterstellung, dass, sofern sich Erfahrung im strengsten Sinne realisieren soll, Subjekt und Objekt nicht einander gegenübergestellt werden dürfen, sondern dass sie verwandt sind – dass sie nicht zwei unterschiedlicher Naturen sind. Sofern das konstitutive Subjekt als pure *Form* behauptet wird, verfügt es nicht über das Vermögen, in das *materielle* Objekt hineinzudrängen. Ein derartiges Subjekt, so Adorno, kann eben deshalb diesen Begriff der Erfahrung nicht realisieren, denn als rein konstitutiv vermag es höchstens das Objekt *formal* – unter welchen Begriff es fällt –, und nicht *qualitativ* – was es ist – zu erkennen. „Tatsächlich ist Subjekt auch Objekt, vergißt nur eben in seiner Verselbständigung zur Form“¹²³. Aus der Kritik am Begriff konstitutiver Subjektivität nun, derzufolge das Constituens des Constituens das Constitutum ist, tritt die *materielle Verflochtenheit* des Subjekts zutage. In der Erkenntnis sedimentiert diese materielle Dimension des Subjekts in dem, was Adorno „das mimetische Moment“ nennt: Mimesis ist bei Adorno nicht nur *imitatio*, sondern fasst rezeptive, emotionelle, ästhetische und leibliche Verhaltensweisen des Subjekts zusammen¹²⁴; es wird von Adorno als das

¹²³ GS10.2, S. 753

¹²⁴ Zum Mimesisbegriff vgl. die vorzügliche Studie von Früchtel, 1986, die den Mimesisbegriff bei Adorno in

Vermögen konzipiert, sich dem Objekt materiell anzunähern, was zugleich Erkenntnis beseelen soll. „Wäre dies Moment gänzlich getilgt, so würde die Möglichkeit, daß Subjekt Objekt erkennt, unverständlich schlechthin, die losgelassene Rationalität irrational. Das mimetische Moment seinerseits jedoch verschmilzt auf der Bahn seiner Säkularisierung mit dem rationalen. Dieser Prozeß faßt sich als Differenziertheit zusammen“¹²⁵. Die Frage, die die Theorie geistiger Erfahrung Adornos ins Werk setzt, könnte vorläufig so gestellt werden: wie lässt sich das mimetische Moment *in der begrifflichen Erkenntnis* zur Sprache bringen? Denn es ist schon klar, dass Adorno keineswegs eine rein „mimetisch-intuitive“ Erkenntnis wieder etablieren will, sondern eben die Verflechtung des Mimetischen *im Begrifflichen* kritisch retten. Negative Dialektik soll, wie Anke Thyen es richtig ausdrückt, „begrifflich-mimetisch“¹²⁶ verfahren.

Nach dem oben Dargestellten könnte man dann den Begriff qualitativen Subjekts derart erörtern: es ergibt sich aus der immanenten Kritik an der Notion konstitutiver Subjektivität in dem Maße, dass diese Kritik die ontische Verflochtenheit des Subjekts offenbart. *Qualitativ* bedeutet in diesem Zusammenhang nur, dass das Subjekt nicht rein formal zu konzipieren sei, sondern, dass es ausgerechnet seine ontische Dimension ist, die es ihm erlaubt, eine ebenfalls qualitative – und dies soll hier heißen: am irreduziblen Ontischen gebundene – Erfahrung zu machen. Zugespitzt formuliert bedeutet der Begriff qualitativen Subjekts nichts anderes, als dass es ein dem Objekt streng gegenübergestelltes Subjekt eigentlich gar nicht gibt; diese Gegenüberstellung ist nur der Schein, den das Subjekt als konstitutiv selber statuiert – sofern es sich als „ontologisch“, im Gegensatz zum bloß „ontischen“ Objekt, affirmiert – und den es zu zerreißen gilt.

Ein qualitatives, nicht konstitutives Subjekt ist nun als ein *dezentriertes Subjekt* zu bezeichnen. Erstens soll ein so konzipiertes Subjekt sich nicht mehr als „konstitutives

den folgenden Ebenen thematisiert: „(biologische) Mimikry, Todestrieb, Idiosynkrasie und Magie unter anthropologisch-phylogenetischer Bedeutung; Nachahmung und Identifikation, Phänomene der Sympathie und des Außer-sich-Seins unter anthropologisch-systematischer Bedeutung; innere Natur und Ausdruck unter (...) triebtheoretischer (und – damit zusammenhängend – sprachphilosophischer) Bedeutung; Affinität, (Wahl-)Verwandtschaft und Ähnlichkeit, Erfahrung und Differenzierungsvermögen (...) unter erkenntnistheoretischer Bedeutung“. Früchtl, 1986, S. 4 Uns interessiert vor allem die „erkenntnistheoretische Bedeutung“, wie es im Folgenden zu vertiefen sein wird.

¹²⁵ ND, S. 55

¹²⁶ „Negativ-dialektischem Denken ist es nicht um den formalen Vermittlungszusammenhang in der Erkenntnis zu tun. Indem es sich der qualitativen Momente im zu Erkennenden zu versichern sucht, geht es, jenseits der Quantifizierungstendenz, begrifflich-mimetisch vor. Die scheinbare Widersprüchlichkeit dieses Ausdrucks verweist auf den spezifischen Sinn einer negativ-dialektischen Vermittlung von Identität und Nichtidentität“, Thyen, 1989, S. 221

Zentrum“ des Wirklichen wissen, ohne das dieses letztendlich nicht ist; in der Tat vollzieht sich für Adorno die negative Dialektik anhand nichts weniger als „einer Achsendrehung der Kopernikanischen Wendung durch kritische Selbstreflexion“¹²⁷; zweitens soll ein derart qualitatives Subjekt, sofern es sich nicht mehr als rein Constituens zu betrachten hat, vom Objekt selbst mitbestimmt und mitkonstituiert wissen (was es vom empiristisch angelegten Subjektbegriff als *tabula rasa* unterscheidet): „Subjekt ist das Agens, nicht das Konstituens von Objekt“, was, wie Adorno wohl bemerkt, „auch fürs Verhältnis von Theorie und Praxis seine Konsequenz [hat]“¹²⁸. Wir haben dann zu fragen, wie die Theorie der Erfahrung neu konzipiert sein soll, um diesem neuen Subjekt-Objekt-Verhältnis Rechnung zu tragen; ob sie in der Tat in der Lage ist, das Problem des Idealismus zu lösen, das das Denken Adornos und die Kritik¹²⁹ am Begriff konstitutiver Subjektivität ins Werk setzte.

¹²⁷ ND, S. 10.

¹²⁸ Die Theorie der Subjektdezentrierung könnte nun das Problem des *Adressats* der Kritischen Theorie Adornos (und wohl der sogenannten „Ersten Frankfurter Schule“ im Allgemeinen) erneut ans Licht bringen. Nach vielen Interpretationen der Philosophie Adornos münden ihr Scheitern und ihr aporetischer Charakter vorwiegend darin ein, dass sie letztendlich ihren Adressat verloren und die bestimmte Negation als bloßes Exertitium praktiziert habe (vgl. beispielsweise Dubiel 2001, Braun 1983). Innerhalb der dialektischen Tradition wurde dieser Adressat bekanntlich als den Proletariat bezeichnet, der als das identische Subjekt-Objekt der Geschichte die revolutionäre Klasse sei. Diese Theorie des Proletariats als identisches Subjekt-Objekt der Geschichte hat vor allem G. Lukács in seinem epochalen Werk *Geschichte und Klassenbewusstsein* vertreten (Lukács 1970). Mit dem Verfall des Ostblocks hat dann diese Theorie ihre Selbstverständlichkeit allmählich verloren, was zugleich ein tiefes Problem für die Tradition des Marxismus bildet, weil damit eben der traditionelle Adressat kritischer Theorie verloren gegangen sei (vgl. Wellmer, 1993). Die Kritische Theorie Adornos nun hat stets die Theorie eines identischen Subjekt-Objekts der Geschichte als ein *idealistisches Residuum* innerhalb des dialektischen Materialismus gedeutet, und sich niemals einer Theorie des proletarischen Klassenbewusstseins bedient, um seine gesellschaftliche Kritik zu begründen (weswegen sie von „Marxisten“ und „Konservativen“, „hüben und drüben“ attackiert worden ist und wird). – Eine „Nebenthese“ der vorliegenden Untersuchung besteht dann wohl in der Behauptung, dass eigentlich das dezentrierte Subjekt der Adressat kritischer Theorie unter spätkapitalistischen Bedingungen zu bezeichnen sei; – was dann dasselbe bedeutet, als dass *jedes* Subjekt ihr potentieller Adressat sei. Die Theorie der Subjektdezentrierung also, die hier analysiert wird, konzipiert Adorno wohl als die *erkenntnistheoretische Grundlage* einer erneuten, von ihren idealistischen Residuen befreiten Theorie des Adressats kritischer Theorie.

¹²⁹ Die unübersehbaren Ähnlichkeiten der Theorie der Subjektdezentrierung Adornos mit der – vor allem von J. Lacan konzipierten – Psychoanalyse wurden m. E. am reichsten von Vladimir Safatle thematisiert (Safatle, 2010; Safatle, 2006). Dezentrierung ist auch, wie Safatle zeigt, eine praktisch-reflexive Tätigkeit des Subjekts an ihm selbst. Adorno hat dies am prägnantesten in dieser wohl erstaunlichen Textstelle der *Negativen Dialektik* zum Ausdruck gebracht: „Human sind die Menschen nur dort, wo sie nicht als Person agieren und gar als solche sich setzen; das Diffuse der Natur, darin sie nicht Person sind, ähnelt der Lineatur eines intelligiblen Wesens, *jenes Selbst, das vom Ich erlöst wäre*; die zeitgenössische Kunst innerviert davon etwas. Das Subjekt ist die Lüge, weil es um der Unbedingtheit der eigenen Herrschaft willen die objektiven Bestimmungen seiner selbst verleugnet; Subjekt wäre erst, was solcher Lüge sich ent schlagen, was aus der eigenen Kraft, die der Identität sich verdankt, deren Verschaltung von sich abgeworfen hätte“, ND, S. 274. meine Hervorhebungen.

Zusammenfassung

In diesem Kapitel habe ich die Problematik um die konstitutive Subjektivität im Denken Adornos rekonstruiert, deren immanente Kritik er als Durchführung der Idealismus-Kritik und Voraussetzung materiellen, auf das irreduzible Besondere gebundenen Philosophierens konzipiert. Dabei handelte es sich stets darum, die Detranszendentalisierungsstrategie Adornos ans Licht zu bringen, die im Allgemeinen darin besteht, die immanente Vermittlung des angeblich „reinen“ Constituens durch das Constitutum zu offenbaren. Im Falle der „Transzendentalen Ästhetik“ konzentriert sich der Kritikpunkt Adornos vor allem auf den Begriff „reiner Anschauung“, im Falle des Begriffs des „Ich denke“ seinerseits auf die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, die laut Adorno auch für das „Ich denke“ gilt. Aus dieser Kritik ergab sich das Modell qualitativen Subjekts, das der Theorie geistiger Erfahrung Adornos zugrunde liegt. Die Herausforderung, vor die seine Theorie geistiger Erfahrung gestellt sieht, entspricht nun der Möglichkeit, das sogenannte „mimetische Moment“ in der begrifflichen Erkenntnis zur Sprache zu bringen.

III

ZUR THEORIE DER GEISTIGEN ERFAHRUNG

*Man müßte vielmehr sagen,
die Philosophie müsse zwar mit Begriffen,
aber mit unbegreiflichen Begriffen
anfangen, fortgehen und endigen.
Hegel, Differenzschrift*

Wie es in ihrer Notiz zu lesen ist, entstand die *Negative Dialektik* aus drei Vorträgen – den sogenannten „Pariser Vorträgen“ –, die Adorno 1961 am Collège de France hielt. Der Gehalt dieser Vorträge entsprach jedoch nicht der „Einleitung“ in das einige Jahre später publizierte Werk, wie man sich wohl vorstellen dürfte, sondern zunächst dem ersten Teil des Buches über das „Verhältnis zur Ontologie“ (1. und 2. Vorträge) und dem zweiten Teil über „Negative Dialektik: Begriffe und Kategorien“ (3. Vortrag)¹³⁰. Der „Einleitung“ ihrerseits, die später verfasst wurde, hat Adorno den Titel *Zur Theorie der geistigen Erfahrung* zu geben erwogen, wohl in Reminiszenz auf Hegels „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“, welche aber bei Adorno prinzipiell keine „Wissenschaft“ im Hegelschen Sinne ausmacht¹³¹. Der Terminus „geistige Erfahrung“ taucht tatsächlich mehrmalig in der „Einleitung“ auf, obwohl sie in der „Vorrede“ zur *Negativen Dialektik* so

¹³⁰ Vgl. ND, S. 409. Diese Vorträge hielt Adorno auf Einladung von Robert Minder vor großen philosophischen Persönlichkeiten des damaligen Frankreichs, wie beispielsweise Maurice Merleau-Ponty (wohl seine „ideale Adressat“, um den Ausdruck des Herausgebers der *Nachgelassenen Schriften* Adornos zu verwenden) und Jean Wahl. Von dem ersten Vortrag schrieb Adorno später in seinem Tagebuch auf, am 15. März 1961: „Vortrag gehalten, zu schwer, Merleau-Ponty chokierte. Gott und die Welt waren da“; von dem zweiten, am 18. März: „Vorlesung überfüllt, ging viel besser“, und von dem letzten, am 21. März: „Letzte Vorlesung ging sehr gut, brüllte wie ein Ochs. Merleau-Ponty und Jean Wahl zugegen aber nicht gesprochen“ (Theodor W. Adorno Archiv, Notizheft J, S. 5, 12f., 17, apud Adorno, 2008, S. 427f). Wenige Wochen später, am 3. Mai 1961, ist Merleau-Ponty in Paris gestorben. So äußerte sich Adorno über seinen Tod in einem Brief an Robert Minder: „Lassen Sie mich hinzufügen, wie sehr mich der Tod von Merleau-Ponty erschüttert hat. Nichts hätte mich, als Sie so gütig waren, uns einander vorzustellen, auf die Idee gebracht, einem Todkranken gegenüberzustehen. Er war ohne alle Frage eine ganz außerordentliche Denkkraft – gerade angesichts der tiefen theoretischen Differenzen, glaube ich wohl qualifiziert und auch verpflichtet zu sein, das zu sagen. Und angesichts des Unwiderruflichen habe ich dann doch ihm gegenüber, nachdem ich so kurz vor seinem Tod Positionen bis ins Innerste angriff, die ihm wesentlich waren, etwas wie ein Gefühl von Schuld. Wie ist man doch im Leben verstrickt; wenn man die Wahrheit sagen will, schlägt auch das zum Bösen aus; Ibsen hat das schon ganz richtig gesehen“ Adorno, 2008, S. 427f.

¹³¹ VND, S. 337

charakterisiert wird: „Die Einleitung exponiert den Begriff *philosophischer* Erfahrung“¹³². „Geistige Erfahrung“ wird vom Philosophen, wie ich darauf wiederholt hingewiesen habe, als den Schlüsselbegriff zum Lösen des „Problems des Idealismus“ verstanden, sofern er von seinen „idealistischen Präsuppositionen“ befreit wird.

In diesem letzten Kapitel möchte ich dann die Theorie geistiger Erfahrung bei Adorno erörtern und problematisieren, vor allem hinsichtlich seiner fundamentalen Rolle in der *Negativen Dialektik* (und wohl im Denken Adornos im Allgemeinen). Zunächst möchte ich eine kurze systematische Begriffsklärung vorschlagen (III. 1), damit ich zu der inneren Logik und zu den Komponenten geistiger Erfahrung übergehen kann (III. 2). Zuletzt möchte ich die Perspektiven des Begriffs geistiger Erfahrung zum Lösen des Problems des Idealismus analysieren (III. 3). Die Frage, die mich zuletzt leiten wird, betrifft nämlich das Potential geistiger Erfahrung zur „Achsendrehung der Kopernikanischen Wendung durch kritische Reflexion“, die das Denken Adornos erfordert und umzusetzen versucht.

III. 1. Systematische Begriffsklärung

In der *Negativen Dialektik* spricht Adorno von „Erfahrung“, „geistiger Erfahrung“, (gleichbedeutend mit „philosophischer Erfahrung“) und „metaphysischer Erfahrung“, oft ohne sie minutiös von einander zu unterscheiden. Hängen in der Tat diese Begriffe mit einander zusammen, so bedürfen sie doch der analytischen Differenzierung, um die philosophische Position Adornos deutlicher ans Licht zu bringen. Ich möchte also eine Klärung dieser drei Begriffe vorschlagen, zunächst des Begriffs von „Erfahrung“ (a), dann desjenigen von „geistiger Erfahrung“ (b) und zuletzt des Begriffs „metaphysischer Erfahrung“ (c).

(a) Erfahrung

Obwohl meistens undifferenziert und implizit verwendet, spricht Adorno oft vom Begriff der Erfahrung in einem etwas verschiedenartigen Sinne wie bezüglich des Begriffs „geistiger Erfahrung“. Gemeint ist wohl ein Erfahrungsbegriff, der gewisse wesentliche

¹³² ND, S. 10, meine Hervorhebungen.

Züge mit dem empiristischen gemeinsam hat. Der Wahrheitsgehalt des empiristischen Erfahrungsbegriffs besteht für Adorno hauptsächlich darin, dass Erfahrung dabei als einen Prozess von subjektiver Versenkung in das Objekt ohne vorgefertigte Kategorien konzipiert wird – was mit Adornos Kritik am Begriff konstitutiver Subjektivität zutiefst zusammenhängt. In diesem Sinne enthält die Theorie der Erfahrung Adornos eine „Rettung des Empirismus“¹³³, nämlich in dem Sinne, „daß es sich hier ja immer prinzipiell um eine Erkenntnis von unten nach oben und nicht um eine von oben nach unten, um ein Sichüberlassen und nicht um ein Deduzieren handeln“¹³⁴. Wie beim Empirismus möchte die negative Dialektik den sinnlich gebundenen Kontakt zum Objekt behalten, aber, anders als beim Empirismus, erfordert sie ebenfalls die Freiheit, es kritisch zu transzendieren. Dies ist nämlich der Grund, warum der Empirismus kein Erfahrungsmodell für die negative Dialektik strikt anbieten kann: die sinnlich gelieferten *data* werden im Empirismus zu Götze, denen gegenüber das Subjekt keine Kraft besitzt. „Zu früh und zu widerstandslos kapituliert im Empirismus der Gedanke“¹³⁵. Vom empiristischen Erfahrungsbegriff behält die negative Dialektik dann zunächst dieses „Sichüberlassen“ bei, das notwendigerweise die erste Stufe einer im emphatischen Sinne *geistigen Erfahrung* bildet.

(b) Geistige Erfahrung

Es ist vor allem die Hegelsche Phänomenologie gewesen, die laut Adorno eine „Wendung des [empiristischen – D. P.] Erfahrungsbegriffs zu einem Begriff geistiger Erfahrung“¹³⁶ vorbereitet hat. Das, was Hegel in der klassischen „Einleitung“ in die *Phänomenologie des Geistes* die „*dialektische Bewegung*“ nennt, „welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstand ausübt“¹³⁷, konserviert die Dimension von subjektiver Versenkung in das Objekt ohne vorgefertigte Kategorien,

¹³³ VND, S. 122

¹³⁴ VND, S. 122. Wie Rolf Tiedemann richtig bemerkt, erblickt Adorno bei W. Benjamins eine gewisse Vorbereitung der eigenen „Wende“ zur Rettung des Empirismus, wie er selbst in dieser *Einleitung zu Benjamins 'Schriften'* schreibt: „Seine [Benjamins – D. P.] spekulative Methode trifft sich paradox mit der empirischen. In der Vorrede des Trauerspielbuchs hat er eine metaphysische Rettung des Nominalismus unternommen; durchweg wird bei ihm nicht von oben nach unten geschlossen, sondern auf eine exzentrische Weise gerade 'induktiv'. Philosophische Phantasie ist ihm die Fähigkeit zur 'Interpolation im Kleinsten', und eine Zelle angeschauter Wirklichkeit wiegt ihm – auch dies seine eigene Formel – den Rest der gesamten Welt auf. Der Vermessenheit des Systems ist Benjamin so fern wie der Resignation im Endlichen“. GS11, S. 570.

¹³⁵ ME, S. 31

¹³⁶ ND, S. 123

¹³⁷ Hegel, 1986b, S. 76

und prüft zugleich *inmitten der Erfahrung selbst* den begrifflichen Maßstab des Gegenstandes. Die starke Formulierung Hegels diesbezüglich lautet: „Aber nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtsein selbst vorhanden sind, wird eine Zutat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen *Prüfung* überhoben, so daß, indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt“¹³⁸. Dieses Erfahrungsmodell enthält bereits das Wesentliche vom Begriff geistiger Erfahrung, den Adorno der negativen Dialektik zugrunde legen will (sofern er von seinen „idealistischen Präsuppositionen“ befreit wird): Begriff und Sache werden immanent auf einander bezogen und aneinander gegenseitig geprüft, da ist im strengsten Sinne die „Freiheit zum Objekt“ – das „Sich dem Objekt überlassen“ – inbegriffen und die immanente Möglichkeit, aus ihm herauszutreten und den ihm entsprechenden Begriff kritisch zu korrigieren. Begriff und Sache können somit prinzipiell auseinanderfallen. „Diesem Verfahren liegt die Vorstellung zugrunde, dass durch das Messen der Verhältnisse an ihrem Begriff die Lücke zwischen Begriff und Sache erscheint und deswegen Veränderungen in Kraft treten“¹³⁹, wie Stefan Müller es formuliert.

Hegel habe dann für Adorno den genuinen Erfahrungsbegriff entdeckt und dessen innere Dynamik richtig beschrieben, ihn aber zugleich den „idealistischen Präsuppositionen“ seines Systems unterworfen. Wie ich im ersten Kapitel darauf hingewiesen habe¹⁴⁰, bestehen diese „idealistischen Präsuppositionen“ laut Adorno hauptsächlich in der im Laufe der dialektischen Bewegung zu erreichenden „Identität von Identität und Nichtidentität“, die bereits am Anfang des dialektischen Prozess vorausgesetzt wird und dessen systematischen Charakter rückläufig ermöglicht. Aufgrund dieser idealistischen Präsuppositionen nur, so Adorno, „[degradierte] sogar die 'Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins' die Inhalte solcher Erfahrung zu Exempel der Kategorien“¹⁴¹. Sofern sich die negative Dialektik ausgerechnet gegen diese Voraussetzung richtet, besteht keine Garantie mehr, dass sich Identität (Begriff) und Nichtidentität (Sache) am Ende des dialektischen Prozesses – der nur „endlos“ wird – als identisch erweisen. Daraus folgt nicht nur die unmittelbare Konsequenz, dass Philosophie

¹³⁸ Hegel, 1986b, S. 77

¹³⁹ Müller, 2010, S. 68

¹⁴⁰ Auf der S. 25 der vorliegenden Arbeit.

¹⁴¹ ND, S. 25

„prinzipiell immer fehlgehen [kann]“¹⁴², sondern auch, dass sie zugleich ein permanentes Erinnern an Nichtidentisches ist. Eine solche Philosophie – so lautet der wohl stärkste Satz der *Negativen Dialektik* – „wäre nichts anderes als die volle, unreduzierte Erfahrung im Medium begrifflicher Reflexion“¹⁴³. Oder ausführlicher in der *Vorlesung zur Negativen Dialektik*: „Eine solche Philosophie wäre soviel wie die volle, unreduzierte Erfahrung im Medium begrifflicher Reflexion oder, wie man es wohl auch nennen darf, *sie wäre soviel wie geistige Erfahrung*“¹⁴⁴. Negative Dialektik ist nichts anderes als geistige Erfahrung selbst: einerseits die qualitative Erfahrung des Objekts, andererseits das konsequente – das heißt: *begriffliche* – Bewusstsein von dessen Nichtidentität mit dem Begriff. Behandelt sie einmal ihre Objekte, so will sie stets und zugleich daran erinnern, dass diese Objekte mehr sind als deren Begriffe. *Dieses* zweiseitige – selbstreflexive – Verfahren ist geistige Erfahrung.

(c) *Metaphysische Erfahrung*

Der Begriff metaphysischer Erfahrung taucht in der *Negativen Dialektik* erst in ihrem letzten Modell auf, nämlich in den „Meditationen zur Metaphysik“. Der Titel dieses Modells ist mit Bedacht formuliert: während er zweifelsohne auf Descartes' *Méditations métaphysiques* verweist, legt er zugleich nahe, dass es *metaphysisch* – im strengen Sinne eines grundlegenden Diskurses „touchant la philosophie première“ – nicht mehr zu meditieren ist, sondern lediglich – und viel bescheidener – *zur* Metaphysik. Zurecht wären die *Meditationen* Adornos mit Lothar Zahn als zwölf quasi-musikalisch komponierte „Variationen zur 'Metaphysik' nach Kant, Hegel und Nietzsche“¹⁴⁵ zu charakterisieren, in denen die metaphysischen Themen nicht deduzierend und erschöpfend behandelt, sondern vielmehr sensibel und nachdenkend befragt werden¹⁴⁶.

Von diesen außerordentlichen Seiten des Werks Adornos interessiert uns nun vor allem die systematische Funktion des Begriffs metaphysischer Erfahrung innerhalb der Theorie geistiger Erfahrung. Die *Meditationen* Adornos stellen die geschichtsphilosophisch gewandte Frage, „ob metaphysische Erfahrung überhaupt noch möglich ist“, die heute nämlich „anstelle der Kantischen erkenntnistheoretischen Frage, wie Metaphysik möglich

¹⁴² VND, S. 115; ND, S. 25

¹⁴³ ND, S. 25

¹⁴⁴ VND, S. 122, meine Hervorhebungen.

¹⁴⁵ Zahn, 1984, S. 273ff

¹⁴⁶ Vgl. dazu auch Müller, 2006, S. 144

sei¹⁴⁷, treten soll. Das „Metaphysische“ von einer derartigen Erfahrung besteht nämlich darin, dass sich dabei ein Transzendentes, selbst wenn nur *negativ*, meldet. Dieses Transzendente, sofern indirekt und negativ erfahrbar, soll nämlich Motor einer Erfahrung sein, die im Objekt mehr sucht, als es ist (nämlich als dessen Begriff besagt). Deshalb muss die *Negative Dialektik* in die Frage nach der eigenen Möglichkeit von metaphysischer *Erfahrung* – und nicht in die nach der Möglichkeit von *Metaphysik* – einmünden. Dem negativ-dialektischen Unternehmen liegt also eine – säkularisierte – Rettung des Metaphysischen unter nachmetaphysischen Bedingungen zugrunde, oder: es ist „solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes“¹⁴⁸, wie der letzte Satz des Buches lautet.

In diesem Sinne kondensiert sich die Fragestellung nach metaphysischer Erfahrung unter nachmetaphysischen Bedingungen für Adorno letztendlich in der folgenden – eher „existenzphilosophisch“ gerichteten – Frage: „Ist das denn alles?“¹⁴⁹. Dass „das“ „alles“ sei, impliziert für Adorno eben die Betrachtung des Wirklichen als einen in sich selbst geschlossenen „Immanenzzusammenhang“¹⁵⁰, der die Entstehung des qualitativen Neuen nicht zulässt; eine *metaphysische* Erfahrung wäre nämlich diejenige, die diesen Immanenzzusammenhang augenblicklich aufbräche. Die negative Dialektik sucht also das in diesem Sinne verstandene „Metaphysische“ in denjenigen Erfahrungen, die einerseits vollends immanent und innergeschichtlich sind aber zugleich auf einen möglichen, diesen Immanenzzusammenhang transzendierenden Sinnhorizont hinweisen. So schreibt Adorno in einer seiner wohl prägnantesten Seiten:

Was metaphysische Erfahrung sei, wird, wer es verschmäht, diese auf angebliche religiöse Uerlebnisse abzuziehen, am ehesten wie Proust sich vergegenwärtigen, an dem Glück etwa, das Namen von Dörfern verheißen wie Otterbach, Watterbach, Reuenthal, Monbrunn. Man glaubt, wenn man hingehet, so wäre man in dem Erfüllten, als ob es wäre. Ist man wirklich dort, so weicht das Versprochene zurück wie der Regenbogen. Dennoch ist man nicht enttäuscht; eher fühlt man, nun wäre man zu nah, und darum sähe man es nicht. Dabei ist der Unterschied zwischen Landschaften und Gegenden, welche über die Bilderwelt einer Kindheit entscheiden, vermutlich gar nicht so groß. Was Proust an Illiers aufging, ward ähnlich vielen Kindern der gleichen gesellschaftlichen Schicht an anderen Orten zuteil. Aber damit dies Allgemeine, das Authentische an Prousts Darstellung, sich bildet, muß man hingerissen sein an dem einen Ort, ohne aufs Allgemeine zu schielen. Dem Kind ist selbstverständlich, daß, was es an seinem

¹⁴⁷ ND, S. 364-5.

¹⁴⁸ ND, S. 400

¹⁴⁹ ND, S. 368

¹⁵⁰ ND, S. 394

Liebingsstädtchen entzückt, nur dort, ganz allein und nirgends sonst zu finden sei; es irrt, aber sein Irrtum stiftet das Modell der Erfahrung, eines Begriffs, welcher endlich der der Sache selbst wäre, nicht das Armselige von den Sachen Abgezogene.

Dieses melancholisch, eher als Versprechen erscheinende und dann wieder zurückweichende „Erfüllte“ also, das Adorno paradigmatisch in der Glückserfahrung erblickt, stellt das Modell einer Erfahrung dar, die an der „Sache selbst“ mikrologisch gebunden ist aber zugleich auf Transzendentes hinweist. Adorno scheint auf die folgende Intuition zu vertrauen: eine wenn auch immer einmalige und zerbrechliche Erfahrung dieses „Erfüllten“ ist vollends hinreichend, dem Subjekt den Maßstab von wahrer und emphatischer Identität zu liefern; bei einer solchen Erfahrung, so Adorno, tritt im Subjekt die Gewissheit zutage, dass das Wirkliche mehr ist (oder sein kann), als es ihm erscheint.

Auch im Bezug auf die metaphysische Erfahrung scheint Adorno also gewissermaßen am Goetheschen Diktum festzuhalten: „Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten“¹⁵¹. Ohne dieses „Unendliche“, das doch innergeschichtlich erfahrbar sein muss, wäre das, was ist, alles; eine negative Dialektik muss dagegen emphatisch behaupten können, dass das, „was ist, mehr [ist], als es ist“¹⁵², dass also „ein jegliches Seiendes mehr [ist], als es ist“¹⁵³. Eine metaphysische Erfahrung, so Adorno, soll diese säkularisierte Transzendenz¹⁵⁴ innerhalb der empirischen Welt offenbaren können.

Nachdem die Konstellation um den Begriff der Erfahrung bei Adorno mindestens schematisch geklärt worden ist, möchte ich nun die innere Logik und die Komponente geistiger Erfahrung behandeln. Wie wir bereits sahen, „geistige Erfahrung“ im strikten Sinne impliziert zum Einen die (kritische) Miteinbeziehung vom empiristischen Erfahrungsbegriff und deutet zum Anderen auf einen säkularisierten Begriff metaphysischer Erfahrung hin. Wir müssen jetzt analytisch betrachten, wie sich „geistige Erfahrung“ konkret gestaltet.

¹⁵¹ VND, S. 116. Dieser Vers Goethes befindet sich im allbekanntesten Gedicht *Gott, Gemüt und Welt*. Die nächsten Verse des Gedichts sind auch für Adornos mikrologische Methode wichtig: „Willst du dich am Ganzen erquicken / So mußst du das Ganze im Kleinsten erblicken“.

¹⁵² ND, S. 164

¹⁵³ ND, S. 109

¹⁵⁴ Hier treffen wir erfahrungstheoretisch das im ersten Kapitel behandelte Problem des Verhältnisses von Erkenntnistheorie und Metaphysik wieder. Dass Adorno die Gleichsetzung von Metaphysik und Logik immanent bestreiten will, bedeutet in diesem Hinsicht nichts weniger, als dass er einer so konzipierten metaphysischen Erfahrung Raum offen lassen will.

III. 2. Komponente und Logik geistiger Erfahrung

Im oben Ausgeführten hatte es sich bereits festgestellt, dass Adorno sein Modell geistiger Erfahrung aus der Hegelschen Dialektik kritisch gewinnt. Mit Hegel begreift Adorno Erfahrung als einen Prozess, in dem die Nichtidentität zwischen Begriff und Sache reflexiv hervortritt; anders als bei Hegel versucht aber die negative Dialektik in dieser Nichtidentität zu verweilen, sodass sie letztendlich in Identität nicht aufzulösen ist. Geistige Erfahrung will somit tatsächlich ein permanentes Eingedenken des Nichtidentischen sein; ein reflexives und begriffsgeleitetes Erinnern, dass das Wirkliche nicht auf das Denken reduzierbar ist.

So stellt der von der negativen Dialektik neu konzipierte Begriff der geistigen Erfahrung das Subjekt-Objekt-Verhältnis auf neue Basis. Aufgrund der durchgeführten Kritik an der Notion konstitutiver Subjektivität, die die ontische Dimension des Subjekts als konstitutiv betrachtet, verliert das Subjekt den Vorrang in der Erkenntnis; das Objekt, sofern es materiell unauflöslich und unter den Begriff nicht reibungslos subsumierbar ist, leitet dann den Erkenntnisprozess¹⁵⁵. Diese doppelte Präponderanz der Objektivität – zum Einen im Subjekt, das auch als Objekt zu betrachten ist; zum Anderen im Objekt selbst, das die Erkenntnis leitet – nennt Adorno „Vorrang des Objekts“, wodurch „Dialektik materialistisch [wird]“¹⁵⁶. Der Vorrang des Objekts aber, „als eines doch selbst Vermittelten, bricht die Subjekt-Objekt-Dialektik nicht ab“¹⁵⁷. Und das bedeutet: das

¹⁵⁵ In diesem präzisen Sinne wäre nicht ganz falsch, die negative Dialektik als eine Art „object-oriented ontology“ zu beschreiben, obgleich sie keine Ontologie im strengsten Sinne darstellt. Zur vor allem im zeitgenössischen Realismus herrschenden Diskussion über den Begriff einer „object-oriented ontology“, Vgl. Bryant, 2011a, S. 261ff und Bryant, 2011b.

¹⁵⁶ ND, S. 193. Brian O'Connor hat neulich die Struktur des Vorrangs des Objekts und somit der Erfahrungstheorie Adornos mittels eines transzendentalen Arguments darzulegen versucht. Seiner Meinung nach argumentiert Adorno in einem transzendentalen Muster (im eher laxen Sinne der „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung“), selbst wenn dies niemals explizit erfolgt. Als eine rein formale Beschreibung der Erfahrungstheorie Adornos ist die Argumentation O'Connors m. E. überzeugend, selbst wenn sie deren innere Logik nicht zu erörtern vermag. So lautet seine Argumentation: „(i) *It is agreed that there is experience.* (ii) *There must be something to which the subject relates.* If this something were the subject itself, its own concepts, it would not be explained how it is that experience has an apparent externally directed relation, unless an extravagant intrasubjective explanation of this structure were to be proposed (...); (iii) *The notion of an external relation entails that experience is the relation of the subject to something that is not purely subjective.* Thus experience is a relation of subjects to nonconceptual objects. (To understand objects as being purely conceptual would be to reduce the nonconceptual dimension of their otherness). (iv) *The commitment to the notion of experience therefore entails a belief that there are objects to which the subject must necessarily relate in order to experience: these objects are not reducible to concepts.* This conclusion is what Adorno means by the mediated priority of the object.“ O'Connor, 2004, S. 56-7.

¹⁵⁷ ND, S. 187

Objekt, das als unauflösliches, nicht auf Begrifflichkeiten reduzierbares „Etwas“ erscheint, soll *als solches in der begriffsgeleiteten Erfahrung* zugänglich sein; Erfahrung muss diese beiden Dimensionen artikulieren können: das Unauflösliche des Objekts *anhand* begrifflicher Reflexion zur Sprache zu bringen: „Entäußerte wirklich der Gedanke sich an der Sache, gälte er dieser, nicht ihrer Kategorie, *so begänne das Objekt unter dem verweilenden Blick des Gedankens selber zu reden*“¹⁵⁸.

Wir sahen, dass Adorno den subjektiven Zugang zum materiellen, unauflöslichen Objekt mittels der Aktualisierung des *mimetischen Moments* der Erkenntnis konzipiert. Das Objekt wird erst dann qualitativ zugänglich, indem es *auch* mimetisch erfahren wird; der Begriff als „Abstraktionsmechanismus“ verdrängt aber dieses Qualitative (Nichtidentische) zugunsten Identität. So tritt geistige Erfahrung zunächst als ein dialektisches Komplementaritätsverhältnis zwischen der *begrifflichen* und der *mimetischen* Komponenten der Erkenntnis zutage. Sollte die negative Dialektik nun diese Komponenten als streng getrennt verstehen¹⁵⁹, dann verträte sie indirekt eine Art „Residualtheorie der Wahrheit“, wo das Mimetische die Stellung des pejorativ gemeinten „bloß Subjektiven“ einnimmt und das Begriffliche dem Wahren entspräche; dagegen setzt sie sich für die *Reziprozität* beider Momente ein: „Nichts in der Welt ist aus Faktizität und Begriff zusammengesetzt, gleichsam addiert“¹⁶⁰. Dies impliziert nichts weniger, als dass der Begriff auch dort, wo er am reinsten zu sein scheint, zugleich und notwendigerweise auf Materiales, Inhaltliches und Nichtbegriffliches mimetisch verweisen muss. Ray Brassier hat diesen Sachverhalt gut zusammengefasst: „When something mimes something else, it

¹⁵⁸ ND, S. 38, meine Hervorhebungen. Die Reminiscenz auf Hegels „reines Zusehen“ ist hier unüberhörbar.

¹⁵⁹ So behandelt Adorno ausführlich das, was man wohl eine „Genealogie des mimetischen Moments der Erkenntnis“ in der Philosophiegeschichte nennen dürfte: „Die Kantische Bemerkung [über die Ungleichartigkeit reiner Verstandesbegriffe und sinnlicher Anschauungen – D. P.] hat ihre lange Vorgeschichte in der antiken Philosophie. Einer Angabe des Theophrast in 'De Sensu' zufolge lehrte bereits der Parmenides die Ähnlichkeit zwischen Wahrnehmendem und Wahrgenommenem, während Heraklit vertreten habe, nur das Unähnliche, Entgegengesetzte könne das Ähnliche erkennen. Platon folgte der eleatischen Tradition. Aristoteles führte selbst die Platonische μέθεξις auf eine Lehre von der Ähnlichkeit zurück: die Pythagoreische, daß die Dinge durch Nachahmung der Zahlen existierten (Metaphysik A, 987 b). Unter den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele im Phaidon fehlt nicht das Argument, der Ähnlichkeit des Leibes mit der Erscheinung-entspreche eine der Seele mit der Ideenwelt (St. 79). Davon ist nicht weit bis zum Schluß auf die Ähnlichkeit von Subjekt und Objekt als Bedingung der Erkenntnis. *Ist Rationalität insgesamt die Entmythologisierung mimetischer Verhaltensweisen (...), so kann es nicht wundernehmen, daß das mimetische Motiv in der Reflexion auf die Erkenntnis sich am Leben erhält; vielleicht nicht bloß als archaisches Rudiment, sondern weil Erkenntnis selber ohne den wie immer auch sublimierten Zusatz von Mimesis nicht konzipiert werden kann: ohne sie wäre der Bruch von Subjekt und Objekt absolut und Erkenntnis unmöglich*“. ME, S. 147, Fußnote 2, meine Hervorhebungen.

¹⁶⁰ ND, S. 189

becomes like it, but without resembling it according to any criterion of conceptual equivalence. Thus mimesis is an index of non-identity: it marks a register of indifference or indistinction operating independently of any conceptual criterion for registering identity or difference¹⁶¹. Wie oben erwähnt, will Adorno naturgemäß keine rein mimetische – magische – Erkenntnis auferstehen lassen, sondern nur das Mimetische – das für ihn von der Erkenntnis niemals vollständig auszumerzen ist – inmitten des begrifflichen Diskurses *kritisch retten*.

Dieses Komplementaritätsverhältnis versucht Adorno dann durch die sogenannte „Entzauberung des Begriffs“ zur Sprache zu bringen, die hauptsächlich in der „Einsicht in den konstitutiven Charakter des Nichtbegrifflichen im Begriff“ besteht, vor der „der Identitätszwang, den der Begriff ohne solche aufhaltende Reflexion mit sich führt[, zergingel]“¹⁶². Die Gewinnung dieser Einsicht hängt durchaus mit der Dezentrierung des Subjekts zusammen. Dass das Subjekt seinen konstitutiven Charakter verliert, bedeutet letztendlich dasselbe, dass seine begrifflichen Fähigkeiten aus keinen an sich seienden Entitäten bestehen, dass sie dann auf Etwas zurückverweisen, das anders ist als sie selbst. „In Wahrheit gehen alle Begriffe, auch die philosophischen, auf Nichtbegriffliches, *weil sie ihrerseits Momente der Realität sind*, die zu ihrer Bildung – primär zu Zwecken der Naturbeherrschung – nötigt“¹⁶³. Das Verfahren negativer Dialektik wäre dann, die Begriffe stets derart zu verwenden bzw. derart zu *komponieren*, dass sie innerhalb des eigenen philosophischen Diskurses mit deren nicht-begrifflichen Kehrseite konfrontiert werden.

Damit gelangen wir zur *Logik* geistiger Erfahrung. Nach aller Wahrscheinlichkeit¹⁶⁴ konzipiert Adorno die Artikulation ihrer Momente hermeneutisch anhand der Kategorie der *Konstellation*. „Diese belichtet das Spezifische des Gegenstands, das dem klassifikatorischen Verfahren gleichgültig ist oder zur Last“¹⁶⁵. „Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Innern 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 deren Inneres, erreichen denkend, was Denken

¹⁶¹ Brassier, 2007, S. 45

¹⁶² ND, S. 24

¹⁶³ ND, S. 23, meine Hervorhebungen.

¹⁶⁴ Diese These vertreten nämlich Schnädelbach 1983b, Thyen 1989, Müller 2006, Neves-Silva 2006, Wellmer 1985 und andere.

¹⁶⁵ ND, S. 164

notwendig aus sich ausmerzte“¹⁶⁶. Das Modell des *Denkens in Konstellationen* versteht sich als kritischen Gegensatz zum „klassifikatorischen Verfahren“, das den Anspruch darauf erhebt, die Sache unter deren Allgemeinbegriff vollständig zu subsumieren. Eine Konstellation besteht dagegen aus einem *Ensemble* von Begriffen, die gleich nah zum Mittelpunkt (der Sache) stehen. Keiner hat den Vorrang über die anderen, keiner tritt als den eigentlichen Gattungsbegriff der Sache zutage, während die anderen als sekundär bzw. subjektiv verwendet werden; vielmehr erscheint jeder Begriff als den anderen komplementär, sodass einzig die gesamte Konstellation von Begriffen in deren Artikulation „das Innere der Sache“ erschließen sollte. „Nur *Begriffe* können vollbringen, was *der Begriff* verhindert“¹⁶⁷. Die Sache wird somit nicht mit einem Oberbegriff identifiziert, sondern die in Konstellation getretenen Begriffe sind (mimetisch-begriffliche) „Annäherungen an die Sache“¹⁶⁸, die ihrerseits als ein qualitatives zu erschließendes Etwas betrachtet wird. Und dies bedeutet konkret: in Konstellation sollen sowohl Begriffe treten, die den mimetischen Anregungen des Subjekts der Sache gegenüber entsprechen, als auch Begriffe, die von der Sache geschichtlich überliefert und innerhalb einer jeden Konstellation kritisch thematisiert werden. Die philosophische Form eines Denkens in Konstellationen ist für Adorno paradigmatisch der *Essay*¹⁶⁹.

Dies könnte aber zurecht die Vermutung erwecken, dass ein Denken in Konstellationen gewissermaßen ein „idiosynkratisches“ Verfahren deshalb ist, weil es sich nicht „operationalisieren“ lässt. Ein derartiges Verfahren kann tatsächlich nicht zu einer philosophischen Methode im strengsten Sinne gemacht werden, denn es beruht größtenteils auf dem je einzigen Subjekt und dessen Erfahrung. Es ist einerseits wahr, dass die Philosophie Adornos nicht nur ein Antisystem, sondern auch eine Antimethode ist: die Sache, und die Sache allein, soll Erkenntnis leiten. „Denken in Konstellationen“ ist ein Versuch, dass sich Erkenntnis der Sache selbst gewissermaßen „anschniege“¹⁷⁰. Auf der anderen Seite aber glaubt Adorno, dass es auch in „bedeutenden wissenschaftlichen Untersuchungen“ zu finden ist, „wie Gegenstände durch Konstellation zu erschließen seien“¹⁷¹. Gemeint ist Max Webers Soziologie, derzufolge die soziologischen Begriffe aus

¹⁶⁶ ND, S. 164-5

¹⁶⁷ ND, S. 62, meine Hervorhebungen.

¹⁶⁸ Thyen, 1989, S. 243

¹⁶⁹ Dem hat Adorno eine seiner schönsten Arbeiten gewidmet, nämlich *Der Essay als Form*. GS11, S. 9ff. Bemerkenswerterweise hat Adorno das folgende Zitat aus Goethes *Pandora* als Überschrift zu diesem Text verwendet: „Bestimmt, Erleuchtetes zu sehen, nicht das Licht“.

¹⁷⁰ ND, S. 24

¹⁷¹ ND, S. 166

ihren „einzelnen der geschichtlichen Wirklichkeit zu entnehmenden Bestandteilen allmählich komponiert werden [müssten – D. P.]. Die endgültige begriffliche Erfassung kann daher nicht am Anfang, sondern muß am Schluß der Untersuchung stehen“¹⁷². Webers idealtypisches Sinnverstehen ist eine Tätigkeit des *Komponierens* von Begriffen – dieser Webersche Ausdruck ist Adorno besonders nah, und dies nicht zuletzt wegen der darin enthaltenen musikalischen Reminiszenz –, die auch, wie die Theorie der Konstellation Adornos, der Verwendung von definatorischen Allgemeinbegriffen kritisch abschwört. In ihr meldet sich eine Herangehensweise an die Sache, die das Subjekt veranstaltet zugunsten des stringenten Ausdrucks der Sache: die Begriffe werden also als Mittel allmählich dazu „komponiert“, die Sache zum Ausdruck zu bringen. Ihr letztendliches Ziel wäre es, die von Subjekt derart produzierte Konstellation „als Zeichen der *Objektivität: des geistigen Gehalts*“¹⁷³ lesbar werden zu lassen. Das Subjekt wäre so in der Erkenntnis zutiefst impliziert, um die Sache durch mimetisch-begriffliche Konstellationen zu *verobjektivieren* – was zugleich bedeutet, dass sich das Subjekt dabei ebenfalls verobjektiviert. „(...) es dürfte um die in Rede stehenden Kompositionen ähnlich bestellt sein wie um ihr Analoges, die musikalischen. Subjektiv hervorgebracht, sind diese gelungen allein, wo die subjektive Produktion in ihnen untergeht“¹⁷⁴. So glaubt Adorno gewissermaßen das Nichtidentische der Sache gegenüber dem Allgemeinbegriff kritisch zu berücksichtigen und zugleich das qualitative Subjekt im Erkenntnisprozess aktiv mit einzubeziehen.

Adorno will mit der Theorie der geistigen Erfahrung eine Erkenntnisart entwickeln, die gerade aufgrund ihres subjektivsten Bestandteils am objektivsten wird. Dies bringt uns endlich zum Problem des Idealismus zurück.

III. 3. Geistige Erfahrung und Idealismus

Wir haben im ersten Kapitel gesehen, dass das Problem des Idealismus im Denken Adornos in der Herausforderung resultiert, die Irreduktibilität des Seienden auf das Denken philosophisch anzuerkennen und diskursiv zu entfalten. Aus der im zweiten Kapitel

¹⁷² Weber, 1947, S. 30. Adorno zitiert diese Textstelle Webers in ND, S. 167.

¹⁷³ ND, S. 167, meine Hervorhebungen.

¹⁷⁴ ND, S. 167.

behandelten Dezentrierung des konstitutiven Subjekts und aus der damit zusammenhängenden Rehabilitierung des qualitativen, empirischen Subjekts im Erkenntnisprozess ergab sich das in diesem Kapitel thematisierte Modell geistiger Erfahrung, das Adorno als den eigentlichen Ausweg aus dem Idealismus konzipierte. Sofern geistige Erfahrung nun qualitative Bestimmungen der Sache in die Erkenntnis mimetisch-begrifflich einzubeziehen und den Vorrang des subsumierenden Allgemeinbegriffs vermittle der Logik der Konstellation kritisch aufzuheben versucht, soll geistige Erfahrung in der Lage sein, so Adorno, die Nichtreduzierbarkeit der zu erkennenden Sache auf das Denken diskursiv zu offenbaren. Erfahrung wird dann voller, unreduziert und unreglementiert auch in dem Sinne, dass sie der Sache Raum dazu offen lässt, Widerstand gegen einseitiges Identifizieren zu leisten. *Index veri* der Erfahrung wäre eben das reflexive bzw. diskursive Bewusstsein dieses Widerstandes, der seinerseits negativ darauf verweist, dass die Sache mehr ist als deren Allgemeinbegriff.

Ich möchte nun näher bestimmen, woraus dieses „Mehr“ in Wirklichkeit besteht. In einer der weniger Textstellen, in denen Adorno den Begriff der „Sache selbst“ erörtert, schreibt der Philosoph:

Was Sache selbst heißen mag, ist nicht positiv, unmittelbar vorhanden; wer es erkennen will, muß mehr, nicht weniger denken als der Bezugspunkt der Synthese des Mannigfaltigen, der im Tiefsten überhaupt kein Denken ist. Dabei ist die Sache selbst keineswegs Denkprodukt; vielmehr das Nichtidentische durch die Identität hindurch. Solche Nichtidentität ist keine 'Idee'; aber ein Zugehängtes. Das erfahrende Subjekt arbeitet darauf hin, in ihr zu verschwinden. Wahrheit wäre sein Untergang. Von der Subtraktion alles Spezifischen der Subjektivität in der wissenschaftlichen Methode wird er, ad maiorem gloriam des zur Methode vergegenständlichten Subjekts, bloß vorgetäuscht.¹⁷⁵

Das Wesentliche dieser Textstelle habe ich schon in weitem Maße behandelt, aber sie hat trotzdem den Vorzug der Klarheit. „Die Sache selbst“ wird innerhalb einer zweideutigen Konstellation zur Sprache gebracht: sie ist einerseits nicht positiv bzw. unmittelbar vorhanden, sodass man „mehr, nicht weniger denken“ muss, um sie zu erkennen (dies mag in der Tat die negative Dialektik von jeglichem „naiven Realismus“ trennen); auf der anderen Seite ist das, was sie charakterisiert – das Nichtidentische –, kein Denkprodukt, keine Idee, die den kognitiven Leistungen des Subjekts zuzurechnen sei, sondern ein „Zugehängtes“: es ist das eigene Subjekt, sofern es sich als formal-konstitutiv behauptet,

¹⁷⁵ ND, S. 189-90

dass die Erkenntnis der Sache selbst zugunsten Identität verhindert. Das Subjekt müsste durch Identität hindurch das Nichtidentische erreichen, das eben durch diese Identität negativ-dialektisch vermittelt wird – d. h. es müsste die Erfahrung und seine eigenen begrifflichen Fähigkeiten kritisch bearbeiten, um deren nichtidentische Kehrseite zu erreichen. So soll dieser – wohl erstaunliche – „Untergang des Subjekts“, der die Wahrheit wäre, verstanden werden: im Unterschied zu der naturwissenschaftlichen Methode, die laut Adorno das Subjektive vom Erkenntnisprozess einfach subtrahiert, sollte das Subjekt sich in die Erkenntnis derart positiv einbeziehen, um sich in ihr zunächst zu verobjektivieren und dann in ihr wieder verschwinden zu können. Paradoxe Weise bedarf dies, wie Adorno sagt, eines Mehr, nicht eines Weniger an Subjekt: „In schroffem Gegensatz zum üblichen Wissenschaftsideal bedarf *die Objektivität dialektischer Erkenntnis* nicht eines Weniger sondern eines Mehr an Subjekt. Sonst verkümmert philosophische Erfahrung“¹⁷⁶. *Die „Sache selbst“ wird also erst dann erkennbar, wenn das radikal Subjektive zu deren eigenen Objektivität mit aller Stringenz rechnen kann.* Mit anderen Worten: nur mit der Einbeziehung des qualitativen – also: ontischen und empirischen – Subjekts im Erkenntnisprozess wird laut Adorno das Wirkliche objektiv. Wesentlicher Bestandteil dieser Objektivität, der diese eben zum Status des Objektiven erhebt, ist das sich im Erkenntnisprozess verobjektivierende und dann eben deshalb in ihm wieder verschwindende *Subjekt*. So vollzieht sich erkenntnistheoretisch die von der negativen Dialektik konzipierte Dezentrierung des Subjekts.

Und hier gelangen wir zu dieser außerordentlichen Formulierung: *zum Einen ist die „Sache selbst“ nicht subjekt-eigen, zum Anderen ist sie auch nicht subjekt-unabhängig.* Mit anderen Worten: *sie soll nicht auf das Subjekt reduzierbar sein* (dagegen richtet sich, wie wir sahen, die gesamte Philosophie Adornos), *ist aber andererseits auch nicht ohne ein (qualitatives) Subjekt zu konzipieren*, das allein vermittels geistiger Erfahrung sie zum Ausdruck bringen kann. Das macht m. E. die tiefste Schicht negativer Dialektik aus, die nämlich offenbart, dass sie anders als negative Theologie¹⁷⁷ nicht zu Ende gedacht werden

¹⁷⁶ ND, S. 50, meine Hervorhebungen. Oder noch drastischer: „Wo auf der gegenwärtigen geschichtlichen Stufe, nach gängiger Rede, zu subjektiv geurteilt wird, betet das Subjekt meist automatisch den consensus omnium nach. Dann erst gäbe es dem Objekt das Seine, anstatt mit dem falschen Abguß sich zu begnügen, wo es dem Durchschnittswert solcher Objektivität widerstände und als Subjekt sich frei machte. *An dieser Emanzipation, nicht an der unersättlichen Repression des Subjekts hängt Objektivität heute*“, ND, S. 172-173, meine Hervorhebungen.

¹⁷⁷ „Negative Dialektik ist negative Theologie“ ist ein Satz, der in der ursprünglichen Fassung der *Meditationen zur Metaphysik* stand und den Adorno später supprimiert hat. Vgl. dazu Adorno,

kann. So schreibt Adorno über „den versöhnten Zustand“ in einer der wenigen Textstellen, in der der Philosoph den Begriff der Versöhnung explizit zu erörtern sucht: „Über die Romantik hinaus, die sich als Weltschmerz, Leiden an der Entfremdung fühlte, erhebt sich Eichendorffs Wort 'Schöne Fremde'¹⁷⁸. Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß es *in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen*¹⁷⁹. So ist eben die Beschaffenheit der „Sache selbst“ nach der negativen Dialektik: „jenseits des Heterogenen wie des Eigenen“, nicht subjekt-eigen und auch nicht subjekt-unabhängig. Sie deutet nämlich auf nichts weniger als einen transformierten Begriff von Geist hin, der sich seinen Gegenständen gegenüber anschmiegsam verhielte, ohne sie weder zum Besitz noch zum Heterogenen machen zu müssen. Geistige Erfahrung der „Sache selbst“ soll eben auf diesen 'versöhnten Zustand' verweisen.

Nun soll es bereits ersichtlich sein, dass die negative Dialektik in der Tat nicht vermag, die Subjekt-Unabhängigkeit des Wirklichen philosophisch anzuerkennen. Höchstens kann die Theorie der geistigen Erfahrung die Irreduktibilität des Seienden auf *die begrifflichen Fähigkeiten des Subjekts* bzw. auf dessen *Allgemeinbegriff* offenbaren, aber das Subjekt, wenn auch „detranszendentalisiert“ oder dezentriert im Sinne eines qualitativen Subjekts, bleibt der negativ-dialektischen Erfassung der Wirklichkeit unabdingbar. Das Subjekt arbeitet in der Tat zwar darauf hin, durch die geistige Erfahrung hindurch als *konstitutives Ich* zu verschwinden, aber *ohne ein derart qualitatives Subjekt fällt in der negativen Dialektik das Wirkliche wie beim Idealismus ebenfalls aus*. Sie

Meditationen zur Metaphysik, Zwischenabschrift vom 3. 5. 1965, 1. Fassung vom 3. Teil (III), Theodor W. Adorno Archiv (TWAA), Ts 16070, *apud* Liedke, 2002, S. 9.

¹⁷⁸ So lautet das zugegebenerweise mächtige Gedicht Eichendorffs *Schöne Fremde*:

„Es rauschen die Wipfel und schauern,
 Als machten zu dieser Stund'
 Um die halbversunknen Mauern
 Die alten Götter die Rund.

Hier hinter den Myrtenbäumen
 In heimlich dämmernder Pracht,
 Was sprichst du wirt wie in Träumen
 Zu mir, phantastische Nacht?

Es funkeln auf mich alle Sterne
 Mit glühendem Liebesblick,
 Es redet trunken die Ferne
 Wie von künftigem, großem Glück!“

¹⁷⁹ ND, S. 192, meine Hervorhebungen.

besteht stets auf die Behauptung, dass das Objekt nicht auf das Subjekt reduzierbar sei, dass jenes mehr sei als dessen subjektive Reduktion, aber den letztendlichen Gehalt dieses „Mehr“ kann sie nur anhand eines potentiell versöhnten Zustandes angeben, in dem die Sache „in gewährter Nähe“, „jenseits des Heterogenen wie des Eigenen“ stünde.

Dies wird besonders deutlich, wenn man sich erneut die Gegenüberstellung vergegenwärtigt zwischen dem Objektivitätsbegriff, der aus der Theorie der geistigen Erfahrung hervortritt, und dem, den laut Adorno die naturwissenschaftliche Methode anstrebt. Die negative Dialektik unterstellt, dass das Wirkliche erst dann tatsächlich objektiv wird, wenn das qualitative Subjekt in die Erkenntnis mimetisch-begrifflich einbezogen wird (dialektische Theorie der Wahrheit); die naturwissenschaftliche Methode unterstellt laut Adorno dagegen, dass das Wirkliche erst dann objektiv erfasst werden kann, wenn das „bloß Subjektive“ vom Erkenntnisprozess subtrahiert wird (Residualtheorie der Wahrheit). Es ist nun zwar zuzugeben, dass die dialektische Theorie der Wahrheit für die Erfassung von soziohistorischen bzw. kulturellen Gegenständen doch mindestens plausibel ist: sofern sie *geistige* Gebilde sind, bedarf deren Erfassung in der Tat einer *geistigen* Erfahrung, denn ihr Sinngehalt ist nicht von der naturwissenschaftlichen Methode, die eher mathematisch angelegt ist, zu erschöpfen. Sie sind *sedimentierter Geist* und bedürfen eines *geistigen* Wesens, um deren *geistige* Fülle zu aktualisieren. Aber für die Betrachtung von *Naturprodukten*¹⁸⁰ würde geistige Erfahrung die *wiederverzaubernde* Hinzufügung einer bestimmten *geistigen* Zutat in der Erkenntnis notwendig implizieren, die letztendlich auf „the rehabilitation of a fully anthropomorphic 'living' nature“ hindeutet, also auf „a desire to revoke spirit's estrangement from matter, to reforge the broken 'chain of being', and ultimately to repudiate the labour of disenchantment initiated by Galileo in the physical realm, continued by Darwin in the biological sphere, and currently being extended by cognitive science to the domain of mind“¹⁸¹, wie Ray Brassier es ausgezeichnet ausdrückt. Es handelte sich also um eine Natur „as repository of anthropomorphically accessible meaning, of essential purposefulness, with the indwelling, auratic *telos* of every entity providing an intelligible index of its moral worth“¹⁸².

¹⁸⁰ Es ist nicht müßig daran zu erinnern, dass die negative Dialektik „stringent über die offizielle Trennung von reiner Philosophie und Sachhaltigem oder Formalwissenschaftlichem [hinausgelangen]“ will (ND, S. 10); ihr Bereich ist nicht beispielsweise auf den der „Geisteswissenschaften“ zu beschränken.

¹⁸¹ Brassier, 2007, S. 40

¹⁸² Brassier, 2007, S. 40. Jürgen Habermas hat 1968 diesen Sachverhalt, jedoch im Bezug auf eine Kritik am späten Marcuse (der von Adorno trotz ihrer eher „praktischen“ Differenzen zutiefst beeinflusst wurde), so zur Sprache gebracht, dass seine kritische Beschreibung auch für Adorno gilt: „Marcuse hat eine alternative *Einstellung* zu Natur im Sinne, aber aus ihr läßt sich nicht die Idee einer Neuen *Technik*

Ich möchte nicht auf die unhintergehbare moralische und ästhetische Bedeutung dieser *geistigen* Zutat eingehen, was über den Umfang und Ziele dieser Arbeit hinausgehen würde. Es sei jedoch nur gesagt, dass diese geistige Zutat naturgemäß nur für *geistige Wesen* existieren und nur von ihnen aktualisierbar sein kann; das „Mehr“, das dieser geistigen Zutat entspricht, ist ein „Mehr“ nur *für uns* und keineswegs eines der „Sache selbst“. Der Objektivitätsbegriff der Theorie der geistigen Erfahrung kann somit höchstens und bestenfalls für die Betrachtung von *geistigen Gebilden* gelten¹⁸³.

Vom oben Thematisierten ausgehend wäre es zusammenfassend nicht ganz falsch zu behaupten, dass die negative Dialektik letztendlich eine Spielart von Idealismus (bzw. von Korrelationismus) bleibt. Sie diagnostiziert m. E. zwar zurecht, wie eine konsequente Idealismus-Kritik durchzuführen sei – letztendlich mittels einer „Achsendrehung der Kopernikanischen Wendung durch kritische Selbstreflexion“¹⁸⁴ – und was für Bedingungen eine nicht-idealistische bzw. *materialistische* Philosophie erfüllen muss – hauptsächlich die philosophische Anerkennung und begriffliche Entfaltung der radikalen Irreduktibilität des Seienden auf das Denken –; dies bedeutet bereits, dass sie in der Lage zu behaupten sein müsste, dass „*et que la pensée n'est pas nécessaire (quelque chose peut être sans la pensée) et que la pensée peut penser ce qu'il doit y avoir lorsqu'il n'y a pas de pensée*“¹⁸⁵. Wie wir sahen, kann sie dies aber nicht leisten, denn ohne ein qualitatives Subjekt fällt das Wirkliche bei ihr letztendlich aus. Geistige Erfahrung, sofern sie eben *geistig* ist, ist und kann nur *für uns* sein; das Außen, auf das sie tastend hindeuten will, ist nur der *Geist* oder höchstens die *durch den Geist vermittelte* Natur. Es wäre nun schließlich zu fragen, ob gerade die von Adorno genannte „Objektivitätsvortäuschung“ des neuzeitlichen

gewinnen. Statt Natur als *Gegenstand* möglicher technischer Verfügung zu behandeln, können wir ihr als *Gegenspieler* einer möglichen Interaktion begegnen. Statt der ausgebeuteten Natur können wir die brüderliche suchen. Auf der Ebene einer noch unvollständigen Intersubjektivität können wir Tieren und Pflanzen, selbst den Steinen, Subjektivität zumuten und mit Natur *kommunizieren*, statt sie, unter Abbruch der Kommunikation, bloß zu *bearbeiten*. Und eine eigentümliche Anziehungskraft, um das mindeste zu sagen, hat jene Idee behalten, daß eine noch gefesselte Subjektivität der Natur nicht wird entbunden werden können, bevor nicht die Kommunikation der Menschen untereinander von Herrschaft frei ist. Erst wenn die Menschen zwangslos kommunizierten und jeder sich im anderen erkennen könnte, könnte womöglich die Menschengattung Natur als ein anderes Subjekt – *nicht, wie der Idealismus wollte, sie als ihr Anderes, sondern sich als das Andere dieses Subjektes* [meine Hervorhebungen – D. P.] – erkennen“. Habermas, 1969, S. 57

¹⁸³ Dabei ist es keineswegs zufällig, dass Adorno ausgerechnet auf die Methode des idealtypischen Sinnverstehens Max Webers hinweist, um die Kategorie der Konstellation bzw. die Logik geistiger Erfahrung zu erörtern. Vgl. dazu nochmals ND, S. 166ff.

¹⁸⁴ ND, S. 10

¹⁸⁵ Meillassoux 2006, S. 50

Wissenschaftsideals, wenn auch Feind einer geistigen Erfahrung im Sinne Adornos, jedenfalls auf die Möglichkeit hindeute, dass das Wirkliche zum ersten Mal ohne ein damit korrelates Subjekt denkbar wird¹⁸⁶. Eine radikale „Achsendrehung der Kopernikanischen Wendung durch kritische Reflexion“ sollte doch an dieser Möglichkeit festhalten.

Zusammenfassung

In diesem Kapitel habe ich die Theorie der geistigen Erfahrung rekonstruiert, wie sie vor allem in der *Negativen Dialektik* Adornos entwickelt wird. Zunächst ging es mir eine systematische Begriffsklärung vorzuschlagen, die die Konstellation um den Begriff geistiger Erfahrung – die den empiristischen Erfahrungsbegriff kritisch miteinbezieht und auf einen säkularisierten Begriff metaphysischer Erfahrung hinweist – erörtern suchte. Danach habe ich die Komponente – die Artikulation des „mimetischen Moments der Erkenntnis“ in der begriffsgeleiteten Erfahrung – und die Logik geistiger Erfahrung – das

¹⁸⁶ Das ist wohl die Hauptthese von Q. Meillassoux' *Après la finitude* : „Quelle fut la modification essentielle apportée par Galilée dans la compréhension du lien qui unissait les mathématiques au monde ? La description géométrique des phénomènes n'avait évidemment rien de nouveau : ainsi l'astronomie grecque décrivait déjà en termes géométriques les trajectoires astrales. Mais cette description concernait la part 'immédiatement géométrique' du phénomène : on soumettait à la mathématique la forme inaltérable d'une trajectoire, ou la surface déterminée d'une aire – c'est-à-dire des étendues immobiles. Galilée, lui, pense le mouvement lui-même en termes mathématiques, et en particulier le mouvement en apparence le plus changeant : le mouvement de chute des corps terrestres. Il dégage, par-delà la variation de la position et de la vitesse, l'invariant mathématique du mouvement – c'est-à-dire l'accélération. Dès lors, le monde devient mathématisable *de part en part* : le mathématisable cesse de désigner une partie du monde, essentiellement engoncée dans du non-mathématisable (la surface, la trajectoire, qui ne sont que surface et trajectoire de corps mobiles), pour désigner un monde désormais capable d'autonomie : un monde où les corps comme leurs mouvements sont descriptibles indépendamment de leurs qualités sensibles – saveur, odeur, chaleur, etc. Le monde de l'étendue cartésienne – ce monde qui acquiert l'indépendance d'une substance, ce monde que l'on peut désormais penser comme indifférent à tout ce qui en lui correspond au lien concret, vital, que nous nouons avec lui –, un monde *glaciaire* se dévoile alors aux modernes, dans lequel il n'y a plus ni haut ni bas, ni centre ni périphérie, ni rien qui en fasse un monde voué à l'humain. Le monde se donnait pour la première fois comme capable de subsister sans rien de ce qui fait pour nous sa concrétude“. Meillassoux, 2006, S. 158-9. Meillassoux deutet die Kantische Kopernikanische Wende eigentlich als eine „ptolemäische Konterrevolution“, die den Kopernikanismus-Galileismus transzendentalphilosophisch zu begründen suchte. Dem Materialismus kommt es dagegen für Meillassoux darauf an, die in der modernen Wissenschaft implizierte Kopernikanische Dezentrierung, die es zum ersten Mal erlaubt, die Welt ohne ein damit korrelates Subjekt zu denken, als solche zu radikalieren: „Le philosophe qui a placé au coeur de son entreprise la compréhension des conditions de possibilité de la science moderne est aussi bien celui qui a répondu à cette exigence par l'abolition de sa condition initiale : *l'excentrement copernico-galiléen inhérent à la science moderne a donné lieu à une contre-révolution ptolémaïque dans la philosophie*. Alors que la pensée se découvrait pour la première fois, avec la science moderne, la capacité à dévoiler effectivement la connaissance d'un monde indifférent à tout rapport au monde, la philosophie transcendente exhibait comme condition de pensabilité de la science physique la destitution de toute connaissance non-corrélacionnelle de ce même monde“, Meillassoux, 2006, S. 163

hermeneutische Verfahren der Konstellation – thematisiert. Zuletzt habe ich das Potential geistiger Erfahrung – und deren Scheitern – zum Lösen des Problems des Idealismus behandelt.

SCHLUSSBETRACHTUNG

In bündigen Sätzen ist das Ergebnis dieser Untersuchung zusammenzufassen.

Das Problem des Idealismus, von dem diese Arbeit ausgegangen ist, mündet in die Herausforderung ein, die Subjekt-Unabhängigkeit des Wirklichen philosophisch anerkennen zu können. Das Denken Adornos, das diese Notwendigkeit registriert, versucht dies vermittels einer Theorie der Subjektdezentrierung zu leisten, die sich als die richtige philosophische Alternative versteht zum empiristisch angelegten Subjektbegriff als *tabula rasa* einerseits und zum transzendentalphilosophisch angelegten Begriff konstitutiver Subjektivität andererseits. Der Anspruch der Kritischen Theorie des Subjekts besteht dann nämlich darin, durch eine Rehabilitierung des qualitativen Subjekts im Erkenntnisprozess und eine damit zusammenhängende neu konzipierte Theorie der geistigen (mimetisch-begrifflichen) Erfahrung den Idealismus zu sprengen und zum materiellen Philosophieren zu gelangen. Mit anderen Worten: sofern dieser neu konzipierte Begriff geistiger Erfahrung qualitative Bestimmungen der Sache in die Erkenntnis einzubeziehen und die Herrschaft des Allgemeinbegriffs mittels der hermeneutischen Logik der Konstellation aufzuheben versucht, sollte also die Subjekt-Unabhängigkeit des Wirklichen *in der Erfahrung* zutage treten. Die Theorie der geistigen Erfahrung kann aber höchstens die Irreduktibilität des Seienden auf dessen Allgemeinbegriff bzw. auf die begrifflichen Fähigkeiten des Subjekts offenbaren; ohne ein wenn auch immer dezentriertes Subjekt fällt nach der negativen Dialektik das Wirkliche wie beim Idealismus ebenfalls aus. Dies wurde besonders ersichtlich bei der Analyse der Objektivitätsbegriffe der Naturwissenschaften einerseits und der dialektischen Erkenntnis andererseits, die Adorno einander gegenüberstellt: im Falle der geistigen Erfahrung von Naturprodukten z. B. – also mit der Miteinbeziehung des empirischen Subjekts und dessen mimetisch-qualitativen Anregungen in der Erkenntnis der Natur – wird letztendlich eine *Wiederverzauberung der Natur* geleistet. Der Anspruch negativ-dialektischen Denkens, die „Sache selbst“ anhand geistiger Erfahrung reflexiv zur Sprache zu bringen, wird also nicht eingelöst.

ZITIERTE LITERATUR

- Adorno, T. W. *Gesammelte Schriften*. 20 Bände. Herausgegeben von Rolf Tiedemann, unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Frankfurt (M): Suhrkamp, 1973. (Zitiert als GS + Bandnummer)
- Adorno, T. W. „Die Aktualität der Philosophie“, in *Gesammelte Schriften*, Band 1, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1973, S. 325-344. (Zitiert als AP)
- Adorno, T. W. „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien“, in: *Gesammelte Schriften*, Band 5, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1970. (Zitiert als ME)
- Adorno, T. W. „Negative Dialektik“, in: *Gesammelte Schriften*, Band 6, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1970. (Zitiert als ND)
- Adorno, T. W. *Vorlesung über Negative Dialektik: Fragmente zur Vorlesung 1965/66*. Frankfurt (M): Suhrkamp, 2007. (Zitiert als VND)
- Adorno, T. W. „Kants Kritik der reinen Vernunft“, in: *Nachgelassene Schriften*, Abteilung IV: Vorlesungen, Band 4, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1995. (Zitiert als KK)
- Adorno, T. W. *Philosophische Terminologie: Zur Einleitung*. Band 2, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1974. (Zitiert als PT)
- Adorno, T. W. (1975) *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*. Frankfurt (M): Junius Drucke, Hesa-Druck.
- Adorno, T. W. (2008) *Ontologie und Dialektik*. Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Brassier, Ray (2007). *Nihil unbound: Enlightenment and Extinction*. London: Palgrave Macmillan.
- Brassier, R. (2011). „Concepts and objects“, in: Bryant, L., Srnicek, N. and Harman, G. (eds) *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press, S. 47-65
- Braun, C. (1983) *Kritische Theorie versus Kritizismus*. Berlin und New York: de Gruyter.
- Bryant, L. (2011a) „The Ontic Principle: Outline of an Object-Oriented Ontology“, in: Bryant, L., Srnicek, N. and Harman, G. (eds) *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*. Melbourne: re.press, S. 261-278
- Bryant, L. (2011b) *The democracy of objects*, Open Humanities Press.

- Buck-Morss, S. (1977) *The Origin of Negative Dialectics*, New York: The Free Press, 1977.
- Deleuze, G. (1966) *Le bergsonisme*, Paris: PUF.
- Demmerling, C. (1994) *Sprache und Verdinglichung*. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie. Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Dubiel, H. (2001) *Kritische Theorie der Gesellschaft*. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas. Weinheim und München: Juventa.
- Gabriel, M. (2011). *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*. London: Continuum.
- Guyer, P. (1992) „The Transcendental Deduction of the Categories“, in *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Früchtl, J. (1986) *Mimesis*. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Habermas, J. (1969) *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Habermas, J. (1984) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt (M): Suhrkamp. 1984.
- Harman, G. (2011) *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hegel, G. W. F. (1986a) *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Teil: Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff, Werke, Band 6, Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986b) *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Honneth, A. (2007) *Pathologien der Vernunft*. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie. Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Horkheimer, M. (1985) „Nachgelassene Schriften 1931-1949“, in: *Gesammelte Schriften XII*, Frankfurt (M): Fischer.
- Horkheimer, M. *Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press, 1974
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Werkausgabe Band III/IV. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt (M): Suhrkamp, 1974. (Zitiert als KrV)
- Köhnke, K. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt (M): Suhrkamp. 1986

- Lange, F. A. (1875) *Geschichte des Materialismus und seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Zweites Buch: Geschichte des Materialismus seit Kant, Iserlohn, Verlag von J. Baedeker (Nachdruck von Elibron Classics, 2007)
- Liedke, U. (2002) *Zerbrechliche Wahrheit*. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik. Würzburg: Echter.
- Lukács, G. (1970) *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Studien über marxistische Dialektik. Darmstadt: Luchterhand.
- Meillassoux, Q. (2006) *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Meillassoux, Q. (2007) „Presentation by Quentin Meillassoux“, in: *Collapse III: Speculative Realism*, S. 409-10. Verfügbar in http://www.urbanomic.com/Publications/Collapse-3/PDFs/C3_Spec_Real.pdf
- Müller, U. (1989) „Sprachspiele und Begriffskonstellationen. Über Adorno und Wittgenstein als dialektische Hermeneutiker“, in: *Theologie und Philosophie*, Jahrgang 64, H. 1, 1989, S. 53-86.
- Müller, U. (1998) „Über Nutzen und Nachteil der 'Dekonstruktion' für das kritische Denken“, in: *Zeitschrift für Kritische Theorie*, Jahrgang 4, Heft 7, S. 11-39.
- Müller, U. (2006) *Theodor W. Adornos 'Negative Dialektik'*. Darmstadt: WBG.
- Müller, S. (2010) *Logik, Widerspruch und Vermittlung. Aspekte der Dialektik in den Sozialwissenschaften*, Frankfurt (M): VS Verlag
- Neves Silva, E. S. (2006) *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte, UFMG.
- O'Connor, B. (2004) *Adorno's Negative Dialectic*. Philosophy and the possibility of critical rationality. London: The Mit Press.
- Petazzi, C. (1979) *Th. Wiesengrund Adorno: linee di origine e di sviluppo del pensiero, 1903-1949*. Milano: La Nuova Italia.
- Platon, (2004) „Menon“, in: *Sämtliche Werke*, Band 1, Übersetzung von F. Schleiermacher, Rowohlts Enzyklöpedie.
- Pucciarelli, D. (2011) „Subjektivität und Erfahrung in der Negativen Dialektik Theodor W. Adornos“, in: *Interpretationes: Studia Philosophica Europeanea*. Vol. 1, No. 2. S. 47-57.

- Safatle, V. (2006). „Mirrors without images: Mimesis and Recognition in Lacan and Adorno“, in: *Radical Philosophy*, RP 139, Sep/Out. Verfügbar in: http://www.europhilosophie.eu/mundus/IMG/pdf/mirrors_without_images.pdf
- Safatle, V. (2010) *La passion du négatif: Lacan et la dialectique*. Georg Olms Verlag.
- Schnädelbach, H. (1983a) *Philosophie in Deutschland: 1831-1933*. Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Schnädelbach, H. (1983b) „Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno“, in: Habermas, J., Friedeburg, L. (Hrsg), *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Strawson, P. F. (1966) *The Bounds of Sense*. London: Methuen.
- Thyen, A. (1989) *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1986) *Self-Consciousness and Self-Determination*. London: MIT Press.
- Weber, M. (1947) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- Wellmer, A. (1985) „Adorno, Anwalt des Nichtidentischen. Eine Einführung“, in: Wellmer, A. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Wellmer, A. (1993). „Bedeutet das Ende des 'realen Sozialismus' auch das Ende des Marxschen Humanismus? Zwölf Thesen“, in: Wellmer, A. *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Essay und Vorträge. Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Weyand, J. (2001) *Adornos Kritische Theorie des Subjekts*, Lüneburg: zu Klampen.
- Wiggershaus, R. (2002) *Wittgenstein und Adorno: Zwei Spielarten modernen Philosophierens*. Schwabe.
- Wittgenstein, L. (1980) *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1980
- Zahn, L. (1984) „Der Ausklang der Negativen Dialektik. Adornos Variationen zur 'Metaphysik' nach Kant, Hegel und Nietzsche. Zum Dritten Teil der Negativen Dialektik“ in: Naeher, J. (Hrsg) *Die Negative Dialektik Adornos*. Stuttgart: Leske Verlag.