

hauke brunkhorst: die selbstaufklärung der vernunft. bemerkungen zu adornos urgeschichte des subjekts ■ johann dvořák: theodor w. adorno, walter benjamin und alfred sohn-rethel im exil. das projekt materialistischer

■ THEODOR W. ADORNO ■

erkenntnis angesichts der erfahrungen mit dem faschismus ■ herbert hrachovec: solidarische subversion ■ gerald kertes�: adorno und heidegger ■ günter seibold: anachronistisch modern – adornos andere moderne

IWK

ÜBER DIE GEGENWÄRTIGE BEDEUTUNG DER PHILOSOPHIE THEODOR W. ADORNOS

Hauke Brunkhorst

DIE SELBSTAUFLÄRUNG DER VERNUNFT
Bemerkungen zu Adornos Urgeschichte des Subjekts2

Herbert Hrachovec

SOLIDARISCHE SUBVERSION.....8

Günter Seubold

ANACHRONISTISCH MODERN –
ADORNOS ANDERE MODERNE.....14

Johann Dvořák

THEODOR W. ADORNO, WALTER BENJAMIN
UND ALFRED SOHN-RETHEL IM EXIL
Das Projekt materialistischer Erkenntnis
angesichts der Erfahrungen mit dem Faschismus21

Gerald Kertesz

ADORNO UND HEIDEGGER.....27

DIE AUTOREN.....26

ISSN: 0020 - 2320

MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST
54. JAHRGANG 1999, NR. 4, öS 75,-

Linie des Blattes: Verständigung der Öffentlichkeit über die Arbeit des Instituts für Wissenschaft und Kunst sowie Veröffentlichungen von wissenschaftlichen Arbeiten, die damit in Zusammenhang stehen. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben die Meinung der AutorInnen wieder und müssen nicht mit der redaktionellen Auffassung übereinstimmen.

Eigentümer, Herausgeber und Verleger: Institut für Wissenschaft und Kunst. Redaktion und Layout: Dr. Helga Kaschl. Lektorat: Ingrid Tomaszewicz, Dr. Eva Wanek-Arnold. Alle: 1090 Wien, Berggasse 17/1, Telefon / Fax: (1) 317 43 42. E-mail: iwk@homehobel.phl.univie.ac.at, Homepage: <http://homehobel.phl.univie.ac.at/~iwk>
Druck: Glanz & Hofbauer Ges.m.b.H., 1200 Wien, Treustraße 5, Telefon: (1) 330 73 67.

HAUKE BRUNKHORST

DIE SELBSTAUFLÄRUNG DER VERNUNFT Bemerkungen zu Adornos Urgeschichte des Subjekts

Die „Dialektik der Aufklärung“, die Adorno Ende des Zweiten Weltkriegs gemeinsam mit Max Horkheimer – assistiert von seiner Frau Gretel und Leo Löwenthal – im kalifornischen Exil verfaßt hat, ist der Schlüsseltext der kritischen Theorie. Mit ihm geht Horkheimers interdisziplinäres Projekt einer marxistischen Sozialforschung zu Ende und an dessen Stelle tritt das von Adorno bereits in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung vom 7. Mai 1931 skizzierte philosophische Programm einer negativen Dialektik.¹ In der folgenden Nachkriegszeit wird Adornos Werk für Jahrzehnte die Physiognomie der Frankfurter Schule prägen. Ich werde meine Bemerkungen deshalb auf dieses Buch konzentrieren.

Adorno und Horkheimer stellen – das ist mein erster Punkt – die Aufklärung als eine *reflexive*, selbstbezügliche Sache dar, die sich subversiv zu sich selbst verhält. Aufklärung ist Selbstaufklärung, Kritik Selbstkritik und Reflexion Selbstreflexion. Radikal revisionistisch reißt die Aufklärung den Boden, den sie sich selbst gelegt hat, ein und zersetzt alle dogmatischen, ontologischen und transzendentalen Fundamente unseres Wissens. Adornos Beziehung zur Aufklärung ist so ambivalent wie jene zur Wissenschaft. Anfang der Dreißiger Jahre, als er noch an den Klassenkampf glaubt, zitiert ein Institutsprotokoll ihn mit dem Diktum:

„Angriff auf die Wissenschaft zusammen mit den Ungebildeten, Verteidigung der Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern.“²

Meine zweite Bemerkung betrifft den Versuch Adornos und Horkheimers, die der Aufklärung eigentümliche Selbstreflexion in einer „zweiten Reflexion“ zu überbieten.³ Dieser Schritt versteht sich selbst als rückhaltlose, radikal zu Ende gedachte Aufklärung, die sich – in einer späteren Formulierung Adornos – „ohne Angst vor Bodenlosigkeit“ dem negativen Strudel der Kritik, d. h. der Kraft des Unterscheidens überläßt.⁴ Aber die Autoren des vielleicht schwärzesten Buches, das je von Aufklärern über Aufklärung geschrieben wurde, stellen – anders als Dewey oder Rorty – den Fortschritt der Aufklärung keineswegs als eine einzige Erfolgsgeschichte dar. Beabsichtigt ist vielmehr eine *Kritik* an der Aufklärung, die es erlaubt, an dieser zwei Seiten zu *unterscheiden*: eine instrumentelle und eine nicht-instrumentelle, eine herrschaftskonforme und eine herrschaftsresistente. Freilich ist diese Kritik an der Aufklärung, und das ist mein letzter Punkt, in eine – aller Negativität zum Trotz – selbst noch fundamentalistische Geschichtsphilosophie eingebettet: die Urgeschichte der Subjektivität. Zur Akzeptanz der Bodenlosigkeit gehört deshalb bei Adorno immer auch der dialektische Gegenzug: der kontrafaktische Glaube an einen unbedingten Sinn jenseits des Ganzen, das ihm das

Unwahre ist. Als er 1950 noch einmal ins ungeliebte Amerika zurück muß, bricht es aus ihm heraus und er schreibt Horkheimer aus Paris: „Max, das Unbedingte. Es gibt nichts anderes.“⁵

Zuerst eine Bemerkung zum ersten Punkt.

I.

Aufklärung und Vernunft sind bis zur Ununterscheidbarkeit miteinander verwoben. Aufklärung ist Vernunft, und Vernunft ist Aufklärung. Freilich unterliegt die wechselseitige Identifikation ihrer eigenen Historisierung. Die Aufklärung zieht der Vernunft Grenzen und verwandelt ihre vielen Versuche, ein Unbedingtes festzuhalten, in ebenso viele Beweise ihrer Bedingtheit. So folgt das historische Selbstverständnis der Aufklärung im 18. Jahrhundert zunächst noch der alten Metapher des natürlichen Lichts, des *lumen naturale*, das die Menschen von innen erleuchtet. Die Metapher geht auf stoische und christliche Quellen zurück, denen zufolge Vernunft eine natürliche Substanz ist. Genau dieses Vernunftverständnis wird jedoch in den zwei Jahrhunderten, die der Französischen Revolution gefolgt sind, vollständig destruiert und dekonstruiert. In einer selbstdestruktiven Bewegung erweist die Aufklärung das, was sie selbst einmal für das Wesen der Vernunft gehalten hatte, als unvernünftig und aufgeklärt.

„Im Prozeß der Aufklärung“, schreiben Horkheimer und Adorno, verfallt

„mit unausweichlicher Notwendigkeit immer wieder jene bestimmte theoretische Ansicht der vernichtenden Kritik, nur ein Glaube zu sein, bis noch die Begriffe des Geistes, der Wahrheit, ja der Aufklärung zum animistischen Zauber geworden sind.“⁶

Diese These von den dekonstruktiven Wirkungen fortschreitender Aufklärung entwickeln Horkheimer und Adorno in Begriffen Hegels und Max Webers. Sie definieren Aufklärung als „Entzauberung“ und „Rationalisierung“.⁷ Übereinstimmend mit Hegels Begriff des „Begriffs“ und Webers Begriff der „Rationalisierung“, ist Vernunft für sie kein reiner, sondern ein „existierender“ Begriff: selbst Moment des „objektiven Geistes“ oder der gesellschaftlichen Wirklichkeit. „Wie die Aufklärung“ eine wirkliche Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft

„... ausdrückt, so heißt Wahrheit nicht bloß das vernünftige Bewußtsein, sondern ebenso dessen Gestalt in der Wirklichkeit.“⁸

Das aber bedeutet nichts anderes, als daß – wie bei Hegel – die Vernunft *wirklich* ist. Sie ist immer schon mit Praktiken der Technik, der Macht und der Herrschaft verschränkt und in ihnen verkörpert. Technik ist deshalb für Horkheimer und

Adorno „das Wesen“ aufgeklärten Wissens, und konsequent heißt es auf derselben Seite des Textes: „Macht und Erkenntnis sind synonym.“⁹ Auch die alteuropäischen Begriffe des platonischen und cartesischen Denkens bleiben von ihrer Besetzung durch die „intermittierende“ Wirklichkeit des mit den purifizierten Begriffen nicht Identischen keineswegs verschont.¹⁰ Die philosophischen Allgemeinbegriffe, Idee, Geist, Vernunft, Wahrheit sind historisch geprägte Herrschaftsbegriffe, die die „Inferiorität von Weibern, Kindern und Sklaven spiegeln.“¹¹ Daß die Vernunft *wirklich* ist, besagt deshalb noch lange nicht, daß auch das Wirkliche *vernünftig* sei. Die Dialektik bleibt bei Adorno im Unterschied zu Hegel negativ.

Die von der Aufklärung angetriebene Geschichte der Vernunft hat zwar die substantielle Alteuropas am Ende in eine pragmatische Rationalität verwandelt. Aus der „objektiven“ Sein, Natur und Dasein übergreifenden Vernunft wurde „subjektive“ Vernunft, ein Instrument der Selbsterhaltung inmitten einer vernunftlosen, entzauberten Wirklichkeit.¹² Durch ihre hartnäckige und bewundernswerte Selbstkritik hat die Aufklärung – wie es im „Kommunistisches Manifest“ heißt – alle „altherwürdigen Vorstellungen und Anschauungen ... aufgelöst“ und „alle neu gebildeten veralten“ lassen, ehe sie „verknöchern“ konnten.¹³ So hat die Aufklärung Begriffe entwickelt, die von Mal zu Mal besser zu den immer wieder neuen Problemen einer Gesellschaft passen, deren „Verhältnisse“ sich „fortwährend revolutionieren“.¹⁴ In dieser pragmatischen *Anpassungsleistung* der Aufklärung offenbart sich, so Adorno, der „Zeitkern der Wahrheit“.¹⁵

Aber die zur pragmatischen Rationalität fortentwickelte Aufklärung verschärft nur jene vertrackte Dialektik, die ihrem Licht schon immer lange Schatten hatte folgen lassen. Statt „von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen“, „strahlt“ die vollends „aufgeklärte Erde“ „im Zeichen triumphalen Unheils“.¹⁶ Das „blindlings pragmatisierte“, „unreflektiert aufgeklärte Denken“ verliert schließlich „seinen aufhebenden“, die Welt zum Besseren verändernden Charakter und schlägt in „blinde Naturbeherrschung“ zurück.¹⁷

Die These von der spezifischen *Blindheit* des aufgeklärten, und das heißt ja: klar sehenden Denkens, ist komplex. Sie besagt, daß es dem Licht im Augenblick seiner größten Strahlkraft an Licht, daß es der aufgeklärten Selbstreflexion an Selbstreflexion mangelt. Diesen Mangel der Selbstreflexion, den blinden Fleck des Sehenden kann nur ein Beobachter zweiter Ordnung beobachten. Deshalb bezeichnet Adorno die Bewegung jenes Denkens, das die aufgeklärte Selbstreflexion noch einmal reflektieren soll, als eine „zweite Reflexion“.¹⁸ Diese Stellung des Adornoschen Gedankens zur Aufklärung entspricht also exakt der Luhmannschen Figur eines reflexiven (oder selbstreferentiellen) Beobachters, der einen eben solchen beobachtet. Das Ergebnis höherstufigen Beobachtens kann aber nur eine ihrerseits höherstufige Unterscheidung sein, und das eben ist die Unterscheidung zwischen instrumenteller und nicht-in-

strumenteller Vernunft bzw. zwischen herrschaftskonformer und herrschaftsresistenter oder herrschaftstranszendierender Aufklärung. Damit komme ich zu meiner zweiten Bemerkung.

II.

Erst die Unterscheidung einer instrumentellen von einer nicht-instrumentellen Seite der Vernunft ermöglicht Horkheimer und Adorno, die Vernunft vernünftig zu kritisieren. Dabei richtet sich die Kritik im einzelnen:

1. gegen die *Verdinglichung* des objektivierenden Denkens und die komplementäre Verabsolutierung der technischen Rationalität;
2. gegen eine *herrschaftskonforme* Vernunft, die sich im „Dienst der Verklärung“ selbst halbiert;¹⁹
3. gegen die *exklusive* Selbstabschließung einer Vernunft, die ihr Anderes als das Unvernünftige, Fremde, Idiotische von sich abstößt und in „falscher Projektion“ verleugnet, „was am armen Leben trotz allem sich nicht ganz beherrschen läßt: der mimetische Impuls“.²⁰

Sehen wir uns die kritischen Einwände gegen ein „unreflektiert aufgeklärtes Denken“ im einzelnen an, so läßt sich zunächst eine weitgehende Übereinstimmung mit dem breiten Strom nachmetaphysischen oder metaphysikkritischen Denkens, der durch das 20. Jahrhundert fließt, feststellen.

Adornos und Horkheimers Kritik an der *Verdinglichung des Denkens* kann durchaus als – neomarxistische – Variante der postanalytischen, neopragmatischen und hermeneutischen Kritik an der Verdinglichung der Allgemeinbegriffe gelesen werden. Was Quine „reification of universals“ nennt, heißt beim frühen Horkheimer „Hypostasierung des Logos“.²¹ Die Kritik an einem objektivistischen Verständnis sprachlicher Bedeutung teilt Adorno mit der ihm ansonsten eher fremden Sprachphilosophie unseres Jahrhunderts.²² Denn was Adorno „identifizierendes Denken“ nennt, entspricht einer platonisierenden Bedeutungstheorie, wie sie zuletzt Frege vertreten hat. Sprachliche Bedeutung existiert dieser Theorie zufolge als zeitlose Sache eigener Art *unabhängig* von dem wechselnden Gebrauch, den wir von der Sprache machen. Demgegenüber behaupten die Gebrauchstheorien, daß sprachlicher Sinn sich nur dann als „identischer“ reproduzieren läßt, wenn man dem Umstand Rechnung trägt, daß in jeder neuen Verwendungssituation ein Moment des „Nicht-Identischen“ zur fixierten Bedeutung „hinzutritt“, das ihre starre Idealität „erschüttert“, – um es gleich in Adornos Terminologie auszudrücken. So wie die Performanz sich nicht aus der Bedeutung wegabstrahieren läßt, so läßt sich auch das „Nicht-Identische“ nicht aus dem Begriff herauschneiden. Die „mimetischen Impulse“ müssen vielmehr als widerständiges Moment *am* identifizierenden Denken verstanden werden – ein Moment, das nicht nur durch das identifizierende Denken gefährdet, „zugerüstet“ und „abgeschnitten“ wird, sondern sich von diesem „trotz allem ... nicht ganz beherrschen läßt“ und nur deshalb

das begriffliche Denken nötigen kann, „im Begriff über den Begriff“ hinauszugehen.²³ Versteht man Adorno so, und es gibt viele Stellen, die eine solche Interpretation stützen, dann ist der Ort des Nicht-Identischen freilich kein Jenseits des identifizierenden, begrifflichen Denkens, sondern nur in dessen eigenem Vollzug erfahrbar.²⁴

Adorno und vor allem der frühere Horkheimer kritisieren, nicht anders als Dewey oder der frühe Heidegger, unablässig die Idee „abschließender“ Wahrheit.²⁵ Beide weisen sie den „Dualismus von Denken und Sein, Verstand und Wahrnehmung“ zurück.²⁶ Der „Zerteilung der Welt in zwei voneinander unabhängige Reiche“ und der „cartesischen Isolierung der geistigen Substanz von aller räumlichen Wirklichkeit“ legt Horkheimer die „Herabsetzung der erkannten Welt zu einem nur Äußeren“ zur Last und erblickt darin eine der Philosophie „einwohnende Unmenschlichkeit“. ²⁷ Mit dem Begriff des Nicht-Identischen hat Adorno sich dann zum Anwalt dieses „herabgesetzten Äußeren“ gemacht. Die Konstruktion eines „letzten, schlechthin gültigen Wissens“, das alles mit sich identifiziert und sich eine Welt nach ihrem Bilde schafft, entlarven die Anwälte des Nicht-Identischen als eine „narzißtische Projektion des eigenen, zeitbedingten Ichs in alle Ewigkeit“, die letztlich auf nichts anderes hinausläuft, als auf eine politisch reaktionäre, „gedankliche Verewigung der zugrunde liegenden irdischen Verhältnisse.“²⁸ In der „Dialektik der Aufklärung“ gehen deren Autoren schließlich so weit, einen unmittelbaren Zusammenhang herzustellen zwischen der Vernichtungswut marodierender Nazi-Banden und der vornehmen philosophischen Suprematie des Geistes über den Körper:

„In ihnen (den gedungenen Mördern) ist die Haßliebe gegen den Körper kraß und unmittelbar, sie schänden, was sie anrühren, sie vernichten, was sie im Licht sehen, und diese Vernichtung ist Ranküne für die Verdinglichung, sie wiederholen in blinder Wut am lebendigen Objekt, was sie nicht mehr ungeschehen machen können: die Spaltung des Lebens in den Geist und seinen Gegenstand.“²⁹

Zusammen mit dem Dualismus verabschieden Adorno und Horkheimer die Korrespondenztheorie der Wahrheit. Adorno verwirft schon in seiner Antrittsvorlesung das Programm wissenschaftlicher „Erklärung“, weil es sich an der Urbild-Abbild-Relation orientiere, um „hinter der phänomenalen eine Welt an sich“ zu suchen, „die ihr zugrunde liegt und sie trägt.“³⁰ Statt dessen macht Adorno sich für eine „deutende“ Philosophie stark, die experimentell-konstruktiv in die Welt interveniert und „ihre Aufhebung“ einschließt.³¹ Dabei bleibt es. Auch die Musik und die Kunst überhaupt wird Adorno immer pragmatisch als „Realität sui generis“ bzw. als ein „Verhalten zur Realität“ begreifen und nicht als „Aussage und Abbildung eines Inwendigen“.³²

Der zweite Punkt von Horkheimers und Adornos Kritik an der Aufklärung, der sich gegen die Verschlingung von *Rationalität und Herrschaft* richtet, läßt die Parallelen zu John Deweys Kritik an Platon deutlich erkennen. Während Dewey Platons metaphysischen Rationalismus als elitär

und aristokratisch verwirft, preist er dessen Aufklärungsutopie und seine Vision allgemeiner Erziehung.³³ In demselben ideologiekritischen Gestus kritisieren Adorno und Horkheimer die „verrückte Verklärung“ und das reaktionäre Bündnis von optimistischer Metaphysik und sozialem Pessimismus.³⁴ „Denken, das wie das Platonische“ – so Adorno –

„sein Absolutes an der Erinnerung hat, erwartet sich eigentlich nichts mehr. Das Lob des Unveränderlichen suggeriert, daß nichts anders sein soll, als es von je schon war. Ein Tabu ergeht über die Zukunft. ... Neues wird filtriert; es gilt bloß als ‚Material‘, als Kontingent, als Störenfried gleichsam.“³⁵

Aber Horkheimer und Adorno beschränken sich nicht darauf, gegen den Idealismus die materialistischen Positionen stark zu machen, sondern wollen deren subversive Wirksamkeit gerade *innerhalb* des großen idealistischen Denkens und *an* der großen, „bürgerlichen Kunst“ nachweisen. In seiner 1956 publizierten und schon in den Dreißiger Jahren weitgehend fertiggestellten Husserl-Studie, die ich eben schon zitiert hatte, schreibt Adorno:

„Erkenntnistheorie, die Anstrengung, das Identitätsprinzip durch lückenlose Reduktion auf subjektive Immanenz rein durchzuführen, wird gegen ihre Absicht zum Medium der Nichtidentität. Als fortschreitende Entmythologisierung befestigt sie nicht bloß den Bann des von allem Heterogenen gereinigten Begriffs, sondern arbeitet auch daran, den Bann zu brechen.“³⁶

In der „Dialektik der Aufklärung“ wenden Adorno und Horkheimer dieses Verfahren, die subversive Utopie, die im latenten Materialismus der Erkenntnistheorie steckt, gegen den „Führungsanspruch“ „logisch-argumentativen Zwangs“ zu kehren, auf Kant an.³⁷

„Kants Begriffe sind doppelsinnig: Vernunft als das transzendente überindividuelle Ich enthält die Idee eines freien Zusammenlebens der Menschen, in dem sie zum allgemeinen Subjekt sich organisieren und den Widerstreit zwischen der reinen und empirischen Vernunft in der bewußten Solidarität des Ganzen aufheben. Es stellt die Idee der wahren Allgemeinheit dar, die Utopie. Zugleich jedoch bildet Vernunft die Instanz des kalkulierenden Denkens, das die Welt für die Zwecke der Selbsterhaltung richtet und keine anderen Funktionen kennt als die der Präparierung des Gegenstands aus bloßem Sinnenmaterial zum Material der Unterjochung.“³⁸

Die subversive materialistische Seite der Vernunft besteht in der „geheimen Utopie“, die unter der Hülle von deren repressivem Begriff verborgen ist: Die „Idee des Vereins freier Menschen“ und das „Bild“ „des Glückes ohne Macht, des Lohnes ohne Arbeit, der Heimat ohne Grenzstein, der Religion ohne Mythos.“³⁹ Die Vernunft selbst, die als Vernunft der Herrschaft „alle Wut der Ratio“ gegen die Utopie richtet, enthält selbst „die Gegenbewegung“, die auf „Abschaffung der Gewalt“ und „individuelle und gesellschaftliche Emanzipation von Herrschaft“ drängt.⁴⁰

Der dritte Aspekt, der in Horkheimers und Adornos Kritik am *exclusiven* Zug „unreflektiert aufgeklärten Denkens“ artikuliert wird, entspringt romantischen Quellen. Aktuell ist er in den politischen Programmen der Dekonstruktionisten,

Poststrukturalisten und Postmodernisten. Geblendet von hellem Licht der Aufklärung, übersehen wir die, die „im Dunklen stehen“ (Brecht). Die Gesellschaft, die Vernunft zum Mechanismus sozialer Integration erklärt, schließt sich gegen alles Unvernünftige und Verrückte ab und stempelt Minoritäten, Primitive, Barbaren, Frauen, nicht weiße Rasse zu offenen und latenten Feinden der Zivilisation. Das Andere der Vernunft, der „Balkan“ wird nicht etwa von der Vernunft verdrängt, sondern – wie Slavo Zizek ganz im Sinne Adornos schreibt – von dieser „direkt hervorgebracht“. Die „Gewalt“ ist „das verborgene Antlitz der Toleranz“.41 Die postmoderne Kritik der Vernunft, die Adorno und Horkheimer auf den Weg gebracht haben, hat das gute Gewissen aufgeklärter Rationalität gründlich irritiert, ein Verdienst, für das man, um Terry Eagleton zu zitieren, den Postmodernisten fast alle ihrer ungeheuerlichen Exzesse bei der „Raserei gegen die Vernunft“ (Richard Bernstein) vergeben sollte.42 Aber letztlich unterscheiden sich Horkheimer und Adorno doch grundlegend von den Postmodernisten durch das Festhalten am rationalen Erbe *immanenter* Kritik. Ihre philosophischen Fragmente wollen nicht die Aufklärung überwinden, sondern einen „neuen Begriff“ von ihr vorbereiten. Nur die „ihrer selbst mächtige, zur Gewalt werdende Aufklärung“, schreiben sie am Ende des Buches, „vermöchte die Grenzen der Aufklärung zu durchbrechen“.43

III.

Ich komme zu meiner letzten, eher skeptischen Bemerkung. Adorno hat der Kraft immanenter Kritik nicht alles zugetraut und deshalb immer wieder Zuflucht bei einem klassischen Vernunftverständnis gesucht, das Erkenntnis und Glück vereint und den Gedanken des bios theoretikos erneuert.44 Dieses platonische Ideal steht m. E. im Hintergrund seines Versuchs, die kontingente *Geschichte* der Aufklärung und ihrer Selbsterstörung in einer überkontingenten Urgeschichte der Subjektivität zu verankern. Diese Urgeschichte hat eine immense explanatorische Kraft. Sie erlaubt es Adorno, auf wenigen Seiten nacheinander die Kunst, die moderne Mathematik, den *homo oeconomicus* und die bürgerlichen Kälte aus jener Urgeschichte zu erklären und alle Differenzen und Differenzierungen fallen zu lassen.45

Die Distanzierung einer eigentlichen Urgeschichte von einer bloß kontingenten Geschichte wirkt nicht nur fundamentalistisch, sie ist es. Darin gleicht sie Heideggers Abtrennung der Geschichte zuerst von der Geschichtlichkeit, später von einer gänzlich autonomen Seinsgeschichte. Genau diese Unterscheidung war es, die Adorno Zeit seines Lebens als *Ursprungsphilosophie* und damit als Rückfall in den idealistischen Dualismus kritisiert hat. Heideggers „Geschichtlichkeit“, „Seinsgeschichte“ und „Seinsgeschick“, aber eben *auch* Adornos „Urgeschichte“ setzten letztlich voraus, daß es so etwas gibt wie eine tiefere Notwendigkeit des Geschichtsprozesses, die durch kein soziales Handeln mehr erreicht oder geändert werden kann und deshalb für die gewöhnliche Geschichte *konstitutiv* ist. Obwohl Adornos

„Urgeschichte“ viel aporetischer inszeniert wird als Heideggers „Seinsgeschick“, sind die Übereinstimmungen kaum zu übersehen.

In der „Dialektik der Aufklärung“ wird die Urgeschichte der Subjektivität in zwei Schritten entwickelt, die jeweils einer der beiden berühmten Thesen des Buches zugeordnet sind:

1. Schon der Mythos ist Aufklärung.
2. Vollendete Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.46

Die erste These wird im Exkurs über Odysseus, die zweite in dem über Kant und Sade entwickelt. Wenn wir die *erste* von der zweiten These trennen, dann ist es eine – sagen wir – dem Fortschritt der Aufklärung wohlgesonnene Idee, und sie widerspricht Heideggers konservativer Verabschiedung derselben. Aufklärung, Entzauberung und Rationalisierung sind gleich ursprünglich mit dem Beginn der sozialen Evolution, und sie sind intern mit der Geschichte der Freiheit verknüpft. Dementsprechend hegen Adorno und Horkheimer denn auch „keinen Zweifel“, „daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufgeklärten Denken unabtrennbar ist.“47 Die einzige Kur *gegen* die Mängel der Aufklärung ist deshalb *mehr* Aufklärung. Aller „Verschlingung“ (Habermas) von Aufklärung und Mythos zum Trotz, gehen Adorno und Horkheimer immer davon aus, daß nur Aufklärung die Gewalt, von der der Mythos allein nicht loskommt, brechen kann. Die Aufklärung steckt schon im Mythos, muß jedoch von diesem unterschieden werden.48

Anders die *zweite* These. Sie besagt, daß die Aufklärung sich „mit Notwendigkeit“ selber zerstören und in ihr Gegenteil verwandeln *muß*. Daß sie sich selbst zerstört, kann immer noch als Beschreibung eines fortlaufenden Prozesses der Selbstkritik und Selbstbefreiung gelesen werden, die Zuspitzung der These zum Umschlag in ihr Gegenteil aber verwandelt die Aufklärung in ein negatives Seinsgeschick, das die Dialektik still stellt und der Freiheit keine Chance mehr läßt. Trifft die zweite These zu, so folgt die Geschichte einem logischen Plan. Ist der Plan vollzogen, wird die „Unmöglichkeit“ erkennbar, „aus der Vernunft ein grundlegendes Argument gegen den Mord vorzubringen“ und es gilt der Satz: „Aufklärung ist totalitär.“49 Dann aber gibt es Hoffnung nur noch *jenseits* der Aufklärung, *jenseits* des begrifflich-identifizierenden Denkens, *jenseits* sprachlicher Verständigung. Damit verschwindet aber nicht nur die sonst so dialektisch sorgsam beachtete Differenz in der Identität von Mythos und Aufklärung, sondern auch die Differenz, die Adornos „Deuten“ von Heideggers „Denken“ trennt. Die kritische Theorie fällt in eine apriorische Verfallsgeschichte zurück.

Eine solche Verfallsgeschichte aber setzt den platonischen „view from nowhere“ in ihrem Geltungsanspruch voraus. Der Beobachter zweiter Ordnung bezieht den Gottesstandpunkt. An dieser Stelle wird die *unreflektierte* Ambivalenz erkennbar, die Adornos Denken und das der „Dialektik der Aufklärung“ durchzieht. Wenn deren Autoren das

„blindlings pragmatisierte Denken“ mit seiner eigenen Selbstreflexion konfrontieren, dann beeilen sie sich regelmäßig, hinzuzufügen, das sei im Sinne „bestimmter Negation“ zu verstehen.⁵⁰ Adorno insistiert, wie wir schon an vielen Beispielen gesehen haben, daß die „zweite Reflexion“, die die „blinde“ erste aufhebt, die letztere nicht zerstören dürfe:

„Ratio darf nicht *weniger* sein als Selbsterhaltung; durch Selbsterhaltung hindurch muß sie diese transzendieren.“

Diesen Satz fügt er im Dezember 1968 in einer Notiz der „Negativen Dialektik“ hinzu.⁵¹ Derselbe Gedanke findet sich schon in der „Dialektik der Aufklärung“:

„Die Instrumente der Herrschaft, die alle erfassen sollen, Sprache, Waffen, schließlich Maschinen, müssen sich von allen erfassen lassen. So setzt sich in der Herrschaft das Moment der Rationalität als ein von ihr auch verschiedenes durch. Die Gegenständlichkeit des Mittels, seine ‚Objektivität‘ für alle, impliziert bereits die Kritik von Herrschaft, als deren Mittel Denken erwuchs.“⁵²

Von hier aus wäre es eigentlich nur noch ein kleiner Schritt zu jenem „positiven“ Begriff der Aufklärung, den Adorno und Horkheimer in der Vorrede des Buches postulieren. Andererseits hat – worauf m. E. Habermas immer wieder zu Recht verwiesen hat – die auch im letzten Zitat deutliche Orientierung am erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Modell und an der Spiegelmetapher der Reflexion, Adorno und Horkheimer an diesem Schritt gehindert.⁵³ Dem Begriff einer sprachverbundenen, der erzählenden Rede des Epos im Wortsinn eingeschriebenen Vernunft, ist Adorno aber zumindest nahe gekommen. Wodurch die homerische Erzählung der mythischen Vorwelt „entragt“, schreibt er,

„ist nicht der Inhalt der berichteten Taten. Es ist die Selbstbesinnung, welche Gewalt innehalten läßt im Augenblick der Erzählung. Rede selber, die Sprache in ihrem Gegensatz zum mythischen Gesang, die Möglichkeit, das geschehene Unheil erinnernd festzuhalten, ist das Gesetz des homerischen Entinnens. ... Die kalte Distanz der Erzählung die noch das Grauenhafte vorträgt, als wäre es zur Unterhaltung bestimmt, läßt zugleich das Grauen erst hervortreten, das im Liede zum Schicksal feierlich sich verwirrt. Das Innehalten in der Rede aber ist die Zäsur, die Verwandlung des Berichteten in längst vergangenes, kraft deren der Schein von Freiheit aufblitzt, den Zivilisation seitdem nicht mehr ganz ausgelöscht hat.“⁵⁴

Freilich ist hier nicht schon die Sprache als solche der Sitz der Vernunft im Leben, wie später bei Habermas, es sind vielmehr deren ästhetische Formeigenschaften, die ein Moment von Freiheit „aufblitzen“ lassen.

Weder Adorno noch Horkheimer haben je einen positiven, nicht-instrumentellen Begriff der Vernunft vorgeschlagen. Insofern bleibt dieser Begriff der *unmarked space*, der die postulierte Differenz zur instrumentellen Herrschaftsvernunft auf die *andere Seite der Realität* verweist. Wenn die Vernunft wirklich ist, wie Horkheimer und Adorno mit Hegel unterstellen, dann wird die Utopie zur anderen Seite der Vernunft. Sie bleibt dann aber vernunftlos und leer. So er-

klärt sich die stillschweigende Rückkehr zur Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes: die Emphase von Wahrheit und Versöhnung, die mit dem Dualismus das elitäre Moment privilegierter Erkenntnis zurückholt. Das zeigt sich am Text immer dann, wenn Adorno und Horkheimer aller Idealismuskritik zum Trotz den „Geist“ der „Intelligenz“ vorordnen, oder wenn sie für das eigene „Denken“ eine „Erkenntnis der Totalität“ beanspruchen, die normaler Wissenschaft verschlossen bleiben muß.

Will man eine solche Rückkehr zur aristokratischen Metaphysik vermeiden, müßte zumindest die zweite These, die den Rückschlag von Aufklärung in Mythologie behauptet, revidiert werden. Es genügt schon, die Modalität zu wechseln und ihr die Notwendigkeit zu nehmen. Es ist ja wahr: Aufklärung *kann* jederzeit in mythische Gewalt zurückschlagen, aber sie *muß* es nicht. Dann aber müssen wir auch die Unterscheidung zwischen einer gewöhnlichen, kontingenten Geschichte und einer ungewöhnlichen, eigentlichen Urgeschichte aufgeben. Die Utopie der Dialektik der Aufklärung ließe sich dann aber ohne Preisgabe der Vernunft an die schlechte Wirklichkeit verteidigen. Sie bestünde darin, die gewaltsame *Selbsterstörung* der Aufklärung in immer weniger gewaltsame *Selbstkorrektur* umzuwandeln.

ANMERKUNGEN:

- 1 Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fischer, Frankfurt/Main 1988, S. 1. Vgl. auch Helmut Dubiel: *Wissenschaftsorganisation und Erfahrung*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1978; Susan Buck-Morss: *The Original of Negative Dialectics*. Harvester Press, Hassocks, Sussex 1977; Hauke Brunkhorst: *Theodor W. Adorno. Dialectics der Moderne*. Piper, München 1990
- 2 zit. n. Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. Hanser, München 1987
- 3 Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1973, S. 47, S. 204, S. 226, S. 456, S. 510, 631 f.
- 4 Theodor W. Adorno: Die musikalischen Monographien, *Gesammelte Schriften, Band 13*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1993, S. 159 ff.
- 5 Theodor W. Adorno: Brief vom Oktober 1952, Horkheimer Archiv Frankfurt
- 6 Horkheimer/Adorno: *Dialektik*, a. a. O., S. 17
- 7 a. a. O., S. 9 ff.
- 8 a. a. O., S. 4, Vgl. Mathias Luk-Bachmann: *Rationalität und Religion. Religionsphilosophische Aspekte Dialektischer Aufklärung*; hekt. Manuskript, Frankfurt/Main 1998, S. 1 ff.
- 9 Horkheimer/Adorno: *Dialektik*, a. a. O., S. 10
- 10 Zum Begriff des Nichtidentischen vgl. jetzt auch Hauke Brunkhorst: *Adorno and Critical Theory*. University of Wales Press, Cardiff 1999
- 11 Horkheimer/Adorno: *Dialektik*, a. a. O., S. 28
- 12 Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, in ders.: *Kritische Theorie der Gesellschaft III*. Frankfurt/Main 1968, S. 260 ff.
- 13 Karl Marx / Friedrich Engels: *Kommunistisches Manifest*. Reclam, Stuttgart 1999

- 14 a. a. O., S. 22
 15 Horkheimer/Adorno: *Dialektik*, a. a. O.
 16 a. a. O., S. 9
 17 a. a. O., S. 3, S. 101, S. 190, S. 196
 18 a. a. O., S. 4
 19 Max Horkheimer: *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*, in: Zeitschrift für Sozialforschung (ZfS), 3/1934, S. 48
 20 Horkheimer/Adorno: *Dialektik*, a. a. O., S. 192
 21 Willard Van Orman Quine: Logik und die Verdinglichung von Universalien, in: Wolfgang Stegmüller (Hg.): *Das Universalien-Problem*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, S. 133–164; Max Horkheimer: *Materialismus und Metaphysik*, in: ZfS 2/1933, S. 50
 22 Vgl. auch Albrecht Wellmer: Ludwig Wittgenstein – Über die Schwierigkeiten einer Rezeption seiner Philosophie und ihre Stellung zur Philosophie Adornos, in: ders.: *Endspiele*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1993, S. 239 ff.; Albrecht Wellmer: Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft, in: Christoph Demmerling u. a. (Hg.): *Vernunft und Lebenspraxis*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1995, S. 123 ff.
 23 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1973, S. 18, S. 27
 24 Zum Problem: Albrecht Wellmer: Adorno, Anwalt des Nicht-Identischen, in: ders.: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1985, S. 156 f.; Herbert Schnädelbach: Dialektik als Vernunftkritik, in: Ludwig von Friedeburg / Jürgen Habermas (Hg.): *Adorno-Konferenz 1983*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1983, S. 66 ff.; Hauke Brunkhorst: *Adorno and Critical Theory*, a. a. O., S. 1 ff., S. 101 ff.
 25 Max Horkheimer: *Zum Problem der Wahrheit*, ZfS 4/1935, S. 331, S. 334
 26 Horkheimer: *Zum Rationalismusstreit*, a. a. O., S. 331, S. 334
 27 Horkheimer: *Materialismus und Metaphysik*, a. a. O., S. 26; *Zum Rationalismusstreit*, a. a. O., S. 50; *Zum Problem der Wahrheit*, a. a. O., S. 333
 28 Horkheimer: *Zum Rationalismusstreit*, a. a. O., S. 47; *Zum Problem der Wahrheit*, a. a. O., S. 332
 29 Horkheimer/Adorno: *Dialektik*, a. a. O., S. 249
 30 Theodor W. Adorno: *Schriften 1*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1973, S. 335 f.
 31 a. a. O. (FN 30)
 32 Theodor W. Adorno: *Philosophie der neuen Musik*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1978, S. 122, S. 124 f.; Theodor W. Adorno: *Beethoven*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1993, S. 25
 33 John Dewey: *Demokratie und Erziehung*. Westermann, Hamburg 1949, S. 122 ff.; Richard Rorty: Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, in: *Die Idee der Menschenrechte*, hg. von Stephen Shute und Susan Hurley. Fischer, Frankfurt/Main 1996, S. 151 f.
 34 Adorno: *Negative Dialektik*, a. a. O., S. 256; Horkheimer: *Zum Rationalismusstreit*, a. a. O., S. 46, S. 48
 35 Theodor W. Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1972, S. 39 f.
 36 a. a. O., S. 34
 37 a. a. O., S. 36
 38 Horkheimer/Adorno: *Dialektik*, a. a. O., S. 90
 39 a. a. O., S. 91, S. 127, S. 208 f.
 40 a. a. O., S. 98, S. 209
 41 Slavoj Žižek: *Liebe deinen Nächsten? Nein Danke!* Volk & Welt, Berlin 1999, S. 12
 42 Terry Eagleton: *Die Illusion der Postmoderne*. Metzler, Stuttgart 1997, S. 84
 43 Horkheimer/Adorno: *Dialektik*, a. a. O., S. 217
 44 Brunkhorst: *Adorno and Critical Theory*, a. a. O., S. 132
 45 Horkheimer/Adorno: *Dialektik*, a. a. O., S. 66–71
 46 a. a. O., S. 6
 47 a. a. O., S. 3
 48 a. a. O., S. 100, S. 196 ff., S. 208 f.
 49 a. a. O., S. 127, S. 12
 50 a. a. O., S. 127, S. 202
 51 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, a. a. O., S. 530 f.
 52 Horkheimer/Adorno: *Dialektik*, a. a. O., S. 51 f.
 53 Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1982, Band 1, S. 489 ff.
 54 Horkheimer/Adorno: *Dialektik*, a. a. O., S. 86

IWK-TEXTE

TEXTE ▷ INSTITUT FÜR

*Einzeltexte mit
ausführlichem
Literaturanhang
und Anmerkungen
zum Weiterlesen!*

WISSENSCHAFT UND KUNST

BEREITS ERSCHIENEN:

Manfred Jochum: „Irgendwann wird es Sisyphos gelingen, den verdammten Stein über den Berg zu bringen“. Wissenschaft – Journalismus – Öffentlichkeit im „Medienzeitalter“, 1997
 12 Seiten, S 25,- + Versandkosten

Eva Waniek: Sex / Gender – Bedeutungsrelevante Fragestellungen zur Natur- und Kulturdebatte in der Feministischen Theorie, 1999
 12 Seiten, S 25,- + Versandkosten

NEUERSCHEINUNG 2000:

Sonja Rinofner-Kreidl:
Totalität und Individualität
 Über den Zusammenhang von Erkenntnistheorie, Gesellschaftskritik und Moralphilosophie in Adornos negativer Dialektik
 20 Seiten, S 45,- + Versandkosten

SOLIDARISCHE SUBVERSION

Adornos „Negative Dialektik“ beginnt mit einer Pirouette. Sie dreht sich – ohne Angabe eines Datums – durch den Geschichtsverlauf. Zwei Sätze bestimmen den Stellenwert der Philosophie im Rückblick, Augenblick und Vorblick. Vergangenheit: „Philosophie, die einmal überholt schien ...“; Gegenwart: „... erhält sich am Leben ...“; Zukunft: ihre ehemalige Verurteilung „... wird zum Defaitismus der Vernunft ...“. Die Drehbewegung bringt die prekäre Situation der neo-marxistischen Philosophie im Nachkriegsdeutschland auf den Punkt. Ein revolutionärer Umsturz hätte Philosophie realisieren sollen. Er ist ausgeblieben, prä-revolutionäres Denken hat sich darum erhalten können. In dieser Diagnose liegt noch kein Drehmoment. Sie gibt eine historische Betrachtung wieder. Adorno konstatiert jedoch nicht einfach, daß bestimmte Voraussagen ihr Ziel verfehlten, er weigert sich, es bei diesem Fehlschlag zu belassen. Der anvisierte günstige Moment ist ungenützt geblieben und kann nicht mit Gewalt reproduziert werden. Aber das heißt nicht, daß die Gedanken, die zur radikalen gesellschaftlichen Veränderung drängten, ihre Berechtigung verloren hätten. Im Gegenteil – und darin liegt der Dreh: ihre Uneingelöstheit ist der Totpunkt, um den herum sie sich in die Zukunft drehen.

Weniger bildhaft ausgedrückt: Was zur Revolution Anlaß gab, ist auch ohne Revolution aktuell, weil die Gegenwart nach wie vor an jenen Zuständen krankt, die einen Umsturz nötig erscheinen ließen. Philosophieren ist ein Rückgriff, erzwungen durch das Verpassen einer historischen Chance, und dennoch bzw. gerade deshalb unverzichtbar. Als engagierte Erinnerung daran, daß das Scheitern im ersten Anlauf nicht das endgültige Verdikt über den marxistischen Anspruch sein möge. Die Denkfigur zum Auftakt der „Negativen Dialektik“ ist, wie gesagt, undatiert. Ihrer systematisch-kompakten Bündigkeit widerstrebt es, Zeitpunkte zu nennen, zu denen die Behauptungen gelten. Offenbar treffen sie die westliche Gesellschaft der 60er Jahre, doch ihre Unbestimmtheit erlaubt andere Interpretationen. Die Enttäuschung über das Versagen des marxistischen Projektes, welche Adorno aus der Perspektive der Bundesrepublik artikuliert, läßt sich gegenwärtig als globale Ernüchterung lesen. Die Perspektive der anti-kapitalistischen Revolution ist weltweit zusammengebrochen. Adornos Denkfigur ist in der Diskussion um die Zukunft „der Linken“ darum wieder aktuell. Sie wird im ersten Abschnitt etwas genauer beschrieben und in die Argumentationen eines Dissidenten in der DDR weiterverfolgt. Dort war sie in den 70er Jahren wirksam, als die Philosophie im Westen schon längst andere Wege beschritt. Der anschließende Abschnitt untersucht den doppelten Plausibilitätsverlust der Pirouette: nach dem Verlassen der klassischen „Kritischen Theorie“ die Untauglichkeit ihrer Rezepte nach der Wende 1989. Zuletzt das Fazit: Ist die Sache damit erledigt? Überraschenderweise zeigt sich, daß die Figur noch immer in Gebrauch ist. Sie ist mit Vorsicht zu genießen.

BESTIMMTE NEGATION

Der philosophische Gestus Adornos verbietet ihm, seine Gedanken Schritt für Schritt einzuführen. Bereits ihr erstes Auftreten ist so komplex, wie sie im Verlauf der Abhandlung bleiben werden. Um sie nachzubuchstabieren, muß man mit simpleren Annahmen beginnen und sie an Adornos Absichten bewähren bzw. scheitern lassen. Eine erste Hilfskonstruktion zur Explikation der „Pirouette“ legt sich von Hegel aus nahe. Offenbar handelt es sich um eine Negation der Negation: das Ausbleiben der Revolution wird nicht als Faktum akzeptiert. In dialektischem Verständnis ist das keine wirklichkeitsfremde Verweigerung eines historischen Verdikts, sondern eine in sich differenzierte Spannung. Die Enttäuschung wird anerkannt, doch nicht als letztes Wort genommen. Die Wiederaufnahme des – im ersten Anlauf gescheiterten – marxistischen Projekts greift uneingelöste Themen und Forderungen auf, die im faktisch siegreichen Kapitalismus nicht verschwunden sind. Die „Negative Dialektik“ hält sich genau an Hegels Diktum:

„Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet.“¹

Das heißt vor allem: nicht wegschauen, wenn etwas schiefgegangen ist. Die Macht des Geistes erweist sich angesichts des Todes,

„er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt.“²

In diesem Sinn verweilt Adorno beim Fiasko der bolschewistischen Verwirklichung der Einheit von Theorie und Praxis. Der Zustand, in den das Fiasko uns versetzt hat, muß die Anhaltspunkte für seine Überwindung mit einschließen. Die „Zauberkraft“, von der Hegel spricht, hat einen systematisch präzisen Namen: „bestimmte Negation“. Es reicht nicht, vorgefundene Verhältnisse abzulehnen.

„Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der Tat das wahrhafte Resultat; es ist hiemit selbst ein *bestimmtes* und hat einen *Inhalt*.“³

Das Verweilen beim Fiasko ist die Voraussetzung zu jener Negation der Negation, die inhaltlich so überzeugend ausfällt, daß sie den Prozeß um eine Stufe weiter bringt. Dieses Hegelsche Dispositiv wirkt in Adornos Einstellung zur Überlieferung maßgeblich weiter:

„Die Methexis der Philosophie an der Tradition wäre aber einzig deren bestimmte Verneinung. Sie wird gestiftet von den Texten, die sie kritisiert.“⁴

Dialektik ist ein ständiger Rückgriff auf gedankliche Inhalte, die sich adäquat nur entwickeln können, wenn sie sich der

Bewährungsprobe der Realisierung unterziehen, dabei zerbrechen und danach sachkundig wieder aufgenommen werden. Die „Negative Dialektik“ proklamiert es abschließend als Prinzip: „Solches Denken ist solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes.“⁵ Es verweilt und muß die Kraft aufbringen, die Sache der Gestürzten zum Guten zu wenden. Dazu braucht es die Überlieferung, ohne sie widerspruchslös annehmen zu können. Das Kunststück besteht darin, ihr so zu widersprechen, daß sich die Inhalte, die dort bloß angelegt sind, in Zukunft verwirklichen lassen; solidarische Subversion.

Das ist eine simple Lesart der Grundfigur Adornos – nicht falsch, doch viel zu stark am Hegelschen Paradigma orientiert. Das Buch ist voll von Invektiven gegen den idealistischen Systemzwang. Es kann nicht ernsthaft auf ein Arrangement bauen, das der bestimmten Negation den Qualitätssprung auf die nächste Stufe eines vernunftgeleiteten Prozesses garantiert. Adornos dialektische Expositionen insistieren darauf, die Wahrheit von These und Anti-These produktiv zu vermitteln, ebenso ausgeprägt ist allerdings die Einsicht, daß dieses – überlieferte – Verfahren selbst an entscheidender Stelle krankt. Um es plakativ zu sagen: Dialektik ist die „Ontologie des falschen Zustands“.⁶ In ihr herrscht eine Obsession, Dinge an Gedanken anzugleichen. So sehr sie darauf pocht, die Negativität ihrer Begriffsinterventionen sei nur die Reaktion auf objektiv widersprüchliche Verhältnisse, sie kann dem Vorwurf nicht entgehen, der Umschlag von der Nicht-Identität zur Identität sei eine Gedankeninszenierung. Was Hegel die Macht des Geistes nannte, läßt Unbegriffenes nicht so sein, wie es ist. Es muß in diesem bloßen Dasein dialektisch negiert werden – und damit wird ihm Zwang angetan. In geeigneter Perspektive handelt es sich um einen notwendigen Eingriff, doch Adornos Dialektik geht nicht so weit, diese Intervention selbst dialektisch zu legitimieren. An dieser Stelle hat Hegel den Schritt vom Verweilen zur bestimmten Negation durch den systematischen Fortgang der Dialektik selbst abgestützt. Adorno reagiert mit einer solidarischen Subversion des dialektischen Verfahrens.

Vor der Beschreibung dieses Manövers ist ein allgemeiner Hinweis angebracht. Solidarische Subversion ist ein trickreiches Unternehmen. Was dem einen Solidarität ist, wird jemand, den die damit verbundene Subversion trifft, leicht als Vertrauensbruch wahrnehmen. Die Kritik kommt von innen – um so unerwünschter kann sie sein. Bestimmte Negation operiert mit dem systematischen Privileg, genau markieren zu können, was am Negierten produktiv zu nützen ist und was historisch auf der Strecke bleibt. Das wird prekär, wenn diese Methode iteriert wird; wenn sich das Subversionspotenzial der Dialektik an der Dialektik selbst versucht. Man kann ihr insgesamt nicht durch bestimmte Negation beikommen. Andererseits verbietet die dialektische Schulung, sich auf äußerliche Alternativen zu verlegen, deren Stringenz nicht im gedanklichen Duktus nachgewiesen werden kann. Die Solidarität verlangt den Respekt vor einem systematischen Vermittlungsanspruch, den die Subversion unterminieren muß. Dialektik läßt sich nicht dialektisch überwinden, darf aber auch nicht bleiben, was

sie bisher war. Der Versuch, mit diesem Widerspruch umzugehen, erzeugt unvermeidlich kognitive Schizophrenie. Der Dialektik, die auf die herkömmliche Verfahrensweisen pocht, begegnet ihr Gegenbild auf der nächsten Stufe: eine qualitativ weiter entwickelte Denkform, die sich aus der bekannten Dialektik herleitet. Für beide zusammen kann nicht dieselbe Entwicklungslogik gelten.

Adornos Versuche, die Ontologie des falschen Zustands von innen her aufzubrechen, zeigen anschaulich, worin die Schwierigkeit besteht. Eine Möglichkeit, die er vorschlägt, verzichtet auf den überlegenen Kontrollanspruch der Theorie den Dingen gegenüber, die es zu begreifen gilt. Der Identitätsdenker unterwirft sich die Welt mit herrschaftlicher Attitüde. „Demgegenüber wirft Erkenntnis, damit sie fruchte, a fond perdu sich weg an die Gegenstände.“⁷ Der Dialektik wird eine Kenosis vorgeschrieben.

„Ihren Gehalt hätte sie in der von keinem Schema zugerichteten Mannigfaltigkeit der Gegenstände, die ihr sich aufdrängen oder die sie sucht, ihnen überließe sie sich wahrhaft ...“⁸

Adorno sieht die Auswirkung genau: „Gegen Risiko des Abgleitens ins Beliebige (sic!) ist der offene Gedanke ungeschützt ...“⁹ Es fragt sich allerdings, wie diese Einstellung mit der allerorten eingemahnten Dialektik zusammengeht. Als unvermeidliches, wenn auch anstößiges Schema steht sie der plastisch beschriebenen Entäußerung im Weg. „An ihr ist die Anstrengung, über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen.“¹⁰ Doch das erfordert eine doppelte Buchführung. Einerseits ist ein Begriff festzuhalten, aus dem der angestrebte Erkenntnisgewinn systematisch-schlüssig resultiert. Andererseits kann das Ziel nicht mehr die Züge dieser Begriffspraxis tragen. Wie unterscheidet man zwischen dem Besonderen, dem Adornos Hoffnung gilt, und dem Beliebigen, gegen das er das geballte Instrumentarium der Dialektik einsetzt? Der Test kann schwerlich auf dialektischen Prüfungen beruhen.

Ähnlich verwickelt ist ein anderer Versuch, das Denken im falschen Zustand zu überbieten: die prophetische Position. Wer den Messias verkündet, impliziert, daß eine neue Welt beginnt, obwohl er Teil der alten ist. Soviel im bisherigen Zustand muß vertretbar sein: Die Invokation der Erlösung, die das Leben ganz verwandelt. Die „Negative Dialektik“ setzt mit der Feststellung ein, ein Kairos sei ungenutzt verstrichen. An einigen Stellen suggeriert Adorno, um nochmals einen zu verdienen, müsse sich Philosophie, nachdem sie sich dem mühsamen Pensum radikaler Selbstkritik unterzogen hat, mit einer letzten Anstrengung gegen das eigene Herkommen wenden. Das utopisch Andere, welches sich negativ im universalen Verblendungszusammenhang spiegelt, könnte – nach dieser spekulativen Transgression – einem Denken zugänglich sein, das an der Verblendung teilnimmt und dennoch auch hinüberreicht.

„Der Totalität ist zu opponieren, indem sie der Nichtidentität mit sich selbst überführt wird, die sie dem eigenen Begriff nach verleugnet. Dadurch ist die negative Dialektik, als in ihrem Ausgang, gebunden an die obersten Kategorien von Identitätsphilosophie. Insofern bleibt sie falsch, identitätslogisch, selber das, wogegen sie gedacht wird.“¹¹

Diese Auskunft untermauert das Dilemma. Entweder das falsche Denken schlägt zuletzt auch noch die Transgression in seinen Bann, oder ein Funken Wahrheit bleibt unverdorben. Wer ihn zu sagen weiß, stände außerhalb des Teufelskreises.

Dialektik ist ein methodologisch gezielter Umgang mit Grenzen und Grenzüberschreitung. Die Erkundung der Grenzen der Dialektik selbst verlangt besondere Raffinesse. Das sollte allerdings nicht davon ablenken, die Bedeutung dialektischer Verfahrensweisen „im Normalbetrieb“ wahrzunehmen. Adornos undatierte Grundfigur hat in der DDR zu einem Zeitpunkt nachgewirkt, als in der Bundesrepublik die Weichen bereits anders gestellt wurden. In diesem markant unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontext konnte die Idee der solidarischen Subversion wertvolle Dienste leisten. Hans-Peter Krüger, ein Philosoph der Nachkriegsgeneration, beschreibt es folgendermaßen:

„Die Neuinterpretation dieser, vom Stalinismus ausradierten Vorgeschichte wurde von den 50er bis zu den 70er Jahren zur wichtigsten Revisionsform der ideologischen Legitimationen neostalinistischer Diktaturen. Sie lohnte als ein Pergament, dessen ursprüngliche Beschriftung im Horizont auch westlicher Hegel- und Marx-Deutungen, vor allem der Erwartungen und Enttäuschungen der 68er Generation, noch in den 70er Jahren zum Leben erweckt werden konnte.“¹²

Schlichter als die schwindelerregende Pirouette ist Krügers Bild vom Palimpsest dennoch eine getreue Antwort auf Adornos Bewegung. Die herrschende Doktrin hat Mitteilungen überschrieben, die gegen die Macht der Oberfläche wieder zu gewinnen sind und dieser Oberfläche die Selbstverständlichkeit nehmen. „Solidarische Subversion“ erhielt in diesem Zusammenhang einen handfesten Sinn. Angesichts eines oppressiven Staates, von dessen Ideologie sich linke Intellektuelle dennoch nicht gänzlich distanzieren konnten, wurde daraus ein täglicher Kleinkrieg, in dem die Integrität der theoretischen Arbeit gegen die Vorgaben der Parteilinie verteidigt werden mußte. Ein Beispiel dieses symbiotischen Verhältnisses ist die Unterwanderung des – gleichwohl auch anerkannten – Ideals der Herrschaft des Proletariats.

„Der destruktiven Erweiterung des Zirkels kapitalistischer Reproduktion widersteht letztlich nichts anderes als Gegen-Macht. Revolutionäre Gegen-Macht schließt die Gefahr ein, daß die stählerne Maske des Revolutionärs mit diesem, bis zu seiner Unkenntlichkeit im Tode, verwächst, statt je von ihm wieder abgenommen werden zu können.“¹³

In solchen Passagen wird deutlich, wie sich bestimmte Negation zur Strategie partieller Dissidenten eignet. (Totalverweigerung ist eine andere Sache.) Den Fortschritt erhofft man davon, – bisweilen listig – auf Themen zurückzugreifen, deren Sprengkraft den herrschenden Autoritäten nicht fremd und nicht geheuer sein können. Vorhin war die Rede vom Ausfransen der Dialektik an ihrer Grenze. Das eben zitierte Beispiel ihrer Anwendung demonstriert einen weiteren Aspekt. Die Konstruktion der Symbiose zwischen Solidarität und Kritik kann zusammenbrechen.

NEGATION

Im westlichen Neo-Marxismus der kritischen Theorie steckt eine Arroganz, die fraglich scheinen läßt, ob ihrer Solidarität zu trauen ist. Eine Vignette aus der „Negativen Dialektik“ führt das Problem vor Auge. „Nicht ist jegliche als primär auftretende Erfahrung blank zu verleugnen.“¹⁴ Der Satz enthält die Zuwendung zur quasi unschuldigen Sache, die Adorno nicht mit schematischen Konstrukten zu überrollen verspricht. Doch dieses Motiv ist in eine Formulierung gefaßt, die unmißverständlich klar macht, wer dabei das Sagen hat: der idiosynkratische Philosoph, dessen sprachliche Extravaganz und spekulative Kraft nicht nur den Ton angibt, sondern auch bestimmt, wann solche „als primär auftretende Erfahrungen“ zu honorieren respektive zu attackieren sind. Der Tendenz des Denkens, sich an die Dinge wegzugehen, widersprechen Verdikte wie: „Kein unreflektiert Banales kann, als Abdruck des falschen Lebens, noch wahr sein.“¹⁵ Was am Einzelnen eigentümlich sein soll, sei „präformiert, stets fast Geblöck ...“¹⁶ Hegels konstitutiver Vorsprung des Geistes auf seinem Gang durch die Geschichte wirkt in solchen Passagen ungebrochen weiter. Im Westen wurde daraus bei Adorno-Adepten bisweilen eine Attitüde, im Osten waren die Folgen eindringlicher. Die Arroganz mutierte zur Selbstverteidigung und verwickelte die Betroffenen in eine schwer erträgliche Gegen-Abhängigkeit vom Regime.

Der Buchtitel „Negative Dialektik“ enthält die Assoziation an „Negative Theologie“, die Adorno auch an prominenter Stelle herausstreicht. Das Hinaustasten der Gedanken zum Inkommensurablen findet „nirgends Schutz als in der dogmatischen Tradition“.¹⁷ Demselben Duktus folgend hat H.-P. Krüger, wie seine Selbstdiagnose belegt, die Negativkraft der Gedanken zur Gewähr ihres Wahrheitsgehaltes gemacht.

„Bis zum Ende der 70er Jahre bedurfte ich lebensgeschichtlich einer Position, die sich gegen die Anfeindungen seitens der offiziellen Ideologen dadurch behaupten konnte, daß sie sich selber noch geschichtsphilosophisch privilegierte. Und sei es auch nur in der Gestalt von Engeln, die aus negativen Erfahrungen hervorgegangen waren und durch das gewußte Paradox ihrer Abwesenheit glänzten. Die Disziplinierungstechniken der neostalinistischen Diktatur ... provozierten bei den Exkommunizierten Versuche, sich vor ihren Selbstzweifeln durch eine Art Sendungsbewußtsein zu schützen.“¹⁸

Negative Arroganz, sozusagen. Sie war an den Staatssozialismus gebunden und erwies sich danach als – teilweise selbstverursachte – Deformation. So kann solidarische Subversion kollabieren: Das Ideal, dem noch im Protest die Anstrengung gilt, erweist sich als maßlos überzogen. Die Konstruktion der sachdienlichen Opposition verfehlt die Realität. H.-P. Krüger stößt auf die erfrischenden Widersprüche des unreflektiert Banalen:

„Ein Professor der marxistisch-leninistischen Philosophie stellte mir nach meinem dreijährigen Lehr- und Publikationsverbot die zunächst taktlos anmutende Frage, ob ich Typhus gehabt hätte. Wäre der Mann nicht opportunistisch und zudem auch noch faul, d. h. durch und durch menschlich gewesen, er

hätte jene Frage nicht – wie sich herausstellte – besorgt gemeint haben können.¹⁹

Engel, die faszinieren, weil ihrer nicht habhaft zu werden ist, sind an dieser Stelle falsch am Platz.

„Ich lernte wieder, ohne revolutionäre Ungeduld von Mensch zu Mensch zu reden, ob in Kneipen und Ferienjobs, bei Abenteuern und auf Reisen, beim Einkauf und im Hausflur. Zweibeiner waren Zweibeiner, bevor und nachdem sie philosophisch, politisch, sozial, kulturell oder sonstwie zu dieser und jener Rubrik gehören mochten. Die Engel gab es tatsächlich auf der Straße, aber sie wurden nie einen Pferdefuß los. Sie ähnelten eher Kentauren auf dem Weg zur U-Bahn.“²⁰

Das liest sich wie eine Umsetzung von Adornos Rat an die Dialektik, sich dem Kleinen, Unbedeutenden zuzuwenden. Nur ist dabei die Dialektik verlorengegangen. Das Reglement, das vorgibt, welche Unwichtigkeiten wichtig sind, greift nicht mehr.

Der systematische Kontrollanspruch verträgt sich schlecht mit der Freigabe der Gegenstände. Das gilt auch für die negative, internalisierte Version der Kenntnis des großen, weltgeschichtlichen Zusammenhangs. H.-P. Krüger formuliert die Absage an deren Suggestion mit entdeckender Emphase:

„Keine Vertagung mehr; keine höhere Notwendigkeit mehr, die Perioden der Zweck-Mittel-Verkehrung tapfer durch Selbstkasteiung durchstehen ... zu müssen.“²¹

Auf eine Parole gebracht: „Mit dem Verrat leben“²². Auch hier wirkt noch bestimmte Negation. Die Zustände in Kneipen und auf dem Weg zur U-Bahn sind nicht von sich aus „Verrat“. In dieser Weise erscheinen sie, weil eine Vorgeschichte das Gewöhnliche unter das Verdikt des Banalen, im besten Fall aufklärungsbedürftigen, gestellt hat. Dieser Auffassung wird verräterisch widersprochen; das positive Anliegen H.-P. Krügers ist negativ vermittelt. Gleichzeitig ist greifbar, daß Dialektik an dieser Stelle nur mehr eine rhetorische Reminiszenz ist. Der Titel „Demission der Helden“ erinnert an „Dekonstruktion“. Die Aufgabe, die der Autor für die Zeit nach der Wende beschreibt, verstärkt diesen Eindruck.

„Helfen beim Auf- und Abbau der Helden, bis diese Rolle lebensgeschichtlich tragbar und übertragbar wird, ohne im Schicksal der Kreuzigung enden zu müssen. Wo anfangen? – Im nächstliegenden Kleinen.“²³

Das gäbe eine günstige Gelegenheit, die Motivgeschichte der „bestimmten Negation“ in die sogenannte Postmoderne münden zu lassen. Die Durchkreuzung hierarchischer Systemzusammenhänge als Strategie gegen die Kreuzigungen, die sie immer wieder erzwungen haben, wird mittlerweile nicht mehr in spiegelbildlich abhängiger Antithese zu totalitären Regimes praktiziert. Das Instrumentarium hat sich differenziert ebenso wie die Quellen der Unterdrückung, denen Widerstand zu leisten ist. Dennoch: abwesende Engel sollte man nicht unterschätzen.

Sie können unversehens auftauchen, in verwandelter Gestalt. Jacques Derrida hat genau zur falschen Zeit begonnen, seine Gedanken über den Marxismus zu veröffentlichen.

„Ich glaube an die politische Tugend der Unzeitigkeit. Und wenn etwas Unzeitiges nicht die mehr oder weniger kalkulierte Chance hat, gerade zur rechten Zeit zu kommen, dann kann das Unzweckmäßige einer (politischen oder sonstigen) Strategie immer noch zu zeugen von der Gerechtigkeit ...“²⁴

Die überall verbreiteten Nachrufe auf das kommunistische Programm erwecken Mißtrauen. Der Eifer, mit dem seine Themen als diskreditiert erklärt werden, verrät die Absicht. „Aber der wirksamste Exorzismus gibt sich den Anschein, den Tod festzustellen, nur um zu töten.“²⁵ Das Unisono der politischen Kommentatoren erzeugt Widerstand und da Engel nicht recht in Mode sind, treten sie als Gespenster auf. „Welchen Modus der Präsenz hat ein Gespenst? Das ist die einzige Frage, die wir hier stellen wollen.“²⁶ Geister treten auf, wenn eine Lebensgeschichte mit dem Tod der Person noch nicht erledigt ist. Sie sind ein Manifest: Die Sache, um welche es in diesem Rahmen ging, blieb offen und verlangt danach, wieder aufgenommen zu werden.

„Das Eigene eines Gespensts, wenn es das gibt, besteht darin, daß man nicht weiß, ob es, wiederkehrend, von einem ehemals Lebenden oder von einem künftig Lebenden zeugt, denn der Wiedergänger kann bereits die Wiederkehr des Gespensts von jemandem oder etwas bezeichnen, dem das Leben erst noch versprochen ist. Unzeitigkeit, noch einmal, und Störung des Gleichzeitigen. In dieser Hinsicht ist der Kommunismus immer gespenstisch gewesen und wird es auch bleiben ...“²⁷

Mit leichter Hand zeichnet Derrida zentrale Gedanken der kritischen Theorie nach. Seine Dekonstruktion, die jahrzehntelang ohne politische Theorie ausgekommen ist, entpuppt sich als marxistisch inspiriert.

Derrida betont genau die Linie, die im vorigen Abschnitt zu einem Ende geführt hat. Aus der Rückwendung auf ungelöste Hoffnungen, deren Verwirklichung ein vorläufiger Sieg der Widervernunft blockiert, läßt sich ein spekulativer Vorsprung gewinnen, der sich leicht mit dem Gestus moralischer Superiorität verknüpft. Das oppositionelle Sendungsbewußtsein entfaltet seine Wirksamkeit wie eh und je.

„Diese Kritik gehört der Bewegung einer Erfahrung an, die für die absolute Zukunft dessen, was kommen wird, offen ist ...“²⁸

Eine „abstrakte, wüstenhafte, ausgelieferte Erfahrung“²⁹ mit den bekannten Zügen der dramaturgischen Selbststilisierung des – zu seinem Glück – unglücklichen Bewußtseins.

„Einmal mehr, hier wie anderswo, wie überall, wo es um die Dekonstruktion geht, würde es sich darum handeln, eine ... Affirmation, wenn es eine gibt mit der Erfahrung des Unmöglichen zu verbinden ...“³⁰

Die bekannte Geste des Propheten. In ihr, so bestätigt Derrida, „... kann man noch einiges an wesentlicher Affinität zu einem gewissen messianischen Geist ...“³¹ finden. Die Parallelen sind unübersehbar, nichtsdestoweniger ist die Wiederkehr des Engels als Gespenst keine kritische Theorie für die gegenwärtigen Umstände. Die letzte Formulierung ist ein genauer Indikator. Derrida reklamiert wesentliche Affinität zum messianischen Geist und nimmt die Aussage noch im selben Satz zurück: „einiges an wesentlicher Affinität“, ein gewisser messianischer Geist. Die promulgierte

radikale Erfahrungsoffenheit der Dekonstruktion führt in der Regel zu langwierigen Einschränkungen und Modifikationen kühner verbaler Stellungnahmen.

„Das ist der Grund, warum eine solche Dekonstruktion nie marxistisch gewesen ist, ebensowenig wie nicht-marxistisch, obwohl sie einem gewissen Geist des Marxismus treu geblieben ist, wenigstens *einem* – denn man kann nicht oft genug wiederholen, daß es *mehr als einen* davon gibt und daß sie heterogen sind.“³²

Es ist nicht einzusehen, wo dieses mit Jenseitsaussichten geschmückte Wenn-und-Aber die Sache weiterbringt, für die es – unzeitgemäß – eintritt. Das Ausfransen der Grenzen der Dialektik in Adornos Entwurf scheint prolongiert.

Im Vergleich zu Adornos und Derridas pathetischer Beschwörung der Offenheit inmitten elaborierter Theoriekonstrukte wirkt H.-P. Krügers Erfahrungsbericht wohlthuend nüchtern. Ist das ein Weg aus der Tradition, Utopie als Kutschpferd einzuspannen?

„Die unglückselige Trennung zwischen den auserwählten Helden, die sich von positiven in negative verkehren, und der ewig stumpf scheinenden Masse war endlich aufzubrechen.“³³

Doch diese Aussicht ist mit einem Widerspruch belastet, der bereits in der „Negativen Dialektik“ aufgetreten war. Wenn das Alltägliche ohne theoretischen Filter zugelassen wird, verliert es nicht bloß die Anrühigkeit des Banalen, sondern im gleichen Zug die Attraktivität als unbeschädigtes Einzelnes. Was die Meisten tun, ist dann weder abzulehnen, noch anderswie hervorzuheben. Dialektik, die sich selbst aus der Diskussion nimmt, kann nicht damit argumentieren, ein angemessener Diskurs bliebe zurück. H.-P. Krügers Vorschlag macht nur unter der Bedingung Sinn, die er im ersten Satz seines Buches ausspricht: „Hand auf's Herz: Wer von uns wäre nicht gerne ein Held geworden?“³⁴ Die Befreiung zum Naheliegenden, die Loslösung vom Negationskrampf, ist ohne das Phantasma des Helden nicht zu denken. Man kann die ganze theoretische Schematik verwerfen, innerhalb derer sich die diskutierten Probleme ergeben. Aber man sollte nicht so tun, als ob aus ihrem Ungenügen anders als ungenügend zu entkommen wäre.

KONSTELLATION

Als Konsequenz aus den Spitzfindigkeiten an der Grenze dialektischen Denkens bieten sich zwei Alternativen an: innerhalb des Rahmens bleiben oder sich nicht von ihm vereinnahmen lassen. Ob es ein solidarischer oder subversiver Zug ist, sei dahingestellt, jedenfalls findet sich bei Adorno noch eine dritte Möglichkeit, nämlich die Kombination der Alternativen: in negativer Dialektik unbeeindruckt vom Systemzwang denken. Adornos Termini dafür sind „Modell“ und „Konstellation“. „Philosophisch denken ist soviel wie in Modellen denken; negative Dialektik ein Ensemble von Modellanalysen.“³⁵ In Konstellationen versammeln sich Begriffe, die direkt ihr Ziel verfehlen, von außen um die Sache (vgl. Negative Dialektik S. 162 ff).³⁶ Diese methodische Vorkehrung ist gleichsam eine Dispens, die sich der Meister

des dialektischen Zusammenhangs selbst erteilt. Sie gestattet eine Bewegungsfreiheit, ohne die moderne Gesellschaftsformationen unmöglich zu analysieren wären. Natürlich erzeugt das eine schiefe Optik. Denken mit Hilfe von Modellen gehört zum Methodenapparat des ausführlich geschulten „Positivismus“. Kein Argument klärt darüber auf, inwiefern dieser Inbegriff heuristischer Vorläufigkeit im Ensemble einen dialektischen Zusammenhang ausmachen kann. Die Vermittlung zwischen Konstellationen und System bleibt verbal. Sie dreht sich um das suggestive Wort „Mikrologie“.

Der Zusammenhang ist in der „Negativen Dialektik“ abschließend angedeutet und nicht belastbar. Metaphysik wird durch Entmythologisierung immer weiter zurückgedrängt und schützt sich „vor der Totale“, indem sie „in die Mikrologie einwandert.“ „Danach wäre sie möglich allein als lesbare Konstellation von Seiendem.“³⁷ So sieht das Denken aus, dem Adornos Solidarität in dessen Absturz gilt. Der Philosoph imaginiert sich eine Gegenposition, an die er seine Hoffnung heftet, die er im selben Atemzug auch von sich weisen kann. Genug der Raffinesse. Der Abschluß dieser Diskussion stützt sich auf zwei Ergebnisse der bisherigen Argumentation. Erstens gilt die Dispens, die sich Adorno gestattet, auch für seine Leser und zweitens ergeben sich Schwierigkeiten damit, das Modelldenken mit der emphatisch zugespitzten, direktiven, ultimativen Theorie zu vereinbaren, als welche die „Negative Dialektik“ glänzt. Der Gestus Adornos suggeriert, daß sich die kleinen Dinge als Unterpfand der Versöhnung im Großen erweisen. Es ist nicht einzusehen, wie sie dem Druck widerstehen könnten, den die jederzeit griffbereite Rede vom universalen Verblendungszusammenhang erzeugt. Aber vielleicht läßt sich der Gedanke umkehren. Der Mikrologie wird unter solchen Umständen unweigerlich die Eschatologie aufgeprägt. Die weltgeschichtliche Perspektive ist im Vergleich zu den einzelnen Instanzen, in denen sie greifbar wird, platt. Die Detailanalyse vermag den Entscheidungszwang nicht zu lösen, unter den die kritische Theorie den Weltlauf stellt. Aber sie kann ihn plausibel machen. Sie kann der Fertigkeit, mit welcher dialektische Argumentationen sich bewegen, eine fertige Konstellation entgegenstellen. Solche Momente zeigen die Obsession mit „dem richtigen Leben“ en miniature. Sie enthalten Dogmatismus, ohne den es keinen Wahrheitsanspruch gibt und reizen ihn soweit aus, wie die Umstände es gestatten. Das ist ihre Grenze, daraus gewinnen sie ihre Überzeugungskraft, mehr können sie nicht bewirken. Offenbar verlangt dieses Konzept ein Beispiel. Es stammt aus den letzten Tagen der DDR und bietet eine methodologische Variante zur Dialektik auf dem Weg zurück nach vorne.

Der Rostocker Chor unter der Leitung von Christoph Schroth hat einen Liederabend einstudiert: „Die Freie Deutsche Jugend stürmt Berlin“.³⁸ Vorgetragen werden bekannte Gesänge des internationalen Proletariats, speziell Lieder aus der sozialistischen Jugendarbeit der 50er Jahre. Im Rahmen der westdeutscher Kulturerfahrung könnte ein solches Unternehmen rückständig, ironisch oder revisionistisch sein. Doch dem ostdeutschen Chor gelingt es, sich diesen

Thesen und Antithesen zu entziehen. Er präsentiert offenkundige Klischees wie „Das neue Leben muß anders werden – Als dieses Leben, als diese Zeit“ in leiser Bestimmtheit, traurig und überzeugt. Die Singweise stellt sich gegen den Triumphalismus der Staatsrituale ebenso wie gegen die hämische Ausbeutung des einfachen Gedankens, es dürfe kein Elend mehr geben. Sie ist von den herrschenden Ideologen nicht zu belangen, weil sie deren inhaltlichem Diktat nicht widerspricht; gleichzeitig ist offenbar, daß sie es unterwandert, indem sie ihm die Attitüde raubt. Die Unterwanderung geht aber auch nicht in die Richtung, die aus der westlichen Unterhaltungsbranche bekannt ist. Sie bleibt solidarisch mit dem Wunsch, dem auch der real existierende Sozialismus seine Existenz verdankt.

So ließe sich verständlich machen, wie Mikrologie den ambitionierteren, auf Welt- und Heilsgeschichte ausgerichteten Redeweisen Impulse vorgeben kann. Gegen die Tendenz theoretischer Entwürfe, in einzelnen Beispielen Bestätigung zu suchen, wäre sie ein „bottom-up“-Verfahren. Das Alltägliche eignet sich in der Regel nicht dazu, dem Leben systematisch überprüfbareren Halt zu verleihen. Das ist das Argument für distanzierte, nicht an den jeweiligen Umständen klebende Betrachtungen. Und in der Tat bedarf es prinzipieller Überlegungen, um den Ablauf des gewohnten Lebens nicht der Willkür jeweils herrschender Ordnungen auszuliefern. Dennoch sind auch in der Alltagserfahrung Festpunkte herstellbar, die alle Anforderungen an methodische Prägnanz erfüllen. Ein Lied läßt sich so singen, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit, die es umgibt, auf Ja und Nein festgelegt wird. Regeln können in einer Weise ausgelegt werden, die bestehende Praktiken definitiv auf die Probe stellen. So entsteht in diversen Handlungsspielräumen ein „eschatologischer“ Moment: Gelegenheit zur Entscheidung über den Sinn der (sozialen) Existenz. Daß ein entsprechendes Verhalten unter den Bedingungen des Spätkapitalismus nicht von Philosophen vorgedacht werden kann, hat Adorno eindringlich argumentiert. Denkbar ist dennoch, daß deren Kategorien und der Erfindungsreichtum des Alltags einander in der Sache treffen.

ANMERKUNGEN:

- 1 G. W. F. Hegel: *Die Phänomenologie des Geistes, Vorrede*. Philosophische Bibliothek 114. Hamburg 1952, S. 29 f.
- 2 ebd.
- 3 a. a. O., S. 68
- 4 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt 1966, S. 62
- 5 a. a. O., S. 398
- 6 a. a. O., S. 20
- 7 a. a. O., S. 41
- 8 a. a. O., S. 23
- 9 a. a. O., S. 43
- 10 a. a. O., S. 25
- 11 a. a. O., S. 148
- 12 Hans-Peter Krüger: *Demission der Helden. Kritiken von innen 1983-1992*. Berlin 1992, S. 22
- 13 a. a. O. S. 107
- 14 Adorno, a. a. O., S. 47
- 15 a. a. O., S. 43
- 16 a. a. O., S. 44
- 17 a. a. O., S. 395
- 18 a. a. O., S. 11
- 19 a. a. O., S. 13
- 20 a. a. O., S. 12
- 21 a. a. O., S. 17
- 22 ebd.
- 23 ebd.
- 24 a. a. O., S. 143
- 25 a. a. O., S. 83
- 26 a. a. O., S. 67 f.
- 27 a. a. O., S. 159 f.
- 28 Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*. Frankfurt 1995, S. 146
- 29 ebd.
- 30 a. a. O., S. 63 f
- 31 a. a. O., S. 146
- 32 a. a. O., S. 125
- 33 Krüger, a. a. O., S. 17
- 34 a. a. O., S. 7
- 35 Adorno, a. a. O., S. 27
- 36 Unter dieser Maxime steht z. B. die Hommage an Max Weber in der „Negativen Dialektik“.
- 37 a. a. O., S. 397
- 38 Die Aufführung ist auf einer CD-ROM mit dem gleichnamigen Titel dokumentiert. Edition BARBARossa 1994. Erhältlich bei 2001

IWK-INTERNETDATENBANK „DIE ÖSTERREICHISCHE WISSENSCHAFTSEMIGRATION“
<http://iwk.phl.univie.ac.at/emigration>

Die Internetdatenbank ist Ergebnis eines vom bm:vw finanzierten Projektes und wurde von der Arbeitsgruppe „Vienna Knowledge Net“ realisiert. Das Projektziel bestand darin, die Resultate einer langjährigen Emigrationsforschung, die bisher in einer biographischen und einer bibliographischen Datenbank getrennt dokumentiert und nur lokal zugänglich waren, in ein einheitliches Informationssystem zu integrieren und über das Internet der breiten Öffentlichkeit zu erschließen.

Diese biobibliographische Datenbank enthält einerseits circa 5000 Werkdatensätze – neben Schriften von EmigrantInnen insbesondere Literatur zur Wissenschaftsemigration, zur Emigration einzelner Disziplinen und Schulen sowie zu den Aufnahmeländern. In mehr als 2000 biographischen Datensätzen wurde andererseits die Emigration von österreichischen WissenschaftlerInnen dokumentiert. „Wissenschaft“ wurde dabei bewußt weit gefaßt, um neben der universitären Elite auch diejenigen Personen aufzunehmen, die vor ihrer Emigration in Österreich haupt- oder nebenberuflich wissenschaftlich in Studium, Forschung, Lehre und Publikation nachweisbar wirkten.

Die vorliegende Datenbank versteht sich als work in progress mit der längerfristigen Perspektive, in Kooperation mit anderen Forschungseinrichtungen eine differenzierte Dokumentation des kulturellen Exils aus Österreich über Internet zugänglich zu machen.

GÜNTER SEUBOLD

ANACHRONISTISCH MODERN – ADORNOS ANDERE MODERNE

Der Modernebegriff in *aesthetics* ist an den Fortschrittsbegriff gekoppelt. Und *Fortschritt* heißt vor allem Innovation im Materialbereich, heißt damit aber zunächst Verabschiedung traditioneller Formen und populärer Idiome. Musik, *Ernste Musik*, *Seriöse Musik*, soll ganz zu sich kommen, soll „rein“ werden, soll alles Fremde, alles, was nicht selbst gesetzt worden ist – und dazu gehören auch traditionelle und populäre Formen –, *verabschieden*. Auch Adorno ist ein Vertreter dieser Art von Moderne, die *man Verabschiedungs- oder Dimissionsmoderne* nennen könnte.

Daneben aber gibt es bei Adorno einen Modernebegriff, der merkwürdig quer steht zur *Dimissionsmoderne*. Man könnte ihn Adornos „anderen“ Modernebegriff nennen. Er ist rezeptionsgeschichtlich bislang nicht nur sträflich vernachlässigt worden, sondern fast gänzlich unbeachtet geblieben, so daß nicht wenige Interpreten Adornos Modernebegriff auf den der *Dimissionsmoderne* reduzieren. Dieses Vorgehen ist nicht berechtigt, wie ich im Folgenden zu zeigen suche.

Adorno gewinnt seinen ‚anderen‘ Modernebegriff vor allem mit seinen Analysen der beiden Wiener Komponisten Gustav Mahler und Alban Berg. Bei beiden Komponisten ist das, was der *kurrente* Fortschrittsbegriff verpönt, nicht nur zugelassen – es ist geradezu konstitutiv für ihre Musik: Sie verdankt sich einer Integration der Tradition und Populärkunst. Wie Adorno mit diesem Sachverhalt umgeht – was er daraus macht –, das suche ich im Folgenden vor allem anhand seiner Mahler- und Berg-Interpretationen zu zeigen. In Punkt I werde ich zunächst darlegen, daß sich Adorno auch *kritisch* gegenüber der *Dimissionsmoderne* zu verhalten vermag. In Punkt II erörtere ich Adornos anderen Modernebegriff, der auf einer Integration der Tradition und Populärkunst fußt. Damit scheint er in die Nähe *postmoderner* Programmatik zu rücken. Doch hellichtig hat Adorno die Fallen erkannt, die mit diesem Vorgehen aufgestellt und in die die Postmodernen nicht selten getappt sind (Punkt III). In Punkt IV schließlich suche ich die Aktualität Adornos jenseits von *Dimissions-* und *Postmoderne* darzulegen.

I. KRITIK DER DIMISSIONSMODERNE

Kritik der „Dimissionsmoderne“ heißt auf dem Felde der Musikästhetik für Adorno zunächst Kritik des *Serialismus*, der die – noch verbliebenen – „Residuen des Überkommenen und Verneinten ausmerzt“ (7, S. 223)¹; heißt dann aber auch Kritik der *Zwölftontechnik*.

1. INNOVATIONS-OBSESSION UND TRADITIONS-NEGATION

Der Zwang, der aus der Entwicklungstendenz abendländi-

scher Kunst sich ergibt – der Tendenz des „ästhetischen Nominalismus“: alles aus Subjektivität zu setzen, keine an sich seiende Form zu übernehmen –, dieser Zwang greift substantiell alle Tradition an, ahndet sie als „heteronom“ und will das bloß Überkommene und nicht selbst Gesetzte vernichten. Dieses Bestreben realisiert sich, indem es „Neues“ in die Kunst einbringt. Es bringt das autonome Neue ein, um das heteronome Traditionelle zu verabschieden. Hat es dieses Traditionelle verabschiedet, wird das Neue selbst zum Traditionellen: Kunst gerät in einen Vernichtungs- und Erneuerungsrausch, die Furie des Verschwindens paart sich mit dem – am Warenmarkt orientierten – Fetischismus des Neuen (vgl. 7, S. 41):

„Das Neue ist keine subjektive Kategorie, sondern von der Sache erzwungen, die anders nicht zu sich selbst, los von Heteronomie, kommen kann.“ (7, S. 40)

Avancierte Kunst steht in einem „antithetischen Verhältnis zur Tradition“ (7, S. 508), das schließlich in einen „Kanon der Verbote“ (12, S. 40; 7, S. 60, S. 456) mündet, kurz: Modernes Bewußtsein hat die ästhetische Tradition „gekündigt“ (7, S. 517).

Nun könnte man der Meinung sein, es sei dies alles in der Ordnung. Was die Kunst auf der einen Seite, Tradition, negiert, kompensiert sie, avantgardistisch, durch Eroberung neuen Terrains nicht nur – sie erweitert darüber hinaus auch noch ihre Möglichkeiten. Dieser Prozeß gerade sei es, der die Kunst jung und am Leben erhalte.

Doch ist dies nach Adorno nur „von außen“ (7, S. 223) gedacht. Denn von außen her wird

„die Erweiterung disponibler Materialien ... sehr überschätzt; die Refus, die nicht nur der Geschmack sondern der Materialstand selber den Künstlern abnötigt, kompensieren sie“. (7, S. 223).

So setzt die avantgardistische Gesinnung zwar den dissonanten Klang als veritable Ausdrucksform durch, ächtet aber auch das „verbrauchte“ konsonant-tonale Material.

2) DER LETALFAKTOR DER DIMISSIONSMODERNE

Der „Ausschluß des Verbrauchten und der überholten Verfahrungsweisen“ (7, S. 58) zeitigt einen Reduktionismus, der der Kunst so lange nicht an den Lebensnerv reicht, solange sie Neuland zu entdecken weiß. Aber das Land, das es zu entdecken gilt, erstreckt sich nicht ins Unendliche. Die Entdeckung kommt zu einem „Ende“. Neuland entdecken heißt: die Evolution des „Materials“ – dessen, womit der Künstler arbeitet – vorantreiben. Und hat die „Möglichkeit von Neuerungen sich erschöpft“, werden Neuerungen, so Adorno, nur noch mechanisch weitergesucht auf einer Linie, die sie wiederholt, so muß „die Richtungstendenz der Neuerung verändert, in eine andere Dimension verlagert werden“

(7, S. 41). Das ist einfach gesagt und in dieser Allgemeinheit wohl auch stimmig und einsichtig. Wie aber sieht dies konkret aus?

Was unter einem Richtungswechsel nach einer „Erschöpfung“ zu verstehen ist, hat Adorno anlässlich der Analyse einer „Musik über Musik“ (von Mozart bis Strawinsky) gezeigt: Die Komposition von „Musik über Musik“ werde veranlaßt durch eng gesetzte Grenzen der „Möglichkeit von ‚Erfindung‘“ im Schema der Tonalität, sei bedingt von der „Enge des Verfügbaren“, von der „Ausschöpfung“ des „schmalen Materials“, so daß kein Einfall mehr hätte gedeihen können, der nicht schon dagewesen wäre. Daher, also der „objektiven Abgebrauchtheit des Vorrats“ wegen, das „Zitat“ als explizit subjektives Verhältnis zu Bekanntem, daher die „Musik über Musik“. Doch hat dies, was den Erschöpfungszustand betrifft, höchstens aufschiebende, keine aufhebende Wirkung. Diese wurde allein durch radikale Erneuerung des musikalischen Materials erreicht: durch die Emanzipation der Dissonanz. „Ins Freie ... , los vom vergriffenen Material“ sei man nur durch das Verfahren Schönbergs gekommen: das Verlassen des harmonisch-melodischen Zirkels und die Zuwendung zur Atonalität (vgl. 12, S. 167). Schönberg hat damit „das ausgelaugte und bis in all seine Möglichkeiten verbrauchte Material der Tonalität abgestoßen“ (18, S. 118).

Aber was ist, wenn auch diese Richtung durchlaufen ist und keine neue mehr eingeschlagen werden kann? Was ist, wenn das Material nicht mehr zu erweitern ist? Was ist, wenn man 1961 erkennt, daß „... die pure Evolution des Materials einen Schwellenwert erreicht hat“ (16, S. 425)? Was ist, wenn eine auf die Evolution des Materials fixierte Moderne „ihre Decke erreicht“ hat und „kein Fund, keine bloße Verfahrungsweise mehr durch Neuheit allein sich legitimieren“ kann, da „alle solchen Funde ... in einen vom Gehör bereits abgesteckten Raum ... fallen“ (18, S. 241)?

Es ist der Zusammenhang des „Alterns der Neuen Musik“, in dem Adorno ausspricht, „daß die Expansion des musikalischen Materials selbst bis zu einem Äußersten vorgestoßen ... ist“ (Diss S. 147). Die Möglichkeiten neuer Klänge sei „virtuell erschöpft“. Natürlich seien nicht alle Klangkombinationen durchgespielt, da sie mathematisch ja unabsehbar seien. Aber es gehe eben nicht um Quantität, sondern um Qualität. Und hier „ist ... der Raum abgesteckt, und kein hinzuzufügender Klang würde wohl die Klanglandschaft insgesamt verändern“ (Diss S. 147).

Plausibel – und mehr als eine bloße Vermutung – Adornos Begründung: „Vielleicht war solche Veränderung selbst möglich nur im Angesicht noch geltender Einschränkungen.“ (Diss S. 147) Sind mit der Emanzipation der Dissonanz die harmonischen Tabus alle gefallen, so scheint „die absolute Grenze des geschichtlichen Tonraumes der abendländischen Musik erreicht“ (Diss S. 147).

Dieses Stadium der geschichtlichen Entwicklung setzt dem Avantgarde-Anspruch, der Schock-Auslösung avancierter Komposition zu: Avantgarde und Schock werden

„komisch“. Der Schock „stumpft sich ab“ (12, S. 186) – und nicht nur bei Strawinsky. Diese Abstumpfung liegt über dem „Altern der Neuen Musik“ überhaupt, die in den „Kulturbetrieb“ einverleibt zu werden droht (vgl. Diss S. 136).

„Der Begriff der Avantgarde, über viele Dezennien hinweg den jeweils sich als die fortgeschrittensten erklärenden Richtungen reserviert, ... hat ... etwas von der Komik gealterter Jugend.“ (7, S. 44)

„Die systematisierte und nach Schulen und Schulhäuptern organisierte Avantgarde hat nicht weniger resigniert als die Konformisten, die den Leuten nach den Ohren schreiben.“ (18, S. 176)²

Die Situation inkludiert nach Adorno einen Letalfaktor: „Es zeigt sich darin ... das tödliche Potential des Schrumpfens der Artikulationsmittel.“ (7, S. 449) Denn mit der „Verarmung der Mittel ... verarmt auch das Gedichtete, Gemalte, Komponierte“ (7, S. 66). Der „Kanon des Verbotenen ... saugt ... immer mehr in sich hinein“ (O. L. S. 33), „antitraditionalistische Energie wird zum verschlingenden Wirbel“ (7, S. 41), der schließlich die Kunst selbst in die Tiefe zieht. Kunst im Zeitalter ihres Verstummens zeigt „die Unmöglichkeit der künstlerischen Objektivierung“ (7, S. 51). Mit der Schrumpfung der Mittel ist die Musik angekommen beim abstrakt-leeren Objektivismus der seriellen Komposition, in der die Musik zur unerbittlich ablaufenden, fühllosen Maschine gerät.

Diese Entwicklung legt nach Adorno einen „Schatten“ auch über die „heroischen Zeiten“, die Ursprünge der Neuen Musik selbst (vgl. Diss S. 145), einen Schatten, den Adorno vor allem bei Schönberg wahrnahm. Freilich: Aus der Perspektive der seriellen Akme erscheint dann Schönberg – und mit Recht – als der, der noch „inmitten der Zwölftontechnik den musikalischen Sinn, das eigentliche Komponieren“ (Diss S. 143) bewahrt hat. Doch sind auch bereits in der „Philosophie der neuen Musik“ all die Gefahren aufgelistet, in die die Seriellen dann herz- und traditionslos laufen. Denn all dies: die „totale Rationalisierung des Materials“ (12, S. 170), die Flucht „nach vorwärts in die Ordnung“ (12, S. 108), die „verfügende Disposition übers Ganze“ (12, S. 71), die „virtuelle Auslöschung“ des Subjekts (12, S. 70), die „In-Frage-Stellung der Möglichkeit von Ausdruck“ (12, S. 27), die „Drohung der spezifisch musikalischen Sinnlosigkeit“ (12, S. 83), die „stählerne Apparatur“ (12, S. 100), die „sinnleere Integration“ (12, S. 195) und „Heteronomie“ (12, S. 195) – all dies wird schon dem Entwicklungsstand der Zweiten Wiener Schule zuerkannt.

II. ADORNOS ANDERER MODERNEBEGRIFF DER MAHLER- UND BERG-INTERPRETATION

Es läßt sich ohne größere Schwierigkeiten darlegen – und natürlich ist dies auch längst dargelegt worden –, daß Adorno selbst als Vertreter dieser Dimissionsmoderne mit der dargelegten Traditionsnegation auftritt. Aber dieser Mo-

derne- und Traditionsbegriff steht merkwürdig quer zu einem Traditionsbezug, wie ihn etwa der folgende Satz aus der Mahlerinterpretation artikuliert:

„Zuweilen ist die Zuflucht des Fortgeschrittensten in der Kunst der Rückstand des Vergangenen, den sie mitschleppt; dessen, was sie als unerledigt Aufgegebenes empfängt. Sie reicht über die Sphäre des up-to-date dadurch hinaus, daß sie aufgreift und umdenkt, was am Wege liegen blieb.“ (16, S. 339 f.)

Auch wenn diese „Zuflucht“ nur „zuweilen“ geboten sei – der Leser und Interpret wird hellhörig: So einsinnig, so eingeleitet kann Adornos Moderne- und Fortschrittsbegriff in ästhetischen offenbar nicht sein. Adorno ist nicht naiver Modernist, sondern Kritiker der „ganz konsequenten“ (Diss S. 149) Haltung des Modernismus; ja Adorno hat, wie sonst wohl keiner von denen, die ihn des Modernismus bezichtigen,³ die Überdehnung des avantgardistischen Ansatzes, den „unbelehrbaren Glauben an den gradlinigen Fortschritt“ (Diss S. 137), geradezu als Letalfaktor der Kunst diagnostiziert.⁴

In Adornos Mahler- und Berg-Interpretation⁵ vor allem wird ein anderer Moderne-Begriff entwickelt als der des „Fortschritt(s) in der musikalischen Materialbeherrschung“ (19, S. 628), dem Tradition nur als „Kanon des Verbotenen“ gilt. Explizit wendet Adorno sich hier gegen eine „etwas kleinliche Vorstellung vom Modernen“, gegen eine Vorstellung, die „die Farben mit der peinture verwechselt“ (16, S. 415; vgl. auch 16, S. 367).

1. DIE BINDUNG AN DIE OPFER DES FORTSCHRITTS

1938 schon, im Aufsatz „Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens“, entwickelt Adorno einen Innovationsbegriff, der dem des Materialfortschritts geradezu entgegengesetzt ist. Betont wird von Adorno, daß Mahler „fortschrittlich nicht durch handgreifliche Innovationen und avanciertes Material“ sei, daß er überhaupt „keiner geradlinigen geschichtlichen Bahn folgt“ (13, S. 167). Von „gewohntem Vokabular“ (16, S. 327), von einer „Harmlosigkeit des Materials“ (13, S. 167) gar ist die Rede. Gegenüber Reger, Strauss und Debussy sei Mahler in harmonischer, melodischer und koloristischer Hinsicht „konservativ“ (16, S. 326) – und dennoch sei seine Musik „eminenter modern“ (13, S. 210), darin nämlich, daß sie *kein sinnhaftes Ganzes* surrogiere. Mahler binde sich ans „tradierte Material“ (13, S. 166), an die „Opfer des Fortschritts“, jene „Sprachelemente, welche vom Prozeß der Rationalisierung und Materialbeherrschung ausgeschieden werden“ (13, S. 166); er schöpfe seine Charaktere aus dem „Fundus der traditionellen Musik“ (13, S. 197). Hier kündigt sich eine Thematisierung der Tradition an, die in der Berg-Interpretation fortgesetzt wird.

Bei beiden wendet sich Adorno gegen das „Clich, vom Spätromantiker“ (13, S. 152; 16, S. 417). Aber im Grunde wird ihre „Romantik“ nicht bestritten. Im Gegenteil: Es wird immer wieder betont, daß beide in der romantischen Tradition – Schubert, Schumann, Wagner – stehen. Es wird aber

aufgewiesen, daß diese Charakterisierung das Wesentliche nicht trifft. Dieses Wesentliche, das Eigentliche, Neue, Authentische, durchaus „Moderne“ der Komposition ist freilich nicht plakativer Art. Oberflächlichem Hören und traditioneller Analyse erschließt es sich nicht. Es muß vom Hörer gelernt und vom Interpreten eigens eruiert werden – bei Mahler schon, dessen Musik Adorno mit den Wendungen „anachronistisch modern“ (13, S. 256) und „latente Moderne“ (13, S. 278) charakterisiert; erst recht aber bei Alban Berg: Bei ihm spricht Adorno von „wahrer Moderne“ (13, S. 374) – und meint anderes damit als den „Fortschritt im Material“ (darin waren Schönberg und Webern durchaus fortschrittlicher).

Um diese Haltung Mahlers und Bergs zu charakterisieren, verwendet Adorno auch den Begriff des „Zitierens“ (vgl. z. B. 13, S. 206, S. 349, S. 418, S. 455, S. 459 f.; 18, S. 641) bzw. der „Annäherung“ ans Zitat (16, S. 213). Das Zitierte darf dabei durchaus auch ironisch gebrochen werden. So sind Adorno, wie er es Bergs Kammerkonzert konzidiert, beispielsweise Typenbezeichnungen (Largo, Adagio, Andante etc.)

„legitim allein dort, wo nicht romantisch in den Typen, sondern bewußt, transparent und aktuell mit den Typen gespielt wird, ohne daß deren Realität behauptet wäre“ (17, S. 310).

Adornos Verhältnis zur ironischen Brechung des Traditionellen ist aber äußerst differenziert; von einer pauschalen kategorischen Ablehnung der Ironie kann hier ebensowenig die Rede sein wie von einer ästhetischen Legitimation eines affirmativen ironischen Gestus.

Adorno ist vorsichtig, weil Ironie, wie er es bei Strawinsky vor allem konstatiert (und wie man es bei den postmodernen Künstlern und Ästhetikern in der Tat beobachten kann), immer im Begriffe steht, „die verlorene und beschworene Bilderwelt zu verlachen“ (13, S. 188). Dieses Gebaren aber sei Mahler fremd. Er möchte vielmehr die „Trümmer der musikalischen Dingwelt“, die Bruchstücke und Erinnerungsfetzen „retten“ (13, S. 189).⁶

2. DIE BEACHTUNG DER UNTEREN MUSIKSPHÄRE

Die Dichotomisierung der Kunst in eine ernst-avancierte und unterhaltend-rückständige und die damit einhergehenden Probleme sind Adorno nicht fremd. Er hat die gesellschaftliche Isolierung der avantgardistischen Kunst diagnostiziert als „tödliche Gefahr ihres eigenen Gelingens“ (12, S. 24). Neue Musik „muß“ daher „wollen, die Menschen zu erreichen“. Noch in ihrer verschlossensten Gestalt sei sie ein Soziales und „von Irrelevanz bedroht, sobald jedes Gefädel zum Hörer durchschnitten ist“ (17, S. 291).

Die Kluft zwischen sogenannter niederer und hoher Kunst ist für Adorno also eine unheilvolle und aufzuhebende. Die „scharfe Dichotomie oberer und unterer Musik“ will nicht Adorno zum Gesetz erheben – sie wird es von der „verwalteten Musikkultur“ (16, S. 374).

Es gibt nicht wenige Passagen in Adornos musikästhe-

tischem Oeuvre, in denen er konziliante Musik – und nicht nur die unerbittliche – akzeptiert und die Einbeziehung folkloristischer, populärer, ja banaler und vulgärmusikalischer Elemente billigt und sogar fordert. Und es sind auch unter diesem Aspekt, neben Adornos Schreker- und Zemlinsky-Interpretationen,⁷ vor allem die Berg- und Mahler-Interpretationen, in denen sich geradezu programmatische Postulate zur Überwindung der Kluft von „U“ und „E“ finden. Für Bergs „Weinarie“ z. B. könne man sich kein treffenderes Motto denken als ein Exzerpt aus Hofmannsthals „Buch der Freunde“:

„Clandel über den Stil von Baudelaire: C'est un extraordinaire mélange du style racinien et du style journaliste de son temps.“ (13, S. 463)

In der Arie seien verwoben „allegorischer Trübsinn“ und „trivialer Leichtsinn“, der „Geist aus Flaschen“ und die „Musikware der Tangos“, der „Seelenlaut des Einsamen“ und die „entfremdete Geselligkeit von Klavier und Saxophon aus Jazz oder Salonorchester“ (13, S. 463).

Mahlers Symphonien

„paradieren ... schamlos ... mit dem, was allen in den Ohren liegt, Melodieresten der großen Musik, schalen volkstümlichen Gesängen, Gassenhauern und Schlagern“ (13, S. 184).

Und es ist nicht allein die Funktion der Kontrastierung, die diesen Elementen aus der U-Sphäre zugewiesen wird:

„Die Kraft des Namens ist vielfach in Kitsch und Vulgärmusik besser behütet als in der hohen, die schon vorm Zeitalter radikaler Konstruktion all das dem Stilisationsprinzip opferte.“ (13, S. 185)

Bereits 1929 konstatierte Adorno in der „Alban Berg in Verehrung“ gewidmeten „Nachtmusik“:

„Nun die pathetische Einsamkeit der hohen Musik des neunzehnten Jahrhunderts selber fragwürdig ist, bemächtigt die leichte Musik sich der sinkenden hohen – darum wohl auch, weil in ihr verzerrt etwas von den großen Gehalten aufgehoben bleibt, die die hohe vergebens anredet.“ (17, S. 53)

Immer wieder betonen Adornos Mahler- und Berg-Interpretationen die für ihre Musik konstitutive Funktion des „Banalen“ (so z. B. 13, S. 417, S. 208), der „Vulgärmusik“ (z. B. 13, S. 184 f., S. 200, S. 434), der „verfallenen Musik“ (13, S. 477), der „Volksmusik“ (13, S. 180; 20.2, S. 802) der „Folklore“ (20.2, S. 802; 13, S. 419, S. 467; 18, S. 477), des „Potpourri“ (13, S. 183 f.), der „leichten Musik“ (13, S. 465), der „gehobenen Unterhaltungsmusik“ (13, S. 482) und „unteren Musiksphäre“ (13, S. 210), des „Kitsches“ (18, S. 501; 13, S. 186, S. 189, S. 467), der „Salonmusik“ (13, S. 481), des „Jazz“ (15, S. 361; 13, S. 465-467), „Tangos“ (13, S. 466f.), „Chansons“ (13, S. 481).

III. KRITIK DER POSTMODERNE

Es dürfte deutlich geworden sein, daß Adorno mit den Postulaten Traditionsbezug und Popularkunstintegration in die Nähe der zwei elementaren Anliegen des ästhetischen

„Postmodernismus“ im allgemeinen und des kompositorischen im besonderen tritt.⁸

Die postserielle, d. h. postmoderne Musik seit den siebziger Jahren ist ja reich an traditionellen Bezügen, ja sie konstituiert sich geradezu durch diese. Stellvertretend sei hier Wolfgang Schreiber aus der Textbeilage zur Kassette 10 „Zeitgenössische Musik in der Bundesrepublik Deutschland, 1970–1980“ des Deutschen Musikrates zitiert:

„Gewissermaßen im Zentrum der Musikanschauung der siebziger Jahre steht die neu angefachte Auseinandersetzung mit der musikalischen Überlieferung, ja mit der Geschichte überhaupt.“ (S. 8)

Das Spektrum der traditional ausgerichteten Komponisten dieses Jahrzehnts reicht von Schnebel (bezeichnend die Kompositionstitel „Bearbeitung“ und „Tradition“ sowie die ästhetische Reflexion „Gestoppte Gärung“) über Kagel und Henze bis hin zu Rihm.

Legion sind auch die von Komponisten und Musikästhetikern ausgehenden Postulate einer Überwindung der Kluft zwischen Musik und Publikum, zwischen „seriöser“ Musik und „Unterhaltungsmusik“, „E“ und „U“. Auch hier will man „heraus aus dem Elfenbeinturm der Avantgarde“.⁹

Daß Adorno nun gleichwohl nicht als „Postmoderner“ vereinnahmt werden kann, beruht darauf, daß er diese – recht allgemeinen – Postulate anders zu konkretisieren wünschte, als es die postmodernen Ausdruckskomponisten mit ihrer Abwendung vom serialistischen Strukturdenken und unter Berufung auf Mahler und Berg getan haben. Adorno wird zum Kritiker der Gestalt von Postmoderne, die diese seit den siebziger Jahren angenommen hat.¹⁰

1. KRITIK DES AUS DEM FUNDUS DER TRADITION GEWONNENEN FALSCHEN REICHTUMS

So ist Adorno grundsätzlich skeptisch einer Vorgehensweise gegenüber, die keine Hemmungen hat, aus der Tradition das zu nehmen, was sie eben braucht – und meist ist es nicht wenig. Solche Haltung übersieht, daß es gerade nicht die Opulenz des Materials ist, die ein Kunstwerk zu einem gelungenen macht. Erst das begrenzte Material zwingt den Künstler zu Konzentration und kreativem Schaffen. Daher nennt Adorno diesen Reichtum einen „falschen Reichtum“ (O. L. S. 32), der dem bürgerlichen Geist des Disponierens, Besitzens und Verwertens entspringe. Läßt sich der Künstler von diesem Reichtum vereinnahmen, so „verfertigt er Kunstgewerbe, erborgt sich aus Bildung, was seinem eigenen Stand widerspricht, Leerformen, die sich nicht füllen lassen: denn keine authentische Kunst hat je ihre Formen gefüllt.“ (O. L. S. 33)

Nun hat sich, um dem Vorwurf einer aus Sekuritätsbedürfnissen ergriffenen Flucht in die Vergangenheit zu entgehen, ein beliebtes postmodernes Vorgehen herausgebildet: Die rezipierten traditionellen Formen werden nicht substantiell behauptet, weder bloße „Stilkopie“ noch „simples Zitat“ (18, S. 127) werden geboten; diese Formen werden

vielmehr ironisch gebrochen, mit ihnen wird gespielt und eine ontologische Dignität wird ihnen nicht mehr zuerkannt, kurzum: Viele der Postmodernen wollen gerade nicht „die positive Rückkehr dessen, was verfiel“ (12, S. 10), wollen keine „ungebrochene Bejahung von Autorität“ (12, S. 168).

Adornos Verhältnis zur Ironie ist nun, wie bereits oben (II.1) gezeigt werden konnte, äußerst differenziert. Grundsätzlich aber fordert er ein äußerst restriktives Umgehen mit der Ironie. Denn deren Spielraum geht nicht gegen unendlich, Ironie darf nicht über jedes beliebige Objekt, jede beliebige Konstellation ausgeschüttet werden; sie bliebe in diesem Falle, also bei fehlender „Dignität“ des Objekts und der Konstellation, „grundlos und billig“, „unbegründet“ (18, S. 127).

Ironie ist für die postmoderne Kondition ein „lockendes Kunstmittel“. Doch sollte man nicht vergessen, daß Geschmack weithin zusammenfällt „mit der Fähigkeit zum Verzicht auf lockende Kunstmittel“ (12, S. 142). Leicht ist der Tradition eine „Nase ... zu drehen“ (12, S. 168), wenn man „im ironischen Spiel die Unmöglichkeit der Restauration“ erkennt (12, S. 184). Alles darf dann passieren, wenn es nicht mehr es selbst ist, sondern nur noch dessen „Totenmaske“: „Die letzte Perversität des Stils ist universale Nekrophilie.“ (12, S. 185)

2. KRITIK DER ANPASSUNG AN DEN GESCHMACK DER MAJORITÄT

Die Gefahren nun, die mit der Realisierung (und damit Konkretisierung) des Postulats einer Überwindung der Kluft von ernst-avancierter und unterhaltend-rückständiger Kunst verknüpft sind, sind nicht weniger akut als die mit dem Traditionspostulat einhergehenden. Und Adorno wäre nicht Adorno, wenn er nicht die Gefahren gesehen hätte, die eine kurzschlüssige Einebnung der Differenzen mit sich bringt.

Es ist hier nicht zu reden vom psychischen Problem des Andienens, ja der Anbiederung an den „Volks“-geschmack, dem so manch einer der postmodernen Künstler bzw. Ästhetiker erliegt. Das ist ihr Problem. Hier soll es nur um das Sachproblem gehen. Und das besteht – grundlegend – in der Gefahr, daß die Qualität leidet und im Extrem ganz geopfert werden muß durch Konzession an den „Geschmack“ eines Publikums, von dem ja noch gar nicht ausgemacht ist, ob es wirklich der Geschmack des Publikums ist oder der dem Publikum bloß angedrehte Geschmack profitorientierter Manipulatoren und Konzerne.

Die Agenten der Postmoderne machen es sich dann zu einfach, und man hat hier schon Entsprechendes hinnehmen müssen, wenn sie eine „Anpassung“ an die Majorität suchen, die nur auf Kosten der Qualität durchzusetzen ist. Für die „postmoderne Situation“ ist in der Tat die Überwindung der Isolation der avancierten Kunst gefordert; aber ebenso wäre gefordert, was Adorno als Ziel der Mahler-schen Symphonik festhält:

„Sie möchte die Massen ergreifen, die vor der Kulturmusik flüchten, ohne doch ihnen sich gleichzuschalten.“ (13, S. 185)

Hat Kunst ein Wahrheitsmoment und dient Kunst nicht allein dem „Vergnügen“ des Menschen, so wäre es widersinnig, dieses Wahrheitsmoment zugunsten anderer Momente opfern zu wollen. Verlangt doch auch niemand von Wissenschaft oder Ethik, sie sollten gefälligst auf Erkenntnisse verzichten, wenn sie nicht von allen verstanden würden. In einer Zeit, in der man alles auf „Unterhaltung“ setzt, in der Unterhaltung selbst in Bereichen wie Politik und Religion die Oberhand gewinnt – in einer Zeit, in der nicht Kunst und Ästhetik dominieren, in der aber wohl der „ästhetische Hedonismus“ zur Signatur der Zeit geworden ist, kann man Adornos Warnung vor einer Nivellierung der Differenzen, vor einer dekretorischen und kurzschlüssigen Wiedervereinigung von „U“ und „E“, seine Warnung vor einer Musik, „die schon für den Hörer hört“ (18, S. 801), nicht hoch genug einschätzen.

„Überquert die Grenze, schließt den Graben!“ (L. Fiedler) – ist gewiß auch Adornos Postulat; aber es ist nicht dadurch einzulösen, daß man das Wahrheits- und Lustmoment aufgibt zugunsten heilloser Verblendung und schaler Lust. Aus den zersprungenen Hälften läßt sich das Ganze eben nicht einfach zusammenaddieren.

Das Postulat einer Integration der Popularkunst ist also nicht dadurch zu realisieren, daß populäre Momente affirmativ-plakativ zitiert würden – so geschieht es ja auch nicht bei Mahler und Berg. Das Postulat erfüllt sich nach Adorno vielmehr erst dadurch, daß der Kitsch – anstatt ihn zu potenzieren – zum Sprechen gebracht wird: ihm soll man „die Zunge lösen“ (13, S. 189).

IV. ADORNOS AKTUALITÄT – NACH DEM ENDE VON DIMISSIONS- UND POST- MODERNE: EINER GENERATIV-DESTRUKTIVEN ÄSTHETIK ENTGEGEN

Die Postmoderne verstand sich als eine Antwort auf das Ende der Dimissionsmoderne. Und feiert man mittlerweile schon längst wieder das Ende der Postmoderne,¹¹ so bleibt Adornos Antwort auf das Ende der Dimissionsmoderne aktuell. Ja, man darf behaupten, daß gerade durch das postmoderne Desaster ein Vakuum entstanden ist, das Adornos ästhetische Konzeptionen anzieht und sie neu, d. h. mit den Erfahrungen der Postmoderne im Rücken, zu lesen zwingt. Vor allem Adornos Mahler- und Berg-Interpretationen müssen neu gelesen, die Musik Mahlers und Bergs muß dann aber auch selbst neu gehört werden. Die gegenwärtige Musik-, Kunst- und Ästhetik-Situation würde damit neue Impulse und die These vom „Ende der Kunst“ einen neuen Sinn erhalten.

Wenn man der Mahler- und Berg-Interpretation, mithin den Postulaten einer Integration der Tradition und populären Kunst, auf den Grund geht, so verläßt Adorno mit ihr nicht nur einen eingeleisigen Modernebegriff („Fortschritt im

Material"), sondern die Grundlagen der auf den einen Sinn (der „Durchhörbarkeit“, „Überschaubarkeit“) ausgerichteten abendländischen Form-Ästhetik überhaupt – um zu einer polyvalenten, de-kompositorischen, einer generativ-destruktiven Ästhetik zu gelangen. Ich will dies zum Abschluß meiner Überlegungen noch kurz darlegen.

Adornos Interpretamente, mit denen er die Musik Mahlers und Bergs angeht, leiten sich letztlich her vom grundsätzlichen Aspekt, daß es in dieser Musik kein „sinnhaftes Ganzes“, keine „harmonische Synthesis mit vorgedachter Totalität“ (13, S. 210) mehr gibt bzw. eine nur „negative Totalität“ (18, S. 670) zustande kommt. Näher hin die Musik Bergs, in der sich für Adorno erfüllt, was bei Mahler aufgrund des rein tonalen Materials sich nur erst andeuten konnte,¹² konstituiert sich für Adorno durch zwei grundlegende Bewegungen: durch eine Auflösungstendenz und durch die Bildung distinkt-differenzierter Gestalten. Und es versteht sich, daß diese beiden fundamentalen Momente der Musik Bergs nicht zwei separierte „Arten“ von Musik, sondern zwei sich wechselweise bedingende Momente derselben Struktur sind. Die Auflösungstendenz dieser Musik, der „Rückruf ins Nichts“ (vgl. 13, S. 328.), greift alle distinkte Gestalt an, braucht diese aber eben, um die Bewegung der Auflösung, die Bewegung zum „Nichts“ zu vollziehen. Da die Musik die distinkte Gestalt jedoch nicht als substantielle hypostasieren darf – zu keinem Zeitpunkt hypostasieren darf, mit anderen Worten: „Übergang“, „Auflösung“, schon immer stattgefunden hat –, kann sie die definite Gestalt wiederum nur als entstehende zeigen, nicht – unabhängig vom Produktionsprozeß – als an sich seiende behaupten: Bergs Musik, die Einzelgestalt sowohl wie die große Form „entspringt ... im Nichts“ und „versickert ... ins Nichts“ (13, S. 327); Bergs Komponieren ist „ein Komponieren aus dem Nichts ins Nichts hinein“ (18, S. 668).

Diese zweifache Gestaltungstendenz – generativ und destruktiv in einem – ist ein „paradoxales Problem“ (15, S. 341), aufführungstechnisch keineswegs durch den „trüben Mittelweg“ (15, S. 339) zwischen den Polen des Chaotischen und durchsichtig Gegliederten zu lösen. Die Bergsche Musik, „zwischen Extremen polarisiert“ (13, S. 373), vollführt stets eine „Doppelbewegung“ (13, S. 373), „ein tour de force“, wie Adorno zu betonen nicht müde wird (vgl. z. B. 18, S. 655 und 15, S. 347), „ein Akrobatenkunststück“ (18, S. 655), eine „Quadratur des Zirkels“ (13, S. 449), „nahezu prohibitive Schwierigkeiten“ (18, S. 655) seien in den Weg gelegt.

Um diese „Doppelbewegung“ der Bergschen Musik, die „Quadratur des Zirkels“ sprachlich zu artikulieren verwendet Adorno die paradoxe Formulierung: Man könne hier, zumal beim jüngeren Berg, von „organisiertem Chaos“ (16, S. 418) sprechen. Überall wolle Berg „das Gestaltlose als Gestaltloses gestalten“ (15, S. 340). Seine „Anarchie“ sei die „Chiffre seines Gesetzes“ (13, S. 386). Alle Konstruktionskünste dienten ihm zur „Selbsterhaltung der Anarchie“ (13, S. 353).

„Formen hieß bei Berg stets kombinieren, auch übereinanderlegen, Unvereinbares, Disparates synthetisieren, es zusammenwachsen lassen: entformen.“ (13, S. 353).

Keine Interpretation dürfe es bei der „adäquaten Wiedergabe“ der Gestalten belassen, sondern müsse diese stets zugleich relativieren (vgl. 15, S. 341).

Die Struktur: Nichts-Dasein-Nichts (vgl. etwa 13, S. 327; 13, S. 355) oder: Amorphes-Artikuliertes-Amorphes (13, S. 404) ist Grundstruktur der Bergschen Musik, auf mehreren Ebenen ständig sich überlappend, überlagernd, von ungeheurer und nicht mehr zu er-hörender Dichte. Adorno redet hier vom „Unausschöpflichen“, einem „stetig sich aus sich selbst regenerierenden, sich ausschüttenden Reichtum“ (16, S. 427; vgl. auch 18, S. 645), von einer „unerschöpflichen qualitativen Fülle“ (13, S. 348) – „unendlich ausgearbeitet“ (13, S. 428).

So bietet die kompositorische Faktur stets „mehr“, als der Hörer zu aktualisieren weiß, und zwar in einem quantitativen und qualitativen Sinne: Nicht sind wie in der herkömmlichen Musik eine oder mehrere Gestalten vorgegeben, auf die der Hörer zu achten hätte; dieser muß vielmehr den Gestaltkomplex aus der diese Musik ständig durchziehenden Auflösungstendenz konstituieren und doch zugleich auch die Auflösungstendenz gewahren, muß also ständig wechseln zwischen der „Ebene“ der Auflösung und der der Gestaltfindung. „Durchhörbarkeit“ im Sinne eines integralen, der Gestalteinheit verpflichteten Rezipierens ist verunmöglicht, Entzug, Nichtwahrnehmbarkeit ist dieser Musik essentiell.

Mit dieser Berg-Interpretation Adornos bricht das abendländische Werk- sowie Produktions- und Rezeptionsverständnis, bricht die Form-Inhalts-Ästhetik um – ohne deshalb schon die Errungenschaften der Autonomie-Ästhetik hingeben zu müssen wie im Falle Cage. Denn eine Musik dieser Art arbeitet nicht mehr mit dem einen Sinngehalt, der vom Hörer nur zu aktualisieren wäre, arbeitet nicht mehr mit einem organischen Werkverständnis, sondern sie arbeitet mit einer polyvalenten Struktur, aus der heraus der Hörer Sinn erst generieren muß – ein Sinn, der sich aber nicht als der Sinn behaupten kann, sondern sich ebenso wieder ent-bildet. Musik dieser Art ist ein unendlicher Generierungs- und Destruierungsprozeß. Die die abendländische Ästhetik dominierende Präsenzmetaphysik ist damit verlassen, und das Nichtwahrnehmbare, das An-Ästhetische wird konstitutiver Bestandteil des Ästhetischen selbst.

SIGLENVERZEICHNIS:

- DA: Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fischer, Frankfurt/Main³ 1973
- Diss: Theodor W. Adorno: *Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen⁶ 1982
- O. L.: Theodor W. Adorno: *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica*. Suhrkamp, Frankfurt/Main⁵ 1973

ANMERKUNGEN:

- 1 Bei Zitation aus: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften* (Suhrkamp, Frankfurt/Main 1970–1986) bezeichnet die erste Ziffer den Band, die zweite und folgende die jeweilige Seite. Geläufige Einzelschriften werden mit Siglen zitiert; Siglenverzeichnis siehe oben.
- 2 Folgerichtig werden von Adorno daher, „anstelle des Schocks, der mit seiner Explosion zugleich verschwindet“ (15, S. 248), „Ratschläge zum Hören neuer Musik“ (15, S. 247) erteilt.
- 3 Vgl. z. B. Peter Sloterdijk: *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, Frankfurt/Main 1987, S. 25. Adorno wird hier ganz unverblümt und ohne den leisesten Zweifel als „Theoretiker des Modernismus“ gebrandmarkt, als jemand, der den „Mythos der Moderne“, die „modernistische Mythologie“ verteidige. – Konsequenz differenziert dagegen Peter Bürger, der bei Adorno eine „radikale Kritik der Moderne, genauer seines Begriffs der Moderne“ konstatiert. (Peter Bürger: *Das Altern der Moderne*, in: Ludwig von Friedeburg / Jürgen Habermas (Hg.): *Adorno-Konferenz*, Frankfurt/Main 1983, S. 177–197, hier S. 185)
- 4 Habermas' Behauptung, Adorno habe sich „so vorbehaltlos“ dem Geist der Moderne verschrieben, „daß er schon in dem Versuch, die authentische Moderne von bloßem Modernismus zu unterscheiden, jene Affekte wittert, die auf den Affront der Moderne antworten“ (*Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in: Wolfgang Iser (Hg.): *Wege aus der Moderne – Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, S. 177–192, hier S. 177), bleibt einseitig und undifferenziert: Zum einen, da neben der von Habermas angesprochenen Stelle aus der „Ästhetischen Theorie“ (vermutlich: 7, S. 45 f.) eine Passage zu zitieren wäre, in der Adorno „Modernität“ gegenüber dem pejorativ gebrauchten „modernistisch“ ausspielt (Diss S. 146; vgl. zur Differenz „Modernismus“ und „Modernität“, die „nicht im blanken Gegensatz ... stehen“ (Hervorhebung G. S.): 15, S. 145 f.); zum anderen aber, da sie von einem einsinnigen Begriff der Moderne bei Adorno ausgeht. Dies aber ist nicht statthaft.
- 5 Hinzuweisen wäre auch auf Adornos sporadische Bemerkungen zu Bartók oder Janacek, bei denen „bis in die jüngste Vergangenheit tonales Material ohne Schande noch sich verwenden ... ließ“ (12, S. 41); hinzuweisen wäre hier insbesondere auf die kurze, aber sehr interessante Zemlinsky- und Schreker-Interpretation.
- 6 Welche unterschiedliche Bewertung die Ironie bei Adorno erfährt, wird überaus deutlich bei einem Vergleich der Picasso- mit der Strawinsky-Interpretation. Während bei Picasso die Ironie den „Vorbehalt der Freiheit“ meine, die „Zurücknahme der Gewalt“, die der Gegenständigkeit angetan wird, und die „Versöhnung von Subjekt und Objekt“ (18, S. 145 f.), so sei im Historismus Strawinskys (der „Fetischisierung der Kulturleichen“) die Ironie gerade umgekehrt gegen das Subjekt gerichtet und diene der Bekräftigung der überkommenen, konventionellen Formeln, gelte dem „Triumph der kruden, gewalttätigen Objektivität, in der das Ich sich selbst durchstreicht“ (18, S. 146).
- 7 Vgl. auch den Brief an Benjamin vom 18. 3. 1936: Die Extreme des „Obersten“ und „Untersten“, das autonome Werk und das Kino, Schönberg und der amerikanische Film seien die „auseinandergerissenen Hälften der ganzen Freiheit“ (in: Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften* (Werkausgabe), hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main. Bd. I. 3, S. 1003). An Kurt Weill lobt Adorno, daß unter seinen Meriten sicherlich nicht das kleinste war, „daß er die Grenze zwischen erster und leichter Musik verflüssigte“ (18, S. 802). Ja es ist Adorno gar „fraglos“, daß „die Form des musicals allerhand aufzulockern vermöchte; vor allem, daß sie in den allzu geschlossenen musikdramatischen Ablauf neudeutschen Stils heilsame Zäsuren setzen kann“ (18, S. 802).
- 8 Daß Adornos Kritik an der Moderne in der Postmoderne-Diskussion kaum Beachtung fand, hat der Diskussion von Anfang an zum Nachteil gereicht. Den Gründen für diese Mißachtung nachzuspüren ist hier nicht die Aufgabe. Man wird aber nicht ganz fehlgehen, wenn man sie darin sucht, daß Adorno diese Kritik genuin und grundlegend in der Musikästhetik entwickelt und die postmodernen Philosophen fortsetzen, was schon die führenden traditionellen Ästhetiker auszeichnet: die ungerrecht-stiefmütterliche Behandlung der Musik gegenüber der bildenden Kunst im engeren und die des Gehörsinns gegenüber dem Gesichtssinn im weiteren Sinn. Es hat für die Postmoderne-Diskussion geradezu symbolische Bedeutung, wenn Jean-Francois Lyotard schreibt, er „überlasse das Feld (des „Dispositivs“ Musik, G. S.) schlauerer Leuten – das geht ohne weiteres“ (*Essays zu einer affirmativen Ästhetik*, Berlin 1982, S. 100).
- 9 G. Eberle: Zurück zum Dreiklang? Neue Trends in der Gegenwartsmusik, Rias Berlin, 21. 2. 1977, zitiert in: Hanns-Werner Heister: Sackgasse oder Ausweg aus dem Elfenbeinturm? Zur musikalischen Sprache in Wolfgang Rihms Jakob Lenz, in: Otto Kolleritsch (Hg.): *Zur „Neuen Einfachheit“ in der Musik*, Wien/Graz, S. 106-125, hier S. 107.
- 10 Das „Post“-Moderne der siebziger, achtziger und neunziger Jahre war also so neu auch wieder nicht. Eberhardt Klemm titelt gar: „Nichts Neues unter der Sonne: Postmoderne“. (In: *Musik und Gesellschaft* 37 (1987), S. 400–403. – Vgl. hierzu auch Hartmut Krones: Warum gibt es in Österreich immer schon eine/keine Postmoderne? (in: Wilfried Gruhn (Hg.): *Das Projekt Moderne und die Postmoderne*, Regensburg 1989, S. 211-246) sowie H. de la Motte-Habers These, die „gegenwärtige Postmoderne“ habe bereits „eine Tradition“ (*Merkmale postmoderner Musik*, in: Gruhn, a. a. O., S. 53-67). Hierzu auch die Diagnose von Hermann Danuser: „... daß eine Postmoderne im Sinne einer Nicht-Moderne im 20. Jahrhundert schon lange gegenwärtig war, bevor sie in den letzten beiden Jahrzehnten – wie zuvor in den dreißiger und vierziger Jahren – die Positionen der ästhetischen Moderne nachhaltig erschüttern konnte.“ (Zur Kritik der musikalischen Postmoderne, in: Gruhn, a. a. O., S. 69-83, hier S. 72 f.)
- 11 Vgl. z. B. Andreas Steffens (Hg.): *Nach der Postmoderne*, Düsseldorf/Bensheim 1992; H. Ziegler (Hg.): *The end of postmodernism: new directions; proceedings of the First Stuttgart Seminar in Cultural Studies*, Stuttgart 1993; Igor P. Smirnov: *Sein und Kreativität oder Das Ende der Postmoderne*, Ostfildern 1997
- 12 Adornos Berg-Interpretation darf man in dieser Hinsicht als Fortführung und Pointierung des Anliegens seiner Mahler-Interpretation betrachten. Berg nimmt die Mahlersche Formgesinnung, den Mahlerschen, wenn man will „spätromantischen“ Ton auf, um ihn zu vollenden. Fähig ist er dazu, weil er nicht mehr gebunden ist an „Bedingungen einer Tonalität, die die volle Realisierung verhinderte“ (16, S. 624). In anderer, maßgeblicher Hinsicht aber ist die Berg-Interpretation eine Revolutionierung von Hören und Interpretation überhaupt: Adorno wird durch die komplexen Strukturen, durch die „Überlagerung mehrerer Strukturen“ (16, S. 621) der Musik Bergs gezwungen, die Beziehung von Wahrnehmbarem und Nichtwahrnehmbarem, Gewährung und Entzug zu analysieren – und wird damit genötigt, die abendländische Form-Inhalts-Ästhetik zu verlassen. Adorno erarbeitet an Bergs Kompositionen, wenngleich dies nicht sogleich sich zeigt und nur geduldiger Lektüre seiner Analysen sich erschließt, eine Struktur von Musik, die man als das eigentliche Vermächtnis seiner Musikästhetik betrachten darf. Daß dies bislang von der Adorno-Forschung nicht rezipiert worden ist, darf man durchaus als Skandal bezeichnen.

JOHANN DVOŘÁK

THEODOR W. ADORNO, WALTER BENJAMIN UND ALFRED SOHN-RETHEL IM EXIL. Das Projekt materialistischer Erkenntnis angesichts der Erfahrungen mit dem Faschismus

VORBEMERKUNG

Ich möchte zwei Geschichten über gesellschaftsbezogene theoretische Arbeiten im antifaschistischen Exil erzählen: die eine ist eine kurze Geschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung im New Yorker Exil und seinem Verhältnis zu radikalen Intellektuellen in Europa; die zweite Geschichte handelt von drei Intellektuellen, die sich bemühten, in Zusammenarbeit stückweise theoretische Grundlagen zu einer Bekämpfung des Faschismus wie zu einer revolutionären Überwindung des Kapitalismus zu schaffen – Theodor W. Adorno, Walter Benjamin und Alfred Sohn-Rethel.

In gängigen Darstellungen der Geschichte des Frankfurter Instituts kommt der eine allenfalls vor als jemand, der nicht zum Mitarbeiter des Instituts avancierte (Sohn-Rethel); ein anderer – Benjamin – wird gern als Opfer des dritten (Adorno) dargestellt.

Aber alle drei sind vor den Nazis geflüchtet und haben versucht, ihre theoretische Arbeit auch und gerade angesichts der dramatisch verschlechterten ‚Rahmenbedingungen‘ fortzusetzen.

VERSUCHE DER REKONSTRUKTION MATERIALISTISCHER THEORIE ANGESICHTS DER NIEDERLAGEN DER ARBEITERBEWEGUNG ODER: WAS TUN RADIKALE INTELLEKTUELLE IN FINSTEREN ZEITEN?

„Geschichte hat nicht nur die Aufgabe, der Tradition der Unterdrückten habhaft zu werden, sondern auch sie zu stiften.“¹

Walter Benjamin

„Und daß so viele Menschen, wie nur möglich, ein volles, reiches Leben haben, darum geht der Kampf, das nenne ich Sozialismus.“²

Berthold Viertel

Angesichts der Niederlagen und Rückschläge der Arbeiterbewegungen in Europa nach 1918, insbesondere im Zusammenhang mit dem Auftreten des Faschismus, waren eine Reihe von Intellektuellen in verschiedenen Ländern unabhängig voneinander bemüht um eine Neuformulierung materialistischer, marxistischer Theorie oder um deren weiterentwickelte Anwendung auf verschiedenen Gebieten der Wissenschaft.

Derartige Theoriebildung hatte auch die Funktion des Bewahrens wichtiger Erkenntnisse und Erfahrungen; die Funktion eines kollektiven Gedächtnisses angesichts der Zerschlagung der Organisationen der arbeitenden Klassen und der damit verbundenen weitgehenden Zerstörung der (oft ohnehin nur relativ kurzen) Tradition einer proletarischen Kultur als kollektiver Lebens- und Kampferfahrung

(mit den damit verbundenen Perspektiven einer selbstgestalteten Verbesserung der Lebenslage).

Da die meisten dieser Intellektuellen gezwungen waren, ihren Lebensunterhalt zu verdienen, und versuchten, dies auf den Gebieten intellektueller Tätigkeiten zu tun, schrieben sie oft in einer Art „Sklavensprache“, d. h. sie verwendeten Begriffe, die nicht mit den bis dahin in den Arbeiterbewegungen üblichen identisch waren:

An die Stelle von „Marxismus“ trat (z. B. bei Antonio Gramsci in seinen Gefängnis-Schriften) „Philosophie der Praxis“, statt „materialistisch“ hieß es unter Umständen „soziologisch“.

Es wird wenig bedacht und erforscht, wie relativ isolierte Intellektuelle versucht haben, in Perioden der Konterrevolution, der Barbarei und Unterdrückung, einiges von dem, wofür sie früher eingetreten sind, in ihrem Werk zu bewahren oder gar weiterzuentwickeln.

Das liegt wohl nicht zuletzt daran, daß kaum erwartet werden kann, daß die sich jeweils rasch wendenden, den neuen Zeiten anpassenden, mit den jeweiligen Siegern zusammen agierenden Angehörigen der berufsmäßigen Intelligenz eine Art kritischer Analyse ihres eigenen Verhaltens leisten.

DAS FRANKFURTER INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG IM EXIL

Max Horkheimer hatte 1931 in seiner Antrittsvorlesung als neuer Leiter des ‚Instituts für Sozialforschung‘ in Frankfurt – „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“ – erklärt, daß „sich die allgemeinen Vorstellungen, die man über Sozialphilosophie hegt, auf einen kurzen Ausdruck bringen“ ließen:

„Als ihr letztes Ziel gilt danach die philosophische Deutung des Schicksals der Menschen, insofern sie nicht bloß Individuen, sondern Glieder einer Gemeinschaft sind. Sie hat sich daher vor allem um solche Phänomene zu kümmern, die nur im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Leben der Menschen verstanden werden können: um Staat, Recht, Wirtschaft, Religion, kurz um die gesamte materielle und geistige Kultur der Menschheit überhaupt.“³

Und programmatisch wurde in Bezug auf die künftige Aufgabenstellung formuliert:

„auf Grund aktueller philosophischer Fragestellungen Untersuchungen zu organisieren, zu Philosophen, Soziologen, Nationalökonomern, Historikern, Psychologen in dauernder Arbeitsgemeinschaft sich vereinigen und das gemeinsam zu tun, was auf anderen Gebieten im Laboratorium einer allein tun kann, was alle echten Forscher immer getan haben: nämlich ihre aufs Große zielenden philosophischen Fragen an Hand

der feinsten wissenschaftlichen Methoden zu verfolgen, die Fragen im Verlauf der Arbeit am Gegenstand umzuformen, zu präzisieren, neue Methoden zu ersinnen und doch das Allgemeine nicht aus den Augen zu verlieren.“⁴

Es geht um

„die kollektive Forschungsarbeit ..., auf deren Durchführung in den nächsten Jahren das Schwergewicht gelegt werden soll. Daneben kommt vor allem die Durchführung der selbständigen Forschungstätigkeit einzelner Mitarbeiter auf den Gebieten der theoretischen Ökonomie, der Wirtschaftsgeschichte und der Geschichte der Arbeiterbewegung in Betracht.“⁵

Bemerkenswert an diesem programmatischen Vortrag Horkheimers ist nicht nur die Ausrichtung an einer Zusammenarbeit verschiedener sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen und die Betonung des engen Zusammenhanges zwischen Theorie und Empirie, sondern auch die Hervorhebung der besonderen Stellung des Institutsleiters:

„Wenn ich es nun unternehme, die Arbeiten des Instituts nach der jahrelangen Krankheit des Direktors auf neue Aufgaben zu richten, so kommt mir dabei nicht bloß die Erfahrung seiner Mitarbeiter und die gesammelten literarischen Schätze, sondern auch die wesentlich von ihm bestimmte Institutsverfassung entgegen, nach welcher der ... Leiter »nach allen Seiten hin« ... völlig unabhängig ist und, wie Grünberg sich auszudrücken pflegte, im Gegensatz zu einer Kollegialverfassung »die Diktatur des Direktors« besteht. Dadurch wird es mir möglich werden, das von ihm Geschaffene zu benützen, um wenigstens im engsten Rahmen gemeinsam mit meinen Mitarbeitern eine Diktatur der planvollen Arbeit über das Nebeneinander von philosophischer Konstruktion und Empirie in der Gesellschaftslehre zu errichten.“⁶

Was das Frankfurter Institut für Sozialforschung wesentlich von anderen damals existierenden Intellektuellenzirkeln (‚Wiener Kreis‘ um Moritz Schlick und Otto Neurath; ‚Berliner Gruppe‘ um Reichenbach; Bauhaus; Gruppierungen in Prag, Warschau, Krakau ...) unterschied, war das Vorhandensein einer dauerhaft finanziell gesicherten Institution, in Form einer Stiftung, eines Stiftungsvermögens, einer Institutsleitung (die über das Stiftungsvermögen verfügen konnte) und eventuell dauerhaft angestellter wissenschaftlicher Mitarbeiter.

Inhaltliche Diskussionen am Institut bedeuteten daher, jedenfalls mit der Übernahme der Institutsleitung durch Horkheimer, stets *auch* die mitschwingende Diskussion von möglicher, erhoffter, zu erwartender Teilhabe an den finanziellen Mitteln des Institutes durch Anstellung oder Mitarbeit an Projekten.

Nach der „Machtergreifung“ durch die Nationalsozialisten in Deutschland gelang die Überführung des Instituts zunächst nach Westeuropa, dann in die USA.

Im Exil eröffnete die Existenz des Instituts aber gleichzeitig für so manche emigrierte Intellektuelle, die auf sozialwissenschaftlichem Gebiet arbeiteten, eine gewisse Hoffnung und Perspektive, am Institut für Sozialforschung mitarbeiten zu können und/oder eine finanzielle Unterstützung zu erhalten.

So wurde die Bedeutung des Instituts nach außen (für die Emigranten) und zugleich auch das Selbstwertgefühl der an der Institutsleitung beteiligten oder Einfluß nehmen-

den Intellektuellen im Inneren des Instituts dramatisch gesteigert; es gab Kämpfe und Intrigen um Hierarchien, um die Verwendung der finanziellen Mittel (über deren tatsächliches Ausmaß offenbar nur Horkheimer, Pollock und Löwenthal informiert waren) wie in einem *Zentrum geistiger Weltherrschaft*.

Es gibt einen deutlichen Unterschied in Einstellung, Vorhaben und Arbeitsweise der in Europa verbliebenen Intellektuellen (wie z. B. Adorno, Benjamin, Sohn-Rethel) und jenen Angehörigen des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, die 1934 in die USA übersiedelten.

Die mit Max Horkheimer zunächst in New York sich etablierenden Institutsmitglieder (mit dem engsten ‚Kreis‘: Friedrich Pollock und Leo Löwenthal) sind – gerade angesichts der fortwährenden Triumphe des Faschismus in Europa (Österreich 1933/34, Spanischer Bürgerkrieg, „Anschluß“ Österreichs 1938 ...) – zunehmend auf einen dauerhaften Aufenthalt eingestellt.

Das *Institute of Social Research* in New York soll weder als marxistische Kadenschmiede noch als Anstalt von und für Juden erscheinen (Theodor Wiesengrund-Adorno wird anlässlich seiner Übersiedlung in die USA eine Namensänderung dringend nahegelegt!) – und auch nicht als eine Emigranten-Institution, die von den USA aus den Kampf gegen die in Deutschland an den Nationalsozialismus sich anpassende Gelehrte führt (daher auch die Eingriffe in Arbeiten Benjamins oder die Nicht-Annahme von geplanten Arbeiten).

Das Institut soll ein Zentrum für sozialwissenschaftliche Arbeiten im Rahmen des akademischen Lebens der USA werden, unter Beibehaltung der von der Institutsleitung für richtig und wichtig erachteten Arbeitsschwerpunkte.

„Unter den Bedingungen des Exils war die Herrschaftsposition Horkheimers stärker denn je, die Abhängigkeit der Mitarbeiter größer denn je, die Anziehungskraft des Instituts als unabhängige Linksintellektuellen-Gemeinschaft konkurrenzloser denn je.“⁷

Es ist ziemlich unklar, in welchem Ausmaß der erst 1938 in die USA folgende Adorno sich der Veränderungen im Institut bewußt war und wie sehr er sich selbst und damit auch andere über die Veränderungen hinwegtäuschte.

Sowohl Walter Benjamin als auch Alfred Sohn-Rethel erwarteten einiges von seiner Fürsprache bei Horkheimer, weil sie – wie auch er selbst – seinen Einfluß auf Horkheimer für recht bedeutend hielten.

Adorno hat sich auch redlich bemüht, doch sein Einfluß war in Wirklichkeit recht gering, und die Zielsetzungen der in Europa verbliebenen Intellektuellen waren keineswegs mehr identisch mit denen der Institutsleitung in New York.⁸

Die Mitarbeit Sohn-Rethels wurde von Horkheimer rundweg abgelehnt, obwohl Adorno enthusiastisch war; Benjamins Mitarbeit wurde zwar finanziert (wie immer mangelhaft diese Finanzierung im Rückblick auch erscheinen mag), doch es wurden immer wieder inhaltliche Auflagen und Einschränkungen verfügt.

Trotzdem darf die Zusammenarbeit von Adorno, Benjamin und Sohn-Rethel keinesfalls als wenig bedeutend abgetan oder nur unter dem Gesichtspunkt der Institutsvor-

gänge betrachtet werden: ihre arbeitsteiligen und doch auch gemeinsamen theoretischen Anstrengungen erfolgten im Rahmen eines informellen und keineswegs bloß an die Institutsfinanzierung geknüpften längerfristigen Projekts einer materialistischen Erkenntnis der Welt.

Im folgenden wird daher versucht, dieses gemeinsame Programm, das von Adorno und Sohn-Rethel ihr ganzes Leben lang weiter verfolgt wurde, in seinen Einzelteilen kurz zu skizzieren.

WALTER BENJAMIN UND DAS PASSAGEN-WERK

„Die jeweils Herrschenden sind ... die Erben aller, die je gesiegt haben. Die Einfühlung in den Sieger kommt demnach den jeweils Herrschenden allemal zugut. ... Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davontrug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen. Die Beute wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt. Man bezeichnet sie als Kulturgüter.“⁹

„Die Tradition als das Diskontinuum des Gewesenen im Gegensatz zur Historie als dem Kontinuum der Ereignisse.«

»Die Geschichte der Unterdrückten ist ein Diskontinuum.«

»Aufgabe der Geschichte ist, der Tradition der Unterdrückten habhaft zu werden.« ...

»Das Kontinuum der Geschichte ist das der Unterdrückten. Während die Vorstellung des Kontinuums alles dem Erdboden gleichmacht, ist die Vorstellung des Diskontinuums die Grundlage echter Tradition.«¹⁰

„Geschichte hat nicht nur die Aufgabe, der Tradition der Unterdrückten habhaft zu werden, sondern auch sie zu stiften.“¹¹

Walter Benjamin

Angesichts der Erfolge des Faschismus in Europa hatte Walter Benjamin sich in den 30er Jahren dieses Jahrhunderts bemüht (ähnlich wie etwa Antonio Gramsci oder Wilhelm Reich), sowohl zu begreifen, was denn diese Erfolge möglich gemacht hatte, als auch, wie der Faschismus erfolgreich bekämpft werden könnte.

Walter Benjamin war einer der ganz wenigen deutschen Intellektuellen, für die die Massen nicht furchterregend und verabscheuenswert waren, sondern vielmehr die – einzige – Hoffnung auf eine radikale gesellschaftliche Veränderung zum Besseren hin in sich bargen.

In seiner monumentalen Sammlung von Notizen, Text-Fragmenten, Montagen von Texten, die als *Passagen-Werk* überliefert sind, trachtete er, in der Geschichte, insbesondere in der des 19. Jahrhunderts, jene Momente zu entdecken, die Voraussetzungen für die katastrophalen Niederlagen der arbeitenden Klassen gewesen waren, aber auch jene, die vielleicht darüber belehren könnten, was zu tun wäre.

Es geht Walter Benjamin um „die Erweckung eines noch nicht bewußten Wissens vom Gewesenen“¹²; und darum, daß

„diese Arbeit - vergleichbar der Methode der Atomzertrümmerung, die die ungeheuren Kräfte freimacht, welche die Atome zusammenhalten - die ungeheuren Kräfte der Geschichte

freimachen soll, die im ‚es war einmal‘ der klassischen historischen Erzählung eingeschlüfert werden.“¹³

Tatsächlich betreiben wir Geschichte nicht (oder sollten sie nicht betreiben), um zu erfahren, *wie es eigentlich gewesen ist*, sondern um zu wissen, *wie es eigentlich geworden ist*. Das bedeutet: wir wollen Ursachen und Wirkungen, kausale Zusammenhänge von gesellschaftlichen Vorgängen kennen und Erklärungen für diese Vorgänge finden. In gewisser Weise beeinflussen unsere Anschauungen über vergangene Geschehnisse unser gegenwärtiges und zukünftiges Handeln. Historiker sind Detektive, Konstrukteure (d. h. Hersteller von Zusammenhängen), Aufklärer.

Allerdings ist die Geschichtsschreibung seit ihren Anfängen auch das Feld für die Verdunkelung des Verständnisses von Ereignissen und gesellschaftlichen Prozessen gewesen: ein Arsenal der Ideen und der Rechtfertigung von Herrschaft, Ausbeutung und Unterdrückung.

Walter Benjamin faßte in seinen Thesen *Über den Begriff der Geschichte* einige seiner Einsichten zusammen.

„Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen »wie es denn eigentlich gewesen ist«. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt. Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern. Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben. In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen. Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist. Nur dem Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.“¹⁴

Immer wieder gibt es bei Walter Benjamin Gleichnisse aus der Bibel, theologische Metaphern; er hat dies nicht gescheut, weil ja die prophetischen Bilder vom rächenden Messias, von der Schaffung einer neuen Erde, Ausdruck der immer wiederkehrenden Wünsche und Erwartungen vieler Menschen, Ausdruck ihres Strebens nach materiellen Verbesserungen, aber schließlich überhaupt Ausdruck ihres Strebens nach einem glücklichen Leben vor dem Tode (und nicht erst in einem Jenseits, in das man gelangt, indem man stirbt und sich begraben läßt) waren.

Die Sprache der Theologie, die Sprache der Bibel, die Walter Benjamin verwendet, ist die Sprache der radikalen jüdischen Propheten. Und sie erzählten ja nicht von einem besseren Jenseits für die Toten, von Himmel, Hölle, Fegefeuer, sondern von einem Kommen des Messias, das gleichbedeutend wäre mit der endlichen Herstellung einer guten Welt und mit dem Abhalten eines Strafgerichts, bei dem das Unterste zuoberst gekehrt würde, bei dem keiner, der je geherrscht hatte oder reich gewesen war, sicher sein konnte, der Gerechtigkeit zu entgehen und ausgelöscht zu werden aus der historischen Erinnerung. (Noch die frühen Schriften des Christentums – etwa das Matthäus-Evangelium – enthalten die Drohungen gegenüber jenen, die

einst zu den Herrschenden, zu den Siegern in der Geschichte gezählt hatten: „Weichet von mir ihr Verdammten, ich habe euch nie gekannt.“)

Walter Benjamin arbeitet mit seinem durchaus säkularisierten Messianismus heraus, daß die entscheidenden Handlungen Menschenwerk sein müssen; und daß dafür die Entfesselung – und nicht die dauernde Lähmung – massenhafter psychischer Energien Voraussetzung ist:

„Das Subjekt der historischen Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst. Bei Marx tritt sie als die letzte geknechtete, als die rächende Klasse auf, die das Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende führt.

Dieses Bewußtsein ... war der Sozialdemokratie von jeher anstößig. Im Lauf von drei Jahrzehnten gelang es ihr, den Namen eines Blanqui fast auszulöschen, dessen Erzklang das vorige Jahrhundert erschüttert hat. Sie gefiel sich darin, der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin künftiger Generationen zuzuspielen. Sie durchschnitt ihr damit die Sehne der besten Kraft. Die Klasse verlernte in dieser Schule gleich sehr den Haß wie den Opferwillen. Denn beide nähren sich an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel.“¹⁵

Für die befreienden Handlungen der unterdrückten und ausgebeuteten Klassen ist auch notwendig die Ausbildung einer besonderen Kultur, einer eigentümlichen Organisation des Bewußtseins, der Fähigkeiten und der Einstellungen – sonst kann es zum befreienden kollektiven Handeln nicht kommen.

„Der Klassenkampf, der einem Historiker, der an Marx geschult ist, immer vor Augen steht, ist ein Kampf um die rohen und materiellen Dinge, ohne die es keine feinen und spirituellen gibt. Trotzdem sind diese letztern im Klassenkampf anders zugegen denn als die Vorstellung einer Beute, die an den Sieger fällt. Sie sind als Zuversicht, als Mut, als Humor, als List, als Unentwegtheit in diesem Kampf lebendig und sie wirken in die Ferne der Zeit zurück.

Sie werden immer von neuem jeden Sieg, der den Herrschenden jemals zugefallen ist, in Frage stellen.“¹⁶

In der Arbeiterbewegung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts ist immer wieder die Vorstellung propagiert worden, daß wirkliche proletarische Kultur, daß wirkliche proletarische Bildung erst nach dem Erfolg der proletarischen Revolution, nach der Überwindung des Kapitalismus und der Herstellung der sozialistischen Gesellschaft möglich wären und bis dahin eben organisatorische Disziplin gewahrt und mit Elementen der Kultur der Herrschenden das Auslangen gefunden werden müßte.

Anders bei Walter Benjamin: Durch das Einbeziehen der historischen Erfahrungen, der Erfahrung der Leiden und Niederlagen, der Erkenntnis ihrer Ursachen können hier und jetzt bei den Unterdrückten jene Kenntnisse und Fähigkeiten ausgebildet werden, die zur Austragung der aktuellen Auseinandersetzungen nützlich und hilfreich sind – so wird bereits jetzt einiges von dem geschaffen, was vielleicht vollendet wirklich erst in einer zukünftigen Gesellschaft bestehen kann; aber ohne solche antizipierenden Elemente einer besseren Kultur werden die bestehenden schlechten Verhältnisse nicht überwunden werden können.

Die historische Erinnerung vermag darin zu bestärken. Woran Walter Benjamin erinnern will, sind zerstörte, unterdrückte und verdrängte Traditionen der neuzeitlichen Revolutionen und Revolutionsversuche (von den Hussiten bis zur russischen Oktober-Revolution), die wiederum rekonstruiert werden müssen:

Die Förderung von eigenständiger Intellektualität und kollektiver Willensbildung auf der Grundlage demokratischer Diskussion; die Betonung von Eigenaktivität und Selbstdisziplin an Stelle von zentraler Führung und Militarisierung der politischen Organisation; die Verknüpfung von individuellem und kollektivem Selbstbewußtsein und Handeln.

Er wandte sich gegen einen „Fortschrittsbegriff“, „der sich nicht an die Wirklichkeit hielt, sondern einen dogmatischen Anspruch hatte“.¹⁷ Wer immer meint, den Fortschritt automatisch auf seiner Seite zu haben, gleichsam mit dem Fortschritt im Bunde zu handeln, hat beinahe schon verloren, weil die Orientierung an einer mechanistischen Vorstellung von historischer Entwicklung eigenständiges Handeln weitgehend überflüssig zu machen scheint.

Überhaupt ist die Vorstellung von einer zielgerichteten geschichtlichen Entwicklung, von einem linearen oder stufenweisen Fortschritt in der Geschichte eine zutiefst metaphysische (die Geschichte gleichsam zu einer göttlichen Wesenheit mit eigenem Willen machende) Vorstellung. Die wirkliche Geschichte kennt keinen linearen Fortschritt und auch kein Endziel; sie ist eine Geschichte der Brüche und Katastrophen, eine Geschichte der Diskontinuität und nicht eine der Kontinuität. Kontinuitäten und Traditionen sind theoretische Konstruktionen, die allerdings durch die gesellschaftliche Praxis verwirklicht werden können.

„Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der »Ausnahmestand«, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmestands vor Augen stehen; und dadurch wird unsere Position im Kampf gegen den Faschismus sich verbessern. Dessen Chance besteht nicht zuletzt darin, daß die Gegner ihm im Namen des Fortschritts als einer historischen Norm begegnen. – Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im 20. Jahrhundert »noch« möglich sind, ist kein philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.“¹⁸

In der Geschichte können Überbleibsel, Bruchstücke, Ruinen gefunden und in einen Zusammenhang gebracht werden. So vermag eine Verbindung zwischen den – immer wieder gescheiterten, vernichteten, doch deswegen keineswegs sinnlosen – Versuchen der Herstellung eines besseren, eines glücklichen Lebens für die große Zahl der Menschen hergestellt zu werden.

ALFRED SOHN-RETHELS ‚SOZIOLOGISCHE‘ THEORIE DER ERKENNTNIS UND THEODOR W. ADORNOS VERSUCHE, „DEN IDEALISMUS ZU SPRENGEN“

„Je öfter Wiesengrund und ich dazu gelangen, die weit auseinander liegenden Bezirke, denen unsere Arbeit in den Jahren vor unserem Wiedersehen im Oktober gegolten hat, ge-

meinsam zu durchstreifen, desto mehr bewährt sich die Verwandtschaft unserer Intentionen. ... So sind die letzten Gespräche, die sich bald mit der Husserlanalyse, bald mit ergänzenden Reflexionen zur Reproduktionsarbeit, bald mit Sohn-Rethels Entwurf befaßten, für uns von wirklicher Bedeutung gewesen."¹⁹

(Walter Benjamin in einem Brief an Max Horkheimer, 17. 12. 1936)

„Auf der einen Seite wird nichts von dem, was die Bewußtseinswelt an Phänomenen bietet, geboten hat oder noch bieten wird, anders denn in seiner Geschichtlichkeit verstanden und dialektisch als zeitgebunden gewertet. Auf der anderen Seite hingegen sind wir in Fragen der Logik, der Mathematik und der Objektwahrheit auf den Boden zeitloser Normen versetzt. Ist ein Marxist also Materialist für die Geschichtswahrheiten, aber Idealist für die Naturwahrheit? Ist sein Denken gespalten zwischen einem dialektischen Wahrheitsbegriff, an dem die Zeit wesentlich teilhat, und einem undialektischen Wahrheitsbegriff von zeitloser Observanz?

Daß im eigenen Denken von Marx keine solche Zweiheit unvereinbarer Denkweisen vorwaltet, bedarf wohl kaum der Betonung. ...

Man halte die Bemängelung solcher Zweigleisigkeit im marxistischen Denken nicht für eine unnötige Haarspalterei. ...

Zur Schaffung des Sozialismus wird verlangt, daß es der Gesellschaft gelingt, sich die moderne Entwicklung von Naturwissenschaft und Technologie zu subsumieren. Wenn die naturwissenschaftlichen Denkformen und der technologische Aspekt der Produktivkräfte sich aber der geschichtsmaterialistischen Betrachtungsweise wesensmäßig entziehen, so ist eine solche Subsumtion unmöglich."²⁰

So schrieb Sohn-Rethel 1972 in Fortsetzung und Zusammenfassung früherer Gedankengänge (seit den späten 20er Jahren). Er hat damit eine nicht nur für den Marxismus als Theorie, sondern für die gesellschaftliche Praxis überhaupt bestehende Problematik der Trennung von wissenschaftlicher Erkenntnis der Natur und der Gesellschaft angesprochen.

„»Gesellschaft« ist, im Sinne dieser Untersuchung, ein Zusammenhang der Menschen in bezug auf ihr Dasein, und zwar in der Ebene, in der ein Stück Brot, das einer ißt, den anderen nicht satt macht."²¹

Mit diesem Satz beginnt das „Exposé zum Plan einer soziologischen Theorie der Erkenntnis“, das „Luzerner Exposé“ aus dem Jahre 1936, das Sohn-Rethel unmittelbar nach seiner Flucht aus Deutschland abfaßte und mit den „zaghaften Hoffnungen auf eine Mitarbeit am Institut für Sozialforschung“ an Horkheimer und andere schickte.²²

Am 17. November 1936 schreibt Adorno aus Oxford folgendes an Sohn-Rethel:

„Lieber Alfred, ich glaube nicht zu übertreiben, wenn ich Ihnen sage, daß Ihr Brief die größte geistige Erschütterung bedeutete, die ich in der Philosophie seit meiner ersten Begegnung mit Benjamins Arbeit – und die fiel ins Jahr 1923! – erfuhr. Diese Erschütterung registriert die Größe und Gewalt Ihrer Konzeption – sie registriert aber auch die Tiefe einer Übereinstimmung, die unvergleichlich viel weiter geht als Sie ahnen konnten und auch als ich selber ahnte. ... das Bewußtsein dieser Übereinstimmung, von der Sie Spuren im Begriff der falschen Synthesis in der Jazzarbeit mögen bemerkt haben,

die aber im wesentlichen in der kritisch-immanenten Überführung (= dialektischen Identifikation) des Idealismus in dialektischen Materialismus; in der Erkenntnis, daß nicht Wahrheit in der Geschichte, sondern Geschichte in der Wahrheit enthalten ist; und im Versuch einer Urgeschichte der Logik ...

Ich glaube nun gewiß was ich schon lange von meinem Versuch annahm: daß es uns konkret gelingt den Idealismus zu sprengen ..."²³

In der Folge plädierte Adorno enthusiastisch für eine Mitarbeit Sohn-Rethels im Institut für Sozialforschung und es kam zu Gesprächen und Briefwechseln bezüglich der Texte Sohn-Rethels zwischen Adorno, Benjamin und Sohn-Rethel.

Die begonnene und geplante Zusammenarbeit fand ihr Ende nicht nur durch die entschiedene Ablehnung einer Institutsmitarbeit Sohn-Rethels durch Horkheimer, sondern vor allem durch die Übersiedlung Adornos nach New York.

Am 27. November 1937 teilt Adorno in einem Brief an Walter Benjamin aus London mit:

„Unsere Übersiedlung nach Amerika ist entgegen aller Erwartung in unmittelbare Nähe gerückt. ... Sie werden mir glauben, daß es sehr zwingende und reale Gründe sind, die Max zu dem Vorschlag und mich zu dessen Annahme bestimmten. Ich bin mir vollständig bewußt, was die Aufgabe der europäischen Position – im doppelten Sinn – bedeutet."²⁴

Alfred Sohn-Rethel blieb in der Folge in der Emigration in England; Walter Benjamin blieb in Paris und arbeitete weiter am Passagen-Werk, bis zum deutschen Einmarsch 1940 und seinem Selbstmord auf der Flucht über die Pyrenäen.

Adorno und Sohn-Rethel haben ihre einstigen Vorhaben weiter betrieben, Adorno blieb ein privilegierter Leser Sohn-Rethels (so Jochen Hörisch, der immer wieder auf die Zusammenhänge der theoretischen Arbeiten Adornos, Benjamins und Sohn-Rethels hingewiesen hat)²⁵; in den späten 50er Jahren haben die beiden wieder Kontakt miteinander aufgenommen und in der Folge schriftlich und mündlich zu ihren Theorien diskutiert.²⁶

In der Negativen Dialektik [1966] schließlich hebt Adorno den Namen Sohn-Rethels zu einem Zeitpunkt hervor, zu dem dieser eigentlich im deutschen wie im englischen Sprachraum so gut wie unbekannt war:

„Ontisch vermittelt ist nicht bloß das reine Ich durchs empirische, das als Modell der ersten Fassung der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe unverkennbar durchscheint, sondern das transzendente Prinzip selber, an welchem die Philosophie ihr Erstes gegenüber dem Seienden zu besitzen glaubt. Alfred Sohn-Rethel hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß in ihm, der allgemeinen und notwendigen Tätigkeit des Geistes, unabdingbar gesellschaftliche Arbeit sich birgt."²⁷

ANMERKUNGEN:

- 1 Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften I. 3*. Suhrkamp (werk-ausgabe edition suhrkamp), Frankfurt/Main 1980; S. 1246
- 2 Berthold Viertel in einem Brief vom 11. Juli 1944 an Salka Viertel. In: Berthold Viertel: *Die Überwindung des Übermenschen*. Verlag für Gesellschaftskritik, Wien 1989, S. 401
- 3 Max Horkheimer: Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie

- und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung [1931]. In: Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. S. Fischer, Frankfurt/Main 1988, S. 20
- 4 a. a. O., S. 29 f.
- 5 a. a. O., S. 34 f.
- 6 a. a. O., S. 31
- 7 Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. Hanser, München-Wien 1986, S. 168
- 8 Siehe dazu: Wiggershaus, ebd.
- 9 Benjamin: *Gesammelte Schriften I. 2*, a. a. O., S. 696
- 10 Benjamin: *Gesammelte Schriften I. 3*, a. a. O., S. 1236
- 11 a. a. O., S. 1246
- 12 Walter Benjamin: *Das Passagenwerk*. Suhrkamp (edition suhrkamp 1200), Frankfurt/Main 1983, S. 1014
- 13 a. a. O., S. 1033
- 14 Benjamin: *Gesammelte Schriften I. 2*, a. a. O., S. 695
- 15 a. a. O., S. 700
- 16 a. a. O., S. 694
- 17 a. a. O., S. 700
- 18 a. a. O., S. 697
- 19 Walter Benjamin in einem Brief an Max Horkheimer vom 17. 12. 1936. In: Benjamin: *Gesammelte Schriften I.3*, a. a. O., S. 1029
- 20 Alfred Sohn-Rethel: *Geistige und körperliche Arbeit*. Suhrkamp (edition suhrkamp), Frankfurt/Main 1972, S. 15 ff. Zu den Fragen im Zusammenhang mit der Aufspaltung der wissenschaftlichen Welterkenntnis in die Bereiche der Natur und der Gesellschaft siehe auch: Johann Dvořák: *Edgar Zilsel und die Einheit der Erkenntnis*. Löcker, Wien 1981
- 21 Alfred Sohn-Rethel: *Soziologische Theorie der Erkenntnis*. Suhrkamp (edition suhrkamp), Frankfurt/Main 1985, S. 39
- 22 Dies und der weitere Verlauf der Geschichte ist kurz dargestellt von Sohn-Rethel im Nachwort zu Alfred Sohn-Rethel: *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, a. a. O., insbesondere S. 259–263
- 23 Theodor W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel: *Briefwechsel 1936 – 1969*. Edition text + kritik, München 1991, S. 32
- 24 Theodor W. Adorno / Walter Benjamin: *Briefwechsel 1928 – 1940*. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1994, S. 296
- 25 Jochen Hörisch: *Die Theorie der Verausgabung und die Verausgabung der Theorie. Benjamin zwischen Bataille und Sohn-Rethel*. Bettina Wassmann, (Bremen 1983; Jochen Hörisch: Die Krise des Bewußtseins und das Bewußtsein der Krise. Zu Sohn-Rethels Luzerner Exposé. In: Sohn-Rethel: *Soziologische Theorie*, a. a. O., S. 7–33
- 26 Siehe: Theodor W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel: Briefwechsel 1936 – 1969, a. a. O., sowie „Notizen von einem Gespräch zwischen Th. W. Adorno und A. Sohn-Rethel am 16. 4. 1965“. In: Alfred Sohn-Rethel: *Warenform und Denkform*. Suhrkamp (edition suhrkamp), Frankfurt/Main 1978, S. 137–141
- 27 Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften. Band 6*. Suhrkamp (stw), Frankfurt/Main 1997, S. 178

DIE AUTOREN

HAUKE BRUNKHORST:

Dipl.-Päd., Dr. phil., Studium der Soziologie, Erziehungswissenschaften und Philosophie, Professor am Institut für Soziologie der Universität Flensburg und dessen geschäftsführender Direktor

JOHANN DVOŘÁK:

Dr. phil., Studium der Politikwissenschaft und Geschichte, wissenschaftlicher Beamter und Dozent am Institut für Politikwissenschaft der Grund- und Integrativwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien. Lehrbeauftragter an den Universitäten Linz, Graz und Klagenfurt

HERBERT HRACHOVEC:

Dr. phil., Studium der Philosophie und Theologie, Professor am Institut für Philosophie der Universität Wien, Schwerpunkte: Analytische Philosophie, Ästhetik und Filmtheorie

GERALD KERTESZ:

Dr. phil., Studium der Philosophie, Psychologie und Politikwissenschaft an der Universität Wien. Publikationen und Vorträge im Bereich philosophischer Ästhetik und Geschichtsphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts

GÜNTHER SEUBOLD:

Dr. phil., Studium der Philosophie, Katholischen Theologie und Germanistik, Dozent am Philosophischen Seminar der Universität Bonn; Schwerpunkte: Ästhetik, Anthropologie, Technikphilosophie

GERALD KERTESZ

ADORNO UND HEIDEGGER

Nicht zum ersten Mal in dem zu Ende gehenden Jahrhundert steht seit bereits einigen Jahren die neuzeitliche Rationalität im Kreuzfeuer mehr oder weniger fundierter Kritik; auch schon in der Zwischenkriegszeit ist im deutschsprachigen Raum eine starke Tendenz zu „Lebensphilosophien“ und philosophischen Anthropologien, irrationalistischen Denkweisen über den Menschen und seine Natur sowie Natur und Kosmos überhaupt, zu konstatieren, die nicht selten bis hin zu einschlägigen Begriffen (z. B. dem der „Ganzheit“) eine frappierende Ähnlichkeit mit gegenwärtig grassierenden Irrationalismen, spirituellen Denkweisen und sonstigen Spielarten der sogenannten Esoterik aufweisen. Pierre Bourdieu spricht in seiner Studie „Die politische Ontologie Martin Heideggers“ von einer „ideologischen Gestimmtheit“, die mit einer Vulgarisierung ökonomischer und philosophischer Theorien einher ging und mit der „nach und nach das gesamte Bildungsbürgertum durchtränkt wurde“.¹ Er ortet die Ursache dieser „Gestimmtheit“ in den sehr wechselvollen, die Menschen in mehrerer Hinsicht verunsichernden Ereignissen dieser Zeit: angefangen vom Ersten Weltkrieg und den politischen Folgen der Vorortverträge über die zwar alsbald gescheiterten, aber dennoch beim Bürgertum die Furcht vor einer möglichen bolschewistischen Machtergreifung zurücklassenden Revolutionsbestrebungen, weiters die Inflation während der ersten Hälfte und die kurze Prosperitätsperiode zu Mitte der 20er Jahre, die zu damals in diesem Ausmaß nicht gekannten technischen Neuerungen und in deren Folge Arbeitsrationalisierungen führte, bis hin zu den wirtschaftlichen Rückschlägen mit der großen Depression 1929 – all dies förderte das Bewußtsein, in einer Umbruchsituation zu leben, die ein neues Selbstverständnis des Menschen zu erfordern schien.

Vor dem Hintergrund dieser politischen und wirtschaftlichen Ereignisse trat ein neuer oder zumindest damals neu erscheinender Typus von später sogenannten „konservativen Revolutionären“ in Erscheinung, der mit Vehemenz das analytische Denken angeprangerte, als wäre dies die Ursache allen Übels, und demgegenüber Besinnung auf Innerlichkeit propagierte, mit dessen Hilfe der entwurzelte Einzelmensch wieder Sinn und Orientierung finden sollte. Der Begriff „Entfremdung“ wurde zum häufig verwendeten Terminus, allerdings nicht in dem auf die Situation des Einzelnen im kapitalistischen Produktionsprozeß bezogenen Sinn, den einst Marx diesem Begriff verliehen hatte; vielmehr meinte man „Entfremdung“ von in Vergessenheit geratenen Ursprüngen, zu denen es zurückzukehren gelte. Heftig diskutiert wurde nicht zuletzt die Technik, weitgehend unter Absehung von ihrer ökonomischen Relevanz, eher so, als sei sie ein über den Menschen hereingebrochenes Geschick, das wechselweise faszinierend oder bedrohlich er-

scheinen und dem man jedenfalls nur durch konsequente Zivilisationsflucht entrinnen kann. So schreibt etwa Oswald Spengler 1931 in „Der Mensch und die Technik“:

„Das faustische (= abendländische, Anm. G. K.) Denken beginnt der Technik satt zu werden. Eine Müdigkeit breitet sich aus, eine Art Pazifismus im Kampf gegen die Natur. Man wendet sich zu einfacheren, naturnäheren Lebensformen, man treibt Sport statt technischer Versuche, man haßt die großen Städte, man möchte aus dem Zwang seelenloser Tätigkeiten, aus der Sklaverei der Maschine, aus der klaren und kalten Atmosphäre technischer Organisation heraus. Gerade die starken und schöpferischen Begabungen wenden sich von den praktischen Problemen der Wissenschaft ab und der reinen Spekulation zu. Okkultismus und Spiritismus, indische Philosophien, metaphysische Grübeleien christlicher und heidnischer Färbung, die man zur Zeit des Darwinismus verachtete, tauchen wieder auf. Es ist die Stimmung Roms zur Zeit des Augustus. Aus Lebensüberdruß flüchtet man aus der Zivilisation in primitivere Erdteile, in Landstreichertum, in den Selbstmord.“²

Die Intention einer umfassenden Zivilisationskritik, die den Einzelnen in ein grundlegend neues Verhältnis zu sich selbst und zur Gemeinschaft stellen sollte, war auch richtungswesend für Martin Heidegger, dessen Denken besonders ab 1927, dem Erscheinen von „Sein und Zeit“, sehr große Wirkung erzielte.

Es ging Heidegger um nichts Geringeres als um einen völligen Neubeginn philosophischen Denkens unter Absehung von der gesamten philosophiegeschichtlichen Entwicklung: seit Aristoteles sei nicht mehr nach dem Sein gefragt worden, bereits bei ihm begann die „Seinsvergessenheit“, indem sich das Denken der empirischen Erforschung der Einzeldinge, der Sphäre des „Ontischen“, zuwandte. Es soll nun versucht werden, eine quasi archaische Ursprünglichkeit wiederzuerlangen, die es ermöglicht, voraussetzungsfrei, „aus den Ursprüngen heraus“, die Grundfragen abendländischen Denkens, insbesondere die nach dem Sein, neu zu bedenken. Der Begriff „Fundamentalontologie“³, mit dem Heidegger die „existenziale Analytik des Daseins“, d. h. die Behandlung der Frage nach dem in der Welt existierende Menschen, bezeichnet, bringt zum Ausdruck, daß es um etwas Grundlegendes gehe, ein Fundament im Sinne eines festen Bodens unter den Füßen, der nur durch die Neubesinnung auf die Seinslehre, die Ontologie, gewonnen werden kann.

Die Radikalität des Ansatzes äußert sich in der Destruktion aller traditionellen Metaphysik: Heidegger entwickelt keine Erkenntnistheorie, keine Ethik und keine Ästhetik, vielmehr soll aus einer Problemunmittelbarkeit heraus philosophiert werden, die zunächst nur nach dem „Sinn von Sein“⁴ fragt, und weiter: „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr Nichts?“⁵

Auszugehen ist vom Dasein – jenem Seienden, das „wir je selbst“ sind. „Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist.“⁶ – d. h., das Dasein verhält sich zu sich selbst und damit zu seinem Sein – darin besteht seine „Existenz“, zum Unterschied von allem sonstigen Seienden, das nicht „existiert“, sondern bloß „ist“.

Das Dasein, unter welchem das jeweils einzelmenschliche Selbstbewußtsein zu verstehen ist, findet sich als in die Welt geworfen vor. Mit dem In-der-Welt-Sein ist keine räumliche Dimension angesprochen, sondern das unmittelbare Vertrautsein mit der Welt, die zunächst immer die umgebende Lebenswelt ist.

„In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins als Dasein, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-Seins hat.“⁷

„Die nächste Welt des alltäglichen Daseins ist die Umwelt.“⁸ Die Dinge, die dem Dasein in seiner Umwelt begegnen, sind entweder als bloße Objekte vorhanden, auf die das Dasein in seiner Praxis sich „entwirft“, oder sie sind „zuhanden“, als Pragmata, als „Zeug“.

„Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das Zeug. Im Umgang sind vorfindlich Schreibzeug, Nähzeug, Werk-, Fahr-, Meßzeug.“⁹

So ist etwa Natur für den Wissenschaftler als zu erforschendes Objekt vorhanden, für den Bauern sind der zu fällende Baum, aber auch Axt, Säge etc. zuhanden. Heidegger kehrt die in der traditionellen Philosophie vorherrschende Ansicht, daß Erkennen die Voraussetzung des Umgangs mit der Welt sei, um: vielmehr erwachse aus dem praktischen Umgang mit der umgebenden Welt das Erkennen.

Die Banalität des Alltags, zumal des bäuerlichen, kleinhändlerischen, wird in die philosophische Reflexion einbezogen, in ihr „erhell“ sich gleichsam die in der Umwelt des Menschen manifeste Materie, es wird jene vorbegriffliche Dimension bewußt, die Ernst Bloch mit dem „Dunkel des gelebten Augenblicks“¹⁰ umschrieben hat. Entscheidend ist nicht die bloße Perzeption der Dinge, sondern deren praktischer Gebrauch:

„je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug. Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische ‚Handlichkeit‘ des Hammers. Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die Zuhandenheit.“¹¹

In der Alltagsanalytik, der Erörterung des Umgangs mit dem „Zeug“, wird auf einen vorreflexiven Bewußtseinszustand rekurriert: auf diesem Weg sucht Heidegger den Subjekt-Objekt-Dualismus des europäischen Denkens zu unterlaufen und einen unmittelbaren Zugang zu den grundlegenden Seinsstrukturen zu gewinnen. Um diesen Seinsbezug sprachlich zu verdeutlichen, prägt Heidegger eine höchst eigenwillige Terminologie, die – abgesehen von der reichlichen Heranziehung des altgriechischen Vokabulars – im Deutschen verhaftet bleibt, aber den alltagssprachlichen

Begriffen eine neue, gleichsam vertiefte oder, wenn man will, gewichtigere Bedeutung verleiht, durch welche das allem zugrundeliegende Sein sich, wie es heißt, „entbergen“ soll. So werden Eigenschafts-, Zeit- oder Hilfszeitwörter substantiviert (das *Besorgen*, die *Zuhandenheit*, die *Geworfenheit*, die *Erschlossenheit*, die *Befindlichkeit* etc.), umgekehrt von Hauptwörtern bzw. ihrerseits substantivierten Adverbien Zeitwörter abgeleitet („Das Nichts nichtet“, „Welt weltet“ u. ä.), Begriffe gleichsam zerlegt, um ihren Gehalt schärfer hervortreten zu lassen (die Ek-sistenz, der Ent-Wurf) oder überhaupt neue, im üblichen Sprachgebrauch nicht vorkommende Wörter gebildet (z. B. „das Umhafte“, „der Bevorstand“ für Bevorstehendes, die „Wortung“ für eben diesen Vorgang, das Bilden solcher Wörter). Auch das Wort „Eigentlichkeit“, auf das später Adorno polemisch Bezug nahm, stammt aus diesem Kontext. „Eigentlichkeit“ erlangt das Dasein im Bewußtwerden seiner Zeitlichkeit im Sinne eines „Verlaufens zum Tode“; darin erblickt Heidegger eine ausgezeichnete (im Sinne von „spezielle“) Möglichkeit des Daseins, das es von allem anderen Seienden unterscheidet. Allerdings ist das Bewußtsein der Eigentlichkeit dem Dasein nicht von vornherein gegeben, es muß erst der Sphäre des Uneigentlichen, dem „Man“, abgerungen werden. Das *Man* bezeichnet die Seinsart einer selbstgefälligen Durchschnittlichkeit, die sich aus Gründen der Bequemlichkeit am Zeitgeist und am individuellen Genuß orientiert und von Verantwortung fernhält.

„Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor. ... Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als ‚die Öffentlichkeit‘ kennen. ... Das Man ist überall dabei, doch so, daß es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt. Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, das ‚man‘ sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht. Das Man ‚war‘ es immer und doch kann gesagt werden, ‚keiner‘ ist es gewesen. In der Alltäglichkeit des Daseins wird das meiste durch das, von dem wir sagen müssen, keiner war es. Das Man entlastet so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit. ... Und weil das Man mit der Seinsentlastung dem jeweiligen Dasein stets entgegenkommt, behält und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft.“¹²

Die bittere Ironie dieser Textstelle liegt darin – worauf schon Adorno im „Jargon der Eigentlichkeit“¹³ und viele andere nach ihm hingewiesen haben –, daß die hier getroffene Charakteristik des Man als entlastende, dem einzelnen die Entscheidung abnehmende Instanz exakt jener Rechtfertigungsstrategie entspricht, mit der nach dem Zweiten Weltkrieg Nationalsozialisten und ihre Mitläufer ihre Beteiligung an Kriegsverbrechen zu entschuldigen versuchten – Anhänger jener Ideologie also, von der sich zumindest anfangs auch Heidegger eine umfassende Erneuerung des politischen Lebens im Sinne einer Überwindung des uneig-

gentlichen Daseinsvollzuges im Banne des „Man“ erwartet hatte. „Sein und Zeit“ enthält zwar keinerlei politische Stellungnahme – wie Heidegger überhaupt auf aktuelle Zeitprobleme nie konkret Bezug nahm –, und es wurde viel gedeutet, ob und inwieweit seine Parteinahme für den Nationalsozialismus aus seinem philosophischen Denken ableitbar ist (Bourdieu spricht etwa von einer „politischen Ontologie“, einer „politischen Stellungnahme, die sich rein philosophisch äußert“.¹⁴) Deutlicher wird Heidegger aber in der berühmten Rede vom Mai 1933, mit der er das Rektorat der Universität Freiburg übernahm: hier wird dem Dasein sehr entschieden ein Sinn zugewiesen, indem es sich „mit Entschlossenheit“ in den Dienst der Volksgemeinschaft zu stellen hat.¹⁵

Mit „Sein und Zeit“ traf Heidegger jedenfalls genau die Stimmung im Deutschland der zwanziger Jahre; vor allem deklassierte oder von Deklassierung bedrohte Bildungseliten fühlten sich von dem „eschatologischen Pathos“ (von dem Hans Georg Gadamer sprach) des Werkes angezogen. Daß Heidegger nicht logisch deduzierte, sich überhaupt nicht auf der Ebene sachlicher Begründung und Widerlegung bewegte, sondern in eine erhabenen klingende Terminologie gekleidete angebliche Sachverhalte in einer apophantischen Weise verkündete, die jede Kritik von vornherein auszuschließen schien, machte ihn nicht suspekt, sondern vielen erst interessant. „Heidegger umgibt die Aura eines Propheten, der mit dem Bildungs- und Kulturbetrieb seiner Zeit abrechnet.“¹⁶

In dieser Richtung dürfte schon Jahre vor dem Erscheinen von „Sein und Zeit“ der Philosophiestudent Max Horkheimer empfunden haben, als er 1920 für zwei Semester zu Edmund Husserl nach Freiburg ging, dessen Assistent Heidegger dort seit einem Jahr war. Horkheimer war wie auch Adorno Schüler des liberal denkenden Neukantianers Hans Cornelius; der Neukantianismus dominierte die akademische Philosophie in Deutschland seit der Jahrhundertwende, und gegenüber seinem Epigonentum und etwas trockenem Formalismus schienen sowohl die Husserlsche Phänomenologie als auch die Lebensphilosophien und schließlich die Philosophie Heideggers neue Dimensionen zu eröffnen. Es ging wieder um jene Fragen, die das Interesse an Philosophie vorrangig wecken, also das Leben und die unmittelbare Lebenspraxis einerseits, die sogenannten letzten Fragen andererseits.

„Je mehr Philosophie mich gefangennimmt, umso weiter entferne ich mich von dem, was man auf der hiesigen (der Frankfurter, Anm. G. K.) Universität darunter versteht. Nicht formale Erkenntnisgesetze, die im Grunde genommen höchst unwichtig sind, sondern materielle Aussagen über unser Leben und seinen Sinn haben wir zu suchen. Ich weiß heute, daß Heidegger eine der bedeutendsten Persönlichkeiten war, die zu mir gesprochen haben“.¹⁷

so schrieb Horkheimer beeindruckt an seine Verlobte Rose Riekher über Heidegger, von dem er auch zu wissen glaubte, daß „für ihn das Motiv zum Philosophieren nicht

aus intellektuellem Ehrgeiz und einer vorgefaßten Theorie, sondern jeden Tag aus dem eigenen Erlebnis entspringt“.¹⁸ Auch ein anderer Vertreter der späteren Frankfurter Schule empfand die Faszinationskraft Heideggers, nämlich Herbert Marcuse, der beim Studium von „Sein und Zeit“ konstatierte, daß es hier um etwas gehe, was er in aller ihm bisher bekanntgewordenen Philosophie – einschließlich Lukács' „Geschichte und Klassenbewußtsein“ und Blochs „Geist der Utopie“ – vermißt habe:

„das Existentielle, den Ansatz bei den alltäglichen Formen der Entfremdung und die Frage nach der eigentlichen menschlichen Existenz“.¹⁹

Marcuse wurde 1928 Heideggers Assistent in Freiburg, der dort mittlerweile den Lehrstuhl Husserls übernommen hatte. Wenn er in der Folgezeit auch in zunehmendem Maß die mangelnde Konkretion der historischen Dimension des Menschen bei Heidegger kritisierte und sich Denkern zuwandte, die diesbezüglich Antworten zu geben suchten wie Hegel, Dilthey und vor allem Marx blieb er trotz zunehmender persönlicher und philosophischer Differenzen auch über den 1932 vollzogenen Bruch hinaus unter dem geistigen Eindruck Heideggers; dessen Bekenntnis zum Nationalsozialismus traf ihn völlig überraschend. Am Institut für Sozialforschung in Frankfurt, dessen Leitung seit 1930 Horkheimer innehatte und zu dem Marcuse 1933 – bereits zur Zeit der Genfer Emigration des Institutes – stieß, haftete seine „Heideggersche Herkunft“ immer als eine Art Makel an ihm. Seine eigene einstige Begeisterung für Heidegger scheint Horkheimer verdrängt zu haben.

Zum Unterschied von den Genannten war der dritte „Frankfurter“, nämlich Theodor W. Adorno, zu keiner Zeit von Heidegger beeindruckt gewesen. Er hatte 1924 bei Cornelius mit einer Dissertation über „Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie“ promoviert, wollte sich in der Folge jedoch seinem bevorzugten Interessensgebiet, der Musik, widmen und ging zu diesem Zweck 1925 nach Wien, um bei Alban Berg Komposition zu studieren. Der Aufenthalt fand aufgrund widriger Erfahrungen mit Arnold Schönberg ein frühes Ende. Dennoch vertrat Adorno auch weiterhin als Musiktheoretiker mit großem Engagement die Zwölftontechnik, in der er einen „Rationalisierungsprozeß der europäischen Musik“, einen „Prozeß der Entmythologisierung der Musik“,²⁰ letztlich eine „Revolution in der Musik“ erblickte, der sein Interesse weit mehr galt als revolutionären Bestrebungen in der Politik. Dennoch gelangte Adorno über das Konzept einer Revolutionierung der Musik zu einer emanzipatorischen Theorie der Gesellschaft auf marxistischer Grundlage, die sich zur späteren „kritischen Theorie“ weiterentwickelte.

„Rationalisierung“ und „Entmythologisierung“ sah Adorno also in der Kompositionstechnik der zweiten Wiener Schule verwirklicht, doch kann man auch sein philosophisches Denken der Folgezeit mit diesen Begriffen charakterisieren. Nachdem ein Habilitationsversuch bei Cornelius mit einer Arbeit, die Transzendentalphilosophie und Psy-

choanalyse zu verbinden suchte, gescheitert war, gelang ein zweiter bei Paul Tillich über Kierkegaard. Im Lauf dieses Entwicklungsprozesses zeigt sich die Herausbildung der Position des Idealismuskritikers (wobei mit „Idealismus“ die Gesamtheit aller Theorien zu bezeichnen ist, die dem Subjekt erkenntnistheoretischen Vorrang vor dem Objekt zusprechen, gleichgültig, ob sich diese Vorrangstellung erkenntnistheoretisch legitimiert oder nicht), die Adorno Zeit seines Lebens nicht mehr verließ.

In seiner Antrittsvorlesung als Privatdozent am 8. Mai 1931 erteilt Adorno allen philosophischen Totalitätswürfen – und einen solchen stellt auch Heideggers Ontologie dar – eine Absage:

„Wer heute philosophische Arbeit als Beruf erwähnt, muß von Anbeginn auf die Illusion verzichten, mit der früher die philosophischen Entwürfe einsetzen: daß es möglich sei, in Kraft des Denkens die Totalität des Wirklichen zu ergreifen. Keine rechtfertigende Vernunft könnte sich selbst in einer Wirklichkeit wiederfinden, deren Ordnung und Gestalt jeden Anspruch der Vernunft niederschlägt; allein polemisch bietet sie dem Erkennenden als ganze Wirklichkeit sich dar, während sie nur in Spuren und Trümmern die Hoffnung gewährt, einmal zur richtigen und gerechten Wirklichkeit zu geraten. Philosophie, die sie heute dafür ausgibt, dient zu nichts anderem, als die Wirklichkeit zu verhüllen und ihren gegenwärtigen Zustand zu verewigen.“²¹

Sogleich wird die Fundamentalontologie aufs Korn genommen, die vorgebliche Radikalität der Seinsfrage als banale Neuauflage des idealistischen Systemdenkens zu entlarven versucht:

„(Die) Frage nach Sein schlechthin ... setzt als Möglichkeit ihrer Beantwortung voraus, daß Sein schlechthin dem Denken angemessen und zugänglich, daß die Idee des Seienden erfragbar sei. ... Die Idee des Seins ist in der Philosophie ohnmächtig geworden; mehr nicht als ein leeres Formalprinzip, dessen archaische Würde beliebige Inhalte umkleiden hilft. Weder läßt die Fülle des Wirklichen, als Totalität, der Seinsidee sich unterstellen, die ihr den Sinn zuwies; noch läßt die Idee des Seienden aus den Elementen des Wirklichen sich aufbauen. Sie ist für die Philosophie verloren und damit deren Anspruch auf die Totalität des Wirklichen im Ursprung getroffen.“²²

Bereits zu diesem Zeitpunkt wurde jene Zwei-Fronten-Stellung deutlich, die auch später in Adornos philosophischer Kritik immer wieder zu Tage trat: nämlich die Auseinandersetzung mit dem an empirischen Wissenschaften orientierten und Sprachkritik betreibenden Positivismus einerseits, mit ontologischen – in Adornos Sicht schlicht irrationalistischen – Richtungen, insbesondere der Heideggerschen, andererseits. Obwohl seine Gegnerschaft zum Positivismus in späterer Zeit weit mehr Beachtung fand, läßt Adorno schon in der Antrittsvorlesung keinen Zweifel daran, welche Position ihm noch ferner steht:

„Nicht bloß das szientifische Denken, sondern mehr noch die Fundamentalontologie widerspricht meiner Überzeugung von den aktuellen Aufgaben der Philosophie.“²³

Die empirischen Wissenschaften liefern jedenfalls die Fakten, die von jeder philosophischen Reflexion, die sich selbst ernst nimmt, zur Kenntnis zu nehmen sind, bei denen jedoch nicht stehengeblieben werden darf. Weder dürfe die Philosophie zur bloßen „Ordnungs- und Kontrollinstanz der Einzelwissenschaften“²⁴ werden noch in weltabgehobener Meditation versinken: ihre Aufgabe besteht in der kritischen Deutung der Resultate der Einzelwissenschaften, insbesondere jener von der Gesellschaft; nur als kritische Gesellschaftstheorie ist für Adorno Philosophie noch sinnvoll bzw. überhaupt möglich.

„Materiale Fülle und Konkretion der Probleme wird die Philosophie allein dem jeweiligen Stand der Einzelwissenschaften entnehmen können. Sie wird sich auch nicht dadurch über die Einzelwissenschaften erheben dürfen, daß sie deren 'Resultate' als fertig hinnimmt und in sicherer Distanz über sie meditiert. Sondern es liegen die philosophischen Probleme stets, und in gewissem Sinne unablässig, in den bestimmtesten einzelwissenschaftlichen Fragen beschlossen. Schlicht gesagt: die Idee der Wissenschaft ist Forschung, die der Philosophie Deutung.“²⁵

Die philosophische Deutung der Fakten muß sich auch und gerade auf kleine und unauffällige, mitunter der empirischen Feststellbarkeit sich entziehende Konstellationen und Wechselwirkungen der Fakten untereinander einlassen und mit Hilfe sprachlicher Interpretation die Zusammenhänge zu erklären versuchen. Adornos Denken meldet größte Skepsis an gegenüber systematisierenden Konzepten, die die Vielfalt des Wirklichen aus einem allgemeinen, „höchsten“ Prinzip ableiten wollen. Das deutende Verfahren fragt auch nicht nach einem „Sinn“, sondern nur nach den Objekten in ihrem konkreten Hier und Jetzt: insofern ist die Methode materialistisch.

„Deutung des Intentionlosen durch Zusammenstellung der analytisch isolierten Elemente und Erhellung des Wirklichen kraft solcher Deutung: das ist das Programm jeder echten materialistischen Erkenntnis; ein Programm, dem das materialistische Verfahren um so gerechter wird, je weiter es sich von jeglichem 'Sinn' seiner Gegenstände distanziert und je weniger es sich selbst auf einen impliziten, etwa religiösen Sinn bezieht.“²⁶

Jede Sinnfrage, und erst recht die vorgeblich radikalste, die nach dem „Sinn von Sein“, zeigt sich unter diesem Aspekt als Scheinproblem, zu dessen Auflösung Adorno dieselbe Methode empfiehlt wie die Neopositivisten: „Alle trügende Ontologie ist sprachkritisch zumal zu entlarven.“²⁷ – Ein Satz, der genauso gut von einem Vertreter des Wiener Kreises stammen könnte. Die immanente Kritik, die Adorno von diesem Ansatz aus am Begriff des Seins übt und die erst mehr als drei Jahrzehnte später, im ersten Abschnitt der „Negativen Dialektik“, ihren Abschluß findet, nimmt bereits ihren Ausgang im Vortrag „Die Idee der Naturgeschichte“ vom Juli 1932, wo es heißt:

„Es ist nun die Grundparadoxie aller ontologischen Fragestellung in der gegenwärtigen Philosophie, daß das Mittel, mit dem versucht wird, transsubjektives Sein zu gewinnen, nichts

anderes ist als die gleiche subjektive ratio, die zuvor das Gefüge des kritischen Idealismus zustande gebracht hat. Die phänomenologisch-ontologischen Bemühungen stellen sich dar als ein Versuch einer Gewinnung transsubjektiven Seins mit den Mitteln der autonomen ratio und mit dem Mitteln der ratio, denn andere Mittel und eine andere Sprache stehen nicht zu Gebote.“

Es zeigt sich, daß

„diese Sinngebung nichts ist als ein Einlegen von Bedeutungen, wie sie von der Subjektivität her gesetzt sind.“²⁸

Schon in Husserls antiidealistischem Entwurf einer Phänomenologie, die „zu den Sachen selbst“ führen sollte und die Heidegger zu einer Phänomenologie der Existenz weiterentwickelte, erblickt Adorno jenes „ontologische Bedürfnis“, das er in der „Negativen Dialektik“ konkretisiert als „die Sehnsucht, daß es beim Kantischen Verdikt übers Wissen des Absoluten nicht sein Bewenden“ haben dürfe.²⁹ Wie Husserls „Ideation“ („Wesensschau“) bleibt auch Heidegger im Idealismus befangen, nicht obwohl, sondern weil er „gleichsam ohne Form, rein aus den Sachen philosophieren“³⁰ wollte. Er gelangt keineswegs – wie er meint oder vorgibt – zum reinen, voraussetzungslosen Sein, sondern verabsolutiert die Bewußtseinsimmanenz, indem er die unausweichlichen sprachlichen Vermittlungen des Seinsbegriffes auf seiten des Subjekts unterschlägt.

Begriffliches Denken – und nur mittels Begriffen können wir denken – kann die von ihm selbst notwendigerweise hervorgebrachte Subjekt-Objekt-Spaltung nicht überwinden und nicht die von Heidegger intendierte vorgängige Archaik wiederherstellen; jede auf solche Scheinunmittelbarkeit aufgebaute Ontologie müsse scheitern und werde irrationalistisch.

„Denken kann keine Position erobern, in der jene Trennung von Subjekt und Objekt unmittelbar verschwände, die in jeglichem Gedanken, im Denken selber liegt. Daher wird Heideggers Wahrheitsmoment auf weltanschaulichen Irrationalismus nivelliert. Philosophie erheischt heute wie zu Kants Zeiten Kritik der Vernunft durch diese, nicht deren Verbannung oder Abschaffung.“³¹

Die Aufrechterhaltung der kritischen Dimension des Denkens, hier von Adorno unter Berufung auf Kants Programm einer umfassenden Vernunftkritik eingemahnt, blieb das allen seinen weiteren philosophischen Bemühungen zugrunde liegende Interesse. Unter diesem Aspekt wird z. B. in dem Vortrag „Wozu noch Philosophie?“ die schon erwähnte zweifache Opposition gegenüber Positivismus einerseits und Ontologie andererseits erneut thematisiert.

„Falsch am Positivismus ist, daß er die nun einmal gegebene Arbeitsteilung, die der Wissenschaften von der gesellschaftlichen Praxis und die innerhalb der Wissenschaft, als Maß des Wahren supponiert und keine Theorie erlaubt, welche die Arbeitsteilung selbst als abgeleitet, vermittelt durchsichtig machen und ihrer falschen Autorität entkleiden könnte. ... In solchem Respekt vorm Verdinglichten ist der Positivismus verdinglichtes Bewußtsein. ... Die Fundamentalontologie jedoch verblendet sich gegen die Vermittlung nicht des Tatsächlichen

sondern des Begriffs. Sie unterdrückt die Erkenntnis, daß jene Wesenheiten oder wie immer sie es bei fortschreitender Sublimierung nennen mag, die sie gegen die Tatsachen des Positivismus ausspielt, immer auch Denken, Subjekt, Geist sind.“³²

Die immanente Kritik an der Ontologie erweitert Adorno um eine im engeren Sinn ideologiekritische, die in der Schrift „Jargon der Eigentlichkeit“ – ursprünglich als Teil der „Negativen Dialektik“ geplant, dann aber gesondert veröffentlicht – ihren Niederschlag fand.

Über Heidegger hinaus wird hier auf eine neue „deutsche Ideologie“ Bezug genommen, deren quasi religiöse weihevollte Gestimmtheit, vermischt mit existenzialistischem Pathos und moralisierender Pseudohumanität deutlich ihre Herkunft aus dem Heideggerschen Begriffsfundus verrät, wenn dessen philosophische Intentionen den Anwendern des Jargons auch vielfach gar nicht bewußt sein mögen oder kraß vulgarisiert werden. Diesem Jargon begegnet man heute in vermutlich noch größerem Ausmaß als zur Zeit von Adornos Kritik an ihm; er hat nicht nur den kirchlichen Bereich, in dem er zuerst heimisch wurde, durchdrungen (zunächst, über die dialektische Theologie, den protestantischen, dann, nach dem zweiten Vatikanum, auf der Suche nach einer volksnäheren Sprache, auch den katholischen), sondern auch die offizielle Sprache in Kultur und Wirtschaft, in Bildungsinstitutionen und Psychotherapien, und wohl auch kaum eine Politikerrede ist ohne ihn mehr vorstellbar. An gängigen Begriffen des Jargons wie „Anliegen“, „Auftrag“, „Begegnung“, „Bindung“, „etwas annehmen“ (ein Geschick), „Betroffenheit“, (tiefes, echtes) „Gespräch“ etc. wird deutlich, wie leicht die an Heidegger anschließende Terminologie auf die Stufe jenes „Geredes“³³ herabsinken kann, das er verachtete.

Ideologiekritischer Art ist auch Adornos Einwand gegen den Gestus des gesamten Heideggerschen Oeuvres, auf etwas Ursprüngliches, Fundamentales sich zu beziehen, das gleichsam einen festen Boden unter den Füßen und dementsprechend „existenziellen Halt“ zu bieten vermag. Durch die entsprechende Metaphorik stellen sich unweigerlich Assoziationen zu ruraler Bodenständigkeit und überholten Lebensformen vorkapitalistischer Zeiten ein, denen jedoch ein näheres Verhältnis zu den Ursprüngen attestiert wird als anderen, zumal denen der modernen, urbanen Lebenswelt.

Blendet Heidegger auch bei der Erörterung von Seinsstrukturen und Existenzialien jeden direkten Bezug zu konkreten gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnissen aus, so gerät seine Darstellungsweise allein aufgrund der zur Erläuterung herangezogenen Gebrauchsgegenstände zur Verklärung eines einfachen, provinziellen Lebens. Die so vermittelte „Seinsandacht“, die anklingende Sehnsucht nach verlorengegangener, angeblicher Harmonie und kryptische Wendungen vor allem des späteren Heidegger wie jene im „Brief über den Humanismus“, die da lautet:

„Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Er ist der Hirt des Seins. In diesem ‚weniger‘ büßt der Mensch nichts ein,

sondern er gewinnt, indem er in die Wahrheit des Seins gelangt.“³⁴,

läßt Heidegger nicht wenigen als eine Art Herold der Ökologiebewegung erscheinen; dazu paßt auch seine Kritik der Technik aus den späteren Jahren, die mit der Vortragsreihe „Die Technik und die Kehre“ von 1949 anhebt, in der zwar nicht die Technik als solche dämonisiert, wohl aber in der Selbstermächtigung des Menschen über die Natur im rechnenden und kalkulierenden Planen die Gefahr einer „unheimlichen Veränderung der Welt“ gesehen wird.³⁵ Auf ökonomische Interessen wird von Heidegger auch in diesem Zusammenhang keinerlei Bezug genommen. Der Mensch wird auch im Spätwerk – mehr noch als in „Sein und Zeit“ – als ohnmächtig dem „Seins-Geschick“ ausgeliefert gesehen, die Existenzialontologie endet letztlich im Fatalismus.

Daß Adorno der Kritik an Heidegger so breiten Raum gewidmet hat, beweist, daß er ihn bei aller Ablehnung sehr ernst nahm. Es ging ihm vor allem darum, zu zeigen, daß die vorgebliche Archaik und der Rekurs auf das Substantielle und „Eigentliche“ in der behaupteten Unmittelbarkeit zutiefst unwahr sind und zu reaktionären politischen Konsequenzen tendieren; daß die Naturverbundenheitsideologien nur Komplementär-ideologien zu Herrschaftsformen sind, die technische Naturbeherrschung ständig perfektionieren; daß schließlich die irrationalen Züge der Heidegger-schen Lehre nur „Seelenwärmer“ sind, die der konkreten Kritik an der schlechten Realität entheben. Gewiß gibt es Gemeinsamkeiten zwischen beiden Denkern, was die Thematik betrifft.

„Beiden ging es letztlich um den Versuch, die Moderne und das Denken in ihr zu begreifen und kritisch zu bestimmen. ... um die Kritik einer entfesselten Moderne, die das einzelne, besondere Dasein, das Nichtidentische, zu vernichten droht und als deren extremster Ausdruck der Nationalsozialismus zu begreifen war.“³⁶

Der Unterschied ist dennoch einer ums Ganze: Adorno geht es, wie schon gesagt, um Entmythologisierung, während Heidegger re-mythisiert; Adorno hält bei aller Kritik an den vor allem durch den rein instrumentellen Vernunftgebrauch verursachten Fehlentwicklungen der Moderne an der Aufklärung fest und sucht diese durch Selbstreflexion zu radikalieren und weiterzuentwickeln, während Heidegger die gesellschaftlichen Zusammenhänge mit dem Dunst seiner in sich unangreifbaren Terminologie vernebelt; er erzeugt eine Atmosphäre, die man akzeptieren, in der man sich wohl fühlen kann oder auch nicht, die sich als Religionser-satz eignet, aber zur Erkenntnis der realen Welt nichts beiträgt, sondern eher von dieser wegführt. Das macht ihn heute, wo man sich vielfach dem Mythos wieder zuwendet, Sinn sucht, Geschichten erzählt und um keinen Preis als intellektuell erscheinen möchte, erneut attraktiv. Auf die möglichen politischen Konsequenzen solcher Abkehr von der Realität hingewiesen zu haben, ist das Verdienst Adornos.

ANMERKUNGEN:

- 1 Pierre Bourdieu: *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt/Main 1988, S. 17
- 2 zitiert nach Bourdieu, S. 21 (Original: Oswald Spengler: *Der Mensch und die Technik, Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München 1931, S. 81f.)
- 3 Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (SuZ), Tübingen 1977, S. 13
- 4 SuZ, S. 2
- 5 Martin Heidegger: Was ist Metaphysik?, in: *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt/Main 1976, S. 122
- 6 SuZ; S. 12
- 7 a. a. O., S. 54
- 8 a. a. O., S. 66
- 9 a. a. O., S. 68
- 10 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/Main 1959, S. 338
- 11 SuZ, a. a. O., S. 69
- 12 a. a. O., S. 127 f.; zur Charakteristik des „Man“ vgl.: Kurt Lenk, Günter Meuter, Henrique Ricardo Otten: *Vordenker der Neuen Rechten*, Frankfurt/Main, New York 1997, S. 113 f.: „Dem Man prägt Heidegger alle Charakteristika einer geschäftigen, vom privaten Interesse und vom Verlangen nach Genuß bestimmten Gesellschaft auf, kurz, einer bürgerlichen Welt im abschätzig gemeinten Sinn der ‚konservativen Revolution‘. ... Ähnliches hatte bereits die deutsche Kriegsphilosophie der ‚Ideen von 1914‘ dem ‚Engländertum‘ vorgeworfen: Dessen angebliche Freiheit der Gesellschaft sei nichts weiter als das Beherrschtsein durch äußerliche Konventionen, ... bar jeder echten, persönlichen, innerlichen Haltung.“
- 13 Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit, in: *Gesammelte Schriften*, Band 6, Frankfurt/Main 1970, S. 481
- 14 Bourdieu, a. a. O., S. 14
- 15 Martin Heidegger: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27.5.1933, Breslau 1934
- 16 Lenk u. a., a. a. O., S. 111
- 17 zitiert nach Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule*, München, Wien, 1986, S. 60
- 18 ebd.
- 19 a. a. O., S. 114
- 20 a. a. O., S. 107 f.
- 21 Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, S. 325 f.
- 22 ebd.
- 23 A. a. O., S. 342
- 24 A. a. O., S. 332
- 25 A. a. O., S. 333 f.
- 26 A. a. O., S. 336
- 27 A. a. O., S. 371
- 28 A. a. O., S. 347
- 29 Theodor W. Adorno: „Negative Dialektik“, in: *Gesammelte Schriften*, Band 6, S. 69
- 30 a. a. O., S. 86
- 31 a. a. O., S. 92
- 32 Theodor W. Adorno: Wozu noch Philosophie? in: *Gesammelte Schriften*, Band 10.2, S. 465 f.
- 33 vgl.: SuZ, a. a. O., S. 167 ff.
- 34 Martin Heidegger: Brief über den Humanismus, in: *Wegmarken*, a. a. O., S. 342
- 35 vgl.: Lenk u. a., a. a. O., S. 119 f.
- 36 Konrad Paul Liessmann: *Die großen Philosophen und ihre Probleme*, Wien 1998, S. 165, S. 171

TEXTE ► INSTITUT FÜR

SONJA RINOFNER-KREIDL

Totalität und Individualität

*Über den Zusammenhang
von Erkenntnismetaphysik,
Gesellschaftskritik und*

Moralphilosophie

In Adornos negativer Dialektik

WISSENSCHAFT UND KUNST

Publikationsreihe des IWK:

Einzeltexte mit ausführlichem Literaturanhang und Anmerkungen zum Weiterlesen!

Manfred Jochum: „Irgendwann wird es Sisyphos gelingen, den verdammten Stein über den Berg zu bringen“. Wissenschaft – Journalismus – Öffentlichkeit im „Medienzeitalter“. Wien 1997 (12 Seiten, S 25,- + Versandkosten)

Eva Waniek: Sex / Gender – Bedeutungsrelevante Fragestellungen zur Natur- und Kulturdebatte in der Feministischen Theorie. Wien 1999 (12 Seiten, S 25,- + Versandkosten)

Sonja Rinofner-Kreidl: Totalität und Individualität. Über den Zusammenhang von Erkenntnismetaphysik, Gesellschaftskritik und Moralphilosophie. Wien 2000 (20 Seiten, S. 45,- + Versandkosten)


STADTPLANUNG WIEN

bm:bwk