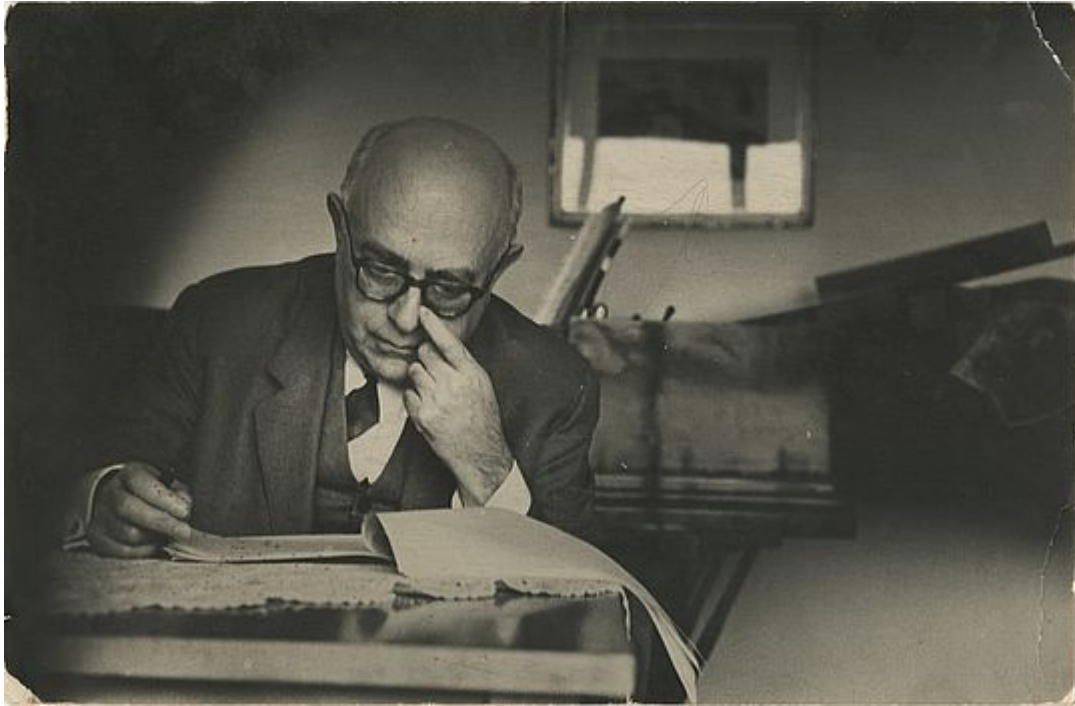


# Leiden und Erkennen (bei Adorno)

von Raymond Geuss

[1] Das Fortbestehen sinnlosen Leidens in einer Welt, in der es eigentlich abgeschafft werden könnte (ND, S. 202 f.), ist der Hauptgegenstand der Kritischen Theorie. Obschon das Leiden zunächst ein somatischer Vorgang ist, bilden sich in einer komplexen Gesellschaft »inwendige Reflexionsformen« des physischen Leidens, die es ihrerseits auch verdienen, ernst genommen zu werden. Die durch dicht verschlungene Vermittlungen gekennzeichnete Struktur moderner Gesellschaften verbietet einen direkten kognitiven Zugriff auf das physische Elend, der irgend systematische Abhilfe verspräche. Wenn das Ganze das Unwahre ist (MM, § 29), und wenn sich das Ganze in der sinnlichen Anschauung nicht zu erkennen gibt (ND, S. 205), sind direkte Beobachtungen und sich nach positivistischem Vorbild auf ihnen aufbauende empirische Theorien bestenfalls oberflächlich und irreführend und vereinzelte praktische Eingriffe allenfalls Palliativmaßnahmen. Unter diesen Umständen ist es keineswegs verwunderlich, dass der unmittelbare Ausgangspunkt der Kritischen Theorie, wie sie von Adorno vertreten wurde, die erlesenen Unglückserfahrungen eines besonders raffinierten Geistesmenschen waren. Sein kritischer Widerspruch gegen die ihn umgebende Gesellschaft wurde durch die Beobachtung hervorgerufen, dass das Semikolon ausstirbt,[2] dass Alban Bergs Violinkonzert tonale Einschlüge enthält,[3] dass es keine Fensterflügel und keine Türklinken mehr gibt (MM, § 19) (sondern nur »grob aufzuschiebende Scheiben« und »drehbare Knöpfe«), dass viele Menschen ins Kino gehen, um schlechte Filme zu sehen (MM, §§ 5, 130, 131) usw. Der indirekte Weg führt zwangsläufig über den Begriff »Geist«. Nur ein Träger des Geistes verfügt über die nötigen begrifflichen Mittel, um das von unserer Gesellschaft hervorgebrachte Leiden kognitiv angemessen zu verarbeiten. Nur ein erkennender Geist ist in der Lage, effektiv Kritik am umgebenden Unheil zu üben und Widerstand zu leisten. Leiden ist der Preis, den man für das kritische Potential des Geistes zahlt (ND, S. 55), denn im Geiste sind Erkenntnis, die Möglichkeit von Kritik und Widerstand, und Leidensfähigkeit miteinander innig verknüpft. Adornos Denken ist eine Philosophie des leidenden Geistes.



Quelle: Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a. M. - Fo 096

Die Frage, die ich im Folgenden stellen möchte, lautet: Welche Rolle spielt die Erkenntnis bzw. die Erkenntnistheorie in einer Philosophie des leidenden Geistes?

Die seit der Antike eingeschlifene Vorgehensweise der Philosophie schreibt vor, dass man zunächst die in dieser Frage vorkommenden Begriffe – das Leiden, die Erkenntnis, den Geist – definiert, um erst dann zu der sachlichen Diskussion überzugehen. Adorno, wie vor ihm schon Hegel, lehnt dieses Verfahren entschieden und ausdrücklich ab. Die »Definition« im traditionellen Sinne ist schließlich mit Voraussetzungen und Forderungen behaftet, die sich im Bereich des Geistes als vollkommen unangemessen erweisen. Diese Voraussetzungen betreffen die Möglichkeit, invariante Wesensmerkmale aufzufinden und anzugeben, die Unabhängigkeit der in einer Definition vorkommenden semantischen Strukturen von dem zu definierenden Begriff, die Möglichkeit einer sauberen Trennung zwischen Definition und empirischer, bzw. theoretisch gehaltvoller, Aussage und schließlich die Reduzierbarkeit des Komplexen und Unbekannten auf das einfache Bekannte. Wenn die betreffende Unabhängigkeit, Reduzierbarkeit usw. nicht gegeben ist, wie beim Geiste, entfällt die Möglichkeit einer traditionellen Definition. Geist kann man eigentlich nur durch reflexive Beteiligung am Vollzug seiner Selbstkonstituierung kennen lernen. Adorno übernimmt ein weiteres Hegelsches Motiv, wenn er behauptet, dass wir alle, selbst wenn wir es nicht wissen, an diesem Prozess schon beteiligt sind. Da wir selbst Geist *sind*,<sup>[4]</sup> brauchen wir nur indirekte, ungenaue und, logisch gesehen, zirkuläre Hinweise, um auf einen Weg gebracht zu werden, der uns am Ende dazu führt, zu erkennen, was wir ohnehin schon tun und sind.

»Geist« bezeichnet das menschliche Zusammenleben unter dem Aspekt der Bildung

und Befriedigung von absoluten Bedürfnissen. Unser Hauptbedürfnis als geistige Wesen ist die Versöhnung oder die »Wahrheit« in einem emphatischen Sinne, aber für die geschichtlich gewordene Menschheit kann dieses Bedürfnis nicht direkt, sondern nur durch die Entwicklung einer Reihe von sich historisch in ihren jeweiligen konkreten Formen verändernden, gesellschaftlichen Praktiken, wie beispielsweise Kunst, Religion und Philosophie, befriedigt werden.

Diese Angabe ist keine traditionelle Definition, weil Geist und die ihn ausmachenden Gestalten der Bedürfnisbildung und -befriedigung nicht unabhängig voneinander spezifiziert werden können: Geist wird durch Hinweis auf die Kunst, die Religion usw. expliziert, aber Kunst und Religion lassen sich angemessen nur als geistige Phänomene verstehen, d. h. als Gebilde, die wesentlich auf die Befriedigung unseres absoluten Bedürfnisses abzielen. Die Zentralität des Bezugs auf »Bedürfnisse« deutet auch darauf hin, dass Geist keine rein erkenntnistheoretische Kategorie ist. Was Adorno »intellektive Momente« nennt (ÄT, 5. 138), ist zwar immer vorhanden, aber sie sind mitnichten maßgebend. Geist ist keine rein abbildende Denktätigkeit, sondern ein historischer Prozess, in dem voluntative, triebhafte und intellektive Momente sich gegenseitig bedingen, wobei die triebhaften Momente sogar einen gewissen Vorrang zu genießen scheinen. Schließlich heißt es in der *Negativen Dialektik* (S. 202): Nicht das Bild, die Anschauung oder das Wort, sondern *der Drang* sei die Vorform des Geistes. Erkenntnis ist ein Moment des Geistes, eine äußerst wichtige Komponente, aber nur ein Bestandteil.

Wer umgangssprachlich von meinen Bedürfnissen spricht, benutzt ein Substantiv, das den Verbaldrücken »er braucht« bzw. »ich brauche« entspricht, und unterstellt eine gewisse Teleologie. In sehr vielen Fällen ist die vorausgesetzte Teleologie eine, derer ich mir ausdrücklich selbst bewusst bin: Ich kann sagen, *wozu* ich das brauche, was ich brauche. Ich brauche beispielsweise Geld, um Lebensmittel einzukaufen. Oft ist der Gegenstand, der unmittelbar gebraucht wird, hier in diesem Beispiel das Geld, etwas ganz anderes als der Zustand, der das letzte, teleologisch gesichtete Wozu des Bedürfnisses bildet, hier der Zustand, in dem ich ausreichende Lebensmittel erworben habe. Beide können unabhängig voneinander definiert, erkannt, angestrebt und bewertet werden. Geld kann man bekanntlich nicht essen; es ist selbst kein Lebensmittel. Durch die »Um-zu«-Struktur ist von vornherein eine gewisse Relativität in den Begriff eines Bedürfnisses eingebaut.

Der Begriff eines absoluten Bedürfnisses sieht zunächst wie ein Paradox aus, denn der Absolutheitsanspruch scheint mit der oben erwähnten Relativität schwer verträglich zu sein. Ein absolutes Bedürfnis wäre eins, bei dem sich die Frage nach einem Wozu entweder gar nicht stellt, oder bei dem sie sich selbst beantwortet. Damit wären wir wieder bei der Zirkularität, die alle geistigen Phänomene charakterisieren und eine traditionelle Definition ausschließen soll. Wenn man also fragt, »Wozu braucht der Mensch die Kunst?«, lautet die Antwort: »Das Bedürfnis nach Kunst muss befriedigt werden, damit Geist weiterexistiert.« Geist aber lässt

sich ohne Bezug auf das in Frage kommende Bedürfnis selbst, samt seinen Befriedigungsweisen, weder verstehen noch begründen. Diese Zirkularität wird von Hegel und Adorno weder als ein erkenntnistheoretischer noch als ein moralischer Mangel aufgefasst, sondern gerade als ein Zeichen der relativen Selbstzweckhaftigkeit und Eigengesetzlichkeit – der »Autonomie«, wenn man will – des geistigen Bereichs. Aus diesem Grund dürfen die Bedürfnisse und Befriedigungsweisen, die sich in diesem Bereich bilden, trotz ihrer somatischen Grundlage und ihrer geschichtlichen Veränderlichkeit zu Recht als »absolut« gelten.

Man muss allerdings den genauen Sinn dieses Absolutheitsanspruchs richtig verstehen. Für Kant und seine Nachfolger gab es eine strenge Unterscheidung zwischen Handlungen, die Selbstzweck sind, und Handlungen, die nur instrumentelle Bedeutung haben, bzw. zwischen kategorischen und hypothetischen Imperativen oder zwischen wertrationalen und zweckrationalen Handlungsarten. Die Beachtung dieser Unterscheidung ist die Grundvoraussetzung verantwortlichen Handelns. Für Marx, Dewey, Adorno und andere progressive Gegner Kants dagegen ist die Unterscheidung zwischen dem Selbstzweckhaften und dem bloß Instrumentellen *selbst* letzten Endes relativ und nicht absolut zu verstehen. Manchmal geht das so weit, dass man eine Auflösung des Unterschieds zwischen Arbeit und Freizeit bzw. Arbeit und »Vergnügen« (MM, § 84) fordert. Gesellschaften, in denen diese Dichotomien allzu fest institutionalisiert sind, zeigen sich gerade dadurch als zurückgeblieben oder repressiv. Wenn man also gewisse Bedürfnisse als »absolut« charakterisiert, spricht man ihnen eine besondere Selbstzweckhaftigkeit in unserer Gesellschaft zu, die einerseits mit einer normalen historischen Genese dieser Bedürfnisse verträglich ist und andererseits auch mit der möglichen Aufweichung der Unterscheidung zwischen »selbstzweckhaft« und »instrumentell« in einer voll emanzipierten Gesellschaft.

Die »Bedürfnisse«, die den Geist mit konstituieren, können, von einer anderen Perspektive aus, auch als Forderungen an die Welt verstanden werden. Geist erhebt von sich aus eine Reihe von Ansprüchen und stellt sie als Forderungen an sich selbst und an die Welt. Menschen sind natürlich nicht nur geistige, sondern auch biologische Wesen, und sie haben neben dem Bedürfnis nach Kunst, Versöhnung und Wahrheit auch ganz normale, naturbedingte Bedürfnisse, wie die nach einer ausreichenden Zufuhr von Luft, Wasser und Nahrung. Geist ist freilich, sowohl für Hegel als auch für Adorno, ein Streben, sich über die Natur, auch die eigene Natur, die eigenen materiellen und somatischen Bedürfnisse zu erheben, um frei und selbständig zu werden. Adorno unterscheidet sich von Hegel dadurch, dass er dieses Streben für von vornherein zum Scheitern verurteilt hält. Geist ist für Adorno ein »in sich Vermitteltes, Geist sowohl als Nichtgeist« (ND, S. 199). Für Hegel dagegen ist Geist nicht nur wirklich, sondern in seinem technischen Sinne »die Wirklichkeit«, eine der ganzen Welt, einschließlich der Natur, zugrunde liegende ontologische Struktur, die in der Lage ist, sich selbst nach eigenen Gesetzen zu reproduzieren; der Anspruch des Geistes auf absolute Gültigkeit und Selbstbegründung ist in einem emphatischen Sinne wahr und begründet die

Möglichkeit eines absoluten Wissens. Hegels Ontologie soll uns die Gewähr geben, dass Versöhnung uns erreichbar ist. Für Adorno gibt es hier nicht nur kein absolutes Wissen und keine Gewähr, dass die Welt die Ansprüche des Geistes befriedigen wird, sondern seine ganze Theorie ist darauf angelegt, die Unmöglichkeit einer dauernden, nicht-illusionären Befriedigung zu demonstrieren.

Nicht zufällig zitiert Adorno immer wieder den Satz Stendhals: Die Kunst sei eine *promesse du bonheur* (ÄT, S. 128). Kunst ist ein eminent Geistiges, und was für sie gilt, gilt auch allgemein für alle geistigen Phänomene. Auch Geist ist eine Verheißung (ND, S. 207) oder ein Versprechen des Glücks. Das Versprechen darf man nicht mit der versprochenen Erfüllung verwechseln – das ist in gewisser Weise Hegels Fehler. Das in der Kunst versprochene Glück ist nicht etwa die beglückende ästhetische Erfahrung eines weiteren Kunstwerks, sondern eine grundlegende Veränderung des ganzen menschlichen Lebens. Ähnlich bezieht sich die Verheißung des Geistes nicht auf eine bloß geistige Erfahrung. Was versprochen wird, ist ein Zustand der vollständigen Erfüllung *aller* Bedürfnisse, sowohl der absoluten als auch der somatischen. Diese Verheißung des Geistes bleibt unerfüllt, wohl unerfüllbar in allen uns bekannten Gesellschaften (ÄT, S. 205). Trotzdem darf man aber die Verheißung des Geistes nicht schlicht übersehen oder als eine subjektive Einbildung bagatellisieren – das ist der Fehler des Positivismus –, denn man kann unser menschliches Leben nicht verstehen, ohne diese unabdingbare, teleologische Ausrichtung zu berücksichtigen.

Geist ist also weder ein Naturphänomen noch eine ontologisch selbständige, sich nur auf sich selbst beziehende abstrakte Gedankenstruktur. Er ist erst recht nichts rein Subjektives, kein im *theatrum internum* der Einzelseele aufgeführtes Schauspiel, sondern ein *imaginärer* Bereich, in dem sich eine komplizierte gesellschaftliche und individuelle Vermittlung von somatischen und anderen Bedürfnissen und Arten der Bedürfnisbefriedigung abspielt. Geist verkörpert sich notwendigerweise in faktischen gesellschaftlichen Strukturen wie Verlagen, Kirchen, Kammerorchestern, aus denen er hervorgeht und in die er, manchmal mit systemveränderndem Effekt, gleichsam zurückkehrt; eine gewisse gesellschaftliche Objektivität kann man ihm also in dieser Hinsicht nicht absprechen. Geist braucht natürlich auch subjektive Einzelträger: Keine Kunst ohne künstlerisch begabte und interessierte Menschen, und keine Wahrheit im emphatischen Sinne ohne Menschen, die versuchen, sich an dieser Wahrheit zu orientieren.

Der wichtigste subjektive Träger des Geistes in der Neuzeit, das bürgerliche Individuum, ist eine Reflexion der herrschenden Eigentumsformen (MM, § 99), genauer ein Produkt des Marktes und des durch das marktbedingte Eigeninteresse vermittelten Selbsterhaltungstriebes (MM, § 97). Dieses neuzeitliche Individuum war schon um die Mitte des 20. Jahrhunderts im Begriff, durch die gleichen wirtschaftlichen Mächte, die es hervorbrachte, »liquidiert« zu werden (MM, §§ 83, 88). Geist war für Adorno niemals volle, unmittelbare Wirklichkeit (ÄT, S.136 f.), auch nicht in einer idealisierten Vergangenheit: weder im griechischen Altertum noch im Wien der ersten Jahre des 19. Jahrhunderts, als Beethoven seine

Kompositionen einem bürgerlich-aristokratischen Publikum von »Kennern« vorstellte. Um die Mitte des 20. Jahrhunderts aber steht Geist vor seiner *völligen* Auflösung. Vorher war ihm die Erfüllung vorenthalten; jetzt droht sein Versprechen selbst in Vergessenheit zu geraten. Schon für gebildete Menschen der Generation, der Adorno zugehörte, hatte Geist bestenfalls eine gewisse Restgültigkeit.

Was kann in diesem Rahmen »Erkenntnis« noch heißen? Adorno versteht das Erkennen weder als eine Art bloßer Kenntnisnahme noch als ein Verfügen über ein in Sätzen fest und eindeutig ausdrückbares, propositionales Wissen, noch als ein Vermögen des klugen, erfolgreichen Handelns, sondern als einen Prozess des Deutens. Eine Deutung soll die emphatische, nicht die bloß faktische, Wahrheit über einen Sachverhalt geben. Das Modell der Erkenntnis ist also nicht die naturwissenschaftliche Theorie, die sich technologisch anwenden lässt, sondern die ästhetische Deutung eines Kunstwerks, die psychologische Deutung der Handlungen und Absichten eines Menschen oder eine religiöse Deutung des Weltganzen: Der Gläubige erkennt am bestirnten Himmel die Allmacht Gottes und deutet den Kosmos als Gottes Handwerk.

Die konkrete Deutung eines Einzelphänomens geht immer von einem Begriff aus, der verschiedene Forderungen enthält. So enthält zum Beispiel der Begriff »Demokratie«, wie er heutzutage gebraucht wird, implizit die Forderung: Das Volk soll die Macht haben. Diese Forderung ist nur sinnvoll im Rahmen einer Anzahl von weiteren Bewertungen. Diese zusätzlichen Bewertungen müssen also auch in gewisser Weise als »zum Begriff zugehörig« verstanden werden. Die im Begriff enthaltene Forderung ist nichtsdestoweniger sehr abstrakt und unbestimmt. Man weiß zunächst gar nicht, welche konkreten politischen Institutionen in einer Gesellschaft vorhanden sein müssen, damit die Forderung der Volksherrschaft realisiert wird, und erst recht weiß man nicht, welche weiteren Implikationen mit der Verwirklichung des Begriffs verbunden wären. So kann man, wie es Sozialdemokraten seit dem 19. Jahrhundert getan haben, mit guten Gründen dafür argumentieren, dass die politische Macht des Volkes mit einer massiven Ungleichverteilung ökonomischer Macht unverträglich ist. Ökonomische Gleichheit ist weder ein klarer Bestandteil des Begriffs »Demokratie«, den man durch reine Begriffsanalyse herausstellen kann, noch eine bloß empirische Zutat. Es handelt sich hier vielmehr, anscheinend, um eine weitere Forderung, die in dem ursprünglichen Begriff implizit war, aber erst durch konkrete Untersuchung von Fällen klar an den Tag gebracht wird. Genauer gesagt, erweist sich hier die Alternative: Eine bereits vorhandene, aber verborgene Forderung wird freigelegt, *oder* es kommt eine ganz neue Forderung dazu, als unfähig, das Eigentümliche der Gedankenbewegung, die hier stattfindet, zu fassen.

Diese Erkenntnisart ist dialektisch, erstens weil die Deutung die Nichtidentität zwischen den allgemeinen Begriffen, mit denen operiert wird, und dem unter diese Begriffe zu subsumierenden Einzelfall aufdeckt. Keine real existierende Gesellschaft erfüllt in vollem Maße die Bedingungen der Demokratie, und eine adäquate Deutung bringt diese Nichtidentität klar zum Vorschein. Zweitens ist das

Verfahren insofern dialektisch, als sich der Begriff, von dem ausgegangen wird, samt den in ihm enthaltenen allgemeinen Forderungen systematisch im Laufe der Untersuchung ändert. Erst durch die Konfrontation zwischen Begriff und Einzelnem lernt man die Forderungen kennen, die an das Einzelne eigentlich von Anfang an hätten gestellt werden müssen. In der gleichen Untersuchung gehen zwei aufeinander bezogene Prozesse vor: Einerseits zeigt sich der Einzelfall als mangelhaft relativ auf die im Begriff enthaltenen Forderungen, andererseits entwickelt sich der Begriff durch die explizite Auseinanderfaltung immer neuer, in ihm stillschweigend enthaltener normativer Momente. Adornos Philosophie ist ein Deutungsprozess, durch den man erkennen können soll, *sowohl* in welchen Hinsichten unsere Welt radikal mangelhaft ist, *als auch* welche Forderungen der Geist an sie stellt.

Eine Deutung kann und darf viele der von Kant und den Positivisten vorgeschriebenen Prinzipien epistemologischer Askese nicht anerkennen. Für Positivisten ist die Einmischung von Gefühlen, Triebregungen oder Emotionen in den Erkenntnisprozess immer problematisch, und Wunschdenken ist verpönt. Für Adorno dagegen spielen Wunschdenken, Fantasie, Triebregungen, Gefühle, Instinkte in der deutenden geistigen Erkenntnis eine konstitutive Rolle. Da für Adorno alles Denken Übertreibung ist, ist auch jede geistige Deutung in gewisser Weise eine Metapher.[5] Im Bereich des Geistes ist, mit anderen Worten, »nichts [...] wörtlich gemeint«.[6]

In einer Deutung scheint eine gewisse korrekte Minimalkennntnisnahme oder Wahrnehmung der vorliegenden Wirklichkeit vorausgesetzt zu sein. Die emphatische Wahrheit ist zwar übertrieben und metaphorisch, aber sie soll die faktische nicht schlicht vernichten, verdrängen oder außer Kraft setzen. Es liegt nahe, hier auf die Kantische Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff zurückzugreifen und diese ursprüngliche Kennntnisnahme als eine Art »Anschauung« zu verstehen.

Adorno will die strenge Kantische Dichotomie zwischen Begriff und Anschauung bzw. Denken und Wahrnehmung auflösen. Wenn einerseits Triebregungen, Fantasie und Übertreibung ins Denken eingehen, so ist auch die Wahrnehmung bzw. Anschauung kein Akt der passiven Aufnahme von Unmittelbarem. Auch die primitivste Wahrnehmung ist durchsetzt mit fantasiegeladenen Antizipationen, Wunschstrukturen, Angst und Begierde und vorgeformt durch theoriegeleitete Erwartungen (MM, § 79).

Adorno ersetzt die einfache, aber strenge Kantische Dichotomie zwischen Denken und Anschauen durch ein differenzierteres Instrumentarium von kontextspezifischen Unterscheidungen: das Identische und das Nichtidentische, das Allgemeine und das Besondere, der Begriff und das Nichtbegriffliche, die Endlichkeit und das Unendliche, das Unmittelbare und die Vermittlung usw. Die traditionelle Philosophie leidet an einer Grundillusion: Sie »nimmt den Begriff so

fetischistisch, wie er innerhalb seines Bezirks naiv sich auslegt, als eine sich selbst genügende Totalität« (ND, S. 22) und verfängt sich in einem Spiel der Selbstbespiegelung, »ihr Abbild verwechselnd mit der Konkretion« (ND, S. 25). Dabei geht ihr eigentlicher Gehalt, die »Sache selbst« (ND, S. 205), das »Nichtbegriffliche«, auf das in Wahrheit alle Begriffe gehen (ND, S. 23), verloren. Aus dem Teufelskreis der rein begrifflichen Reflexion kann man nicht durch Aktivierung einer angeblichen »reinen« Anschauung des »Nichtbegrifflichen«, sondern nur durch die »volle unreduzierte Erfahrung« (ND, S. 25) von Einzelfnem ausbrechen. Diese Erfahrung wird sowohl anschauliche als auch begriffliche Momente enthalten; man hat aber keinen Grund zu meinen, sie werde sich durch eine besondere Anschaulichkeit auszeichnen (ÄT, S.141-154).

Ein Ziel der Adornoschen Philosophie ist zwar, das Nichtidentische zu erkennen, aber er betont auch immer wieder, dass es darauf ankommt, *durch Begriffe* über die gegebenen festgefahrenen Begriffsstrukturen hinauszugelangen. Wenn die »Utopie der Erkenntnis« darin besteht, »das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen« (ND, S. 21), gebührt dem Begriff der Vorrang vor der Anschauung. Aus diesem Grunde spielt die Anschauung eine relativ untergeordnete Rolle in Adornos Denken.

Adorno hat einen Eckpfeiler des Positivismus, den Primat der Erkenntnistheorie, bekämpft[7] und die Möglichkeit einer vollkommen frei stehenden Erkenntnistheorie geleugnet. Zu Recht habe Lenin den »subjektiven Positivisten Verschworenheit mit den *powers that be*« vorgeworfen (ND, S. 205). Freilich hätte er sich nicht aus diesem Grunde weigern sollen, in die Einzelheiten der erkenntnistheoretischen Diskussion einzutreten. Erkenntnistheorie ist ein möglicher Gegenstand philosophischer Reflexion, allerdings nur als Teil einer übergreifenden Gesellschaftstheorie, und hat also eine politische Dimension. Die erkenntnistheoretische Negativität – die dialektische Bewegung zwischen Begriff und Einzelfnem, die nie in der Setzung einer Identität endet – ist das Gegenstück eines realgesellschaftlichen Antagonismus bzw. der Tatsache, dass unsere gesellschaftliche Wirklichkeit den vom Geist ausgehenden Forderungen nicht entspricht und wir daran leiden.

Da die Kritische Theorie der Wahrheit einen historischen, zeitbedingten Kern zuspricht, kann man kaum umhin, sich zu fragen, ob Adornos Denken heute, fünfunddreißig Jahre nach seinem Tod, noch aktuell ist. Ist Geist immer noch eine brauchbare, substantielle Kategorie, die Erkenntnis fördert und Widerstand ermöglicht? Statt zu versuchen, diese Frage direkt zu beantworten, möchte ich zum Schluss aporetisch zwei Aspekte der Aktualität einer dialektischen Erkenntnistheorie der geistigen Erfahrung kurz ansprechen.

Erstens ist die Negative Dialektik die Erkenntnistheorie eines um die Mitte des 20. Jahrhunderts entstehenden Denkens, das sich mit guten Gründen den Widerstand gegen den Konformismus zum Ziel nimmt. In den *Minima Moralia* (§§ 5, 50, 93)



kritisiert Adorno sehr scharfsinnig und sehr ausführlich die »liberale Fiktion der beliebigen, allgemeinen Kommunizierbarkeit eines jeden Gedankens« und traut dem dialektischen Denken – und *nur* dem dialektischen Denken – die Fähigkeit zu, mit dem gesellschaftlichen Einverständnis und dem Konsens zu brechen und den *Status quo* radikal zu negieren. Sich am »Konsens« zu orientieren, ob es sich um einen bestehenden, einen möglichen oder den »idealen« handelt, heißt, den Konformismus philosophisch zu verinnerlichen. Ist aber wirklich nur eine negativdialektische, geistzentrierte Erkenntnistheorie in der Lage, Widerstand und Kritik zu ermöglichen und einen Zustand herbeizuführen, in dem historisch überflüssiges Leiden aufhört? Die spätere Geschichte der Frankfurter Schule, in der sich die Preisgabe des dialektischen Ansatzes zugunsten kantianisierender Denkstrategien mit einem deutlichen Verlust an kritischem Potential verbindet, ist noch kein ausschlaggebendes Argument für die Richtigkeit von Adornos These. Gab es doch wichtige Positionen, wie die von Foucault, die bei gänzlichem Verzicht auf den Geistbegriff und auf die Dialektik die jüngste Vergangenheit genauso radikal in Frage stellten wie Adorno.

Damit komme ich zum zweiten Punkt. Eine sehr starke Strömung im zeitgenössischen Liberalismus zeigt anscheinend sehr auffällige Ähnlichkeiten mit zwei zentralen negativen Thesen Adornos. So spricht Adorno bekanntlich von einem »Bilderverbot« (ND, S. 204-7) in der Philosophie, der Kunst und der Politik. Dieses Verbot besagt, dass es unzulässig ist, eine Utopie positiv auszumalen. Liberale wollen bekanntlich auch keine positiven Vorstellungen vom guten Leben vertreten, sondern im Kampf der Ideologien neutral bleiben. Dieser Anspruch auf Neutralität kann aber ohne große Schwierigkeit als selbst ideologisch entlarvt werden. Die Entscheidung, nur neutrale Begründungen im öffentlichen, gesellschaftlichen Leben zuzulassen, schließt alle Formen einer an jenseitigen religiösen Vorstellungen orientierten Strukturierung der Gesellschaft dezisionistisch aus und ist also selbst nicht neutral. Es ist auch ganz offenkundig, dass der Liberalismus von der utopischen Vorstellung einer Gesellschaft geleitet ist, in der traditionsentbundene Individuen frei über ihr Schicksal entscheiden. Dass das liberale Individuum mit seinen nicht-hinterfragbaren Präferenzen etwas ganz anderes ist als der Adornosche subjektive Einzelträger des Geistes, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden.

Nicht so leichtes Spiel hat man mit der zweiten Ähnlichkeit. Auch der zeitgenössische Liberalismus fordert nämlich eine extreme Sensibilisierung dem Phänomen des Leidens gegenüber und betreibt geradezu einen Kult des leidenden Opfers. Wenn ich darauf hinweise, dass das sehr unerfreuliche Konsequenzen haben kann, so meine ich nicht nur das höchst unerbauliche Schauspiel des Wettbewerbs zwischen Gruppen und Individuen um den Status des Am-meisten-Unterdrückten, sondern die politische Tatsache, dass liberale Theorien, die einseitig am Leiden fixiert sind, heutzutage faktisch einen Bestandteil eines gewaltigen Unterdrückungsapparats ausmachen, der zur Stabilisierung eines weltumspannenden Herrschaftssystems beiträgt. Man denke an den von vielen Liberalen unterstützten so genannten »humanitären Interventionismus«, in dem

Hinweise auf die leidenden Menschen benutzt werden, um politische und ökonomische Zwangsmaßnahmen und gar militärische Angriffe zu legitimieren. Dagegen wird man natürlich sofort einwenden: Der Imperativ »Schaffe bloß das Leiden ab« sei nicht an sich verkehrt; die faktische Anwendung lasse nur manchmal zu wünschen übrig. Der Fehler bestehe darin, dass man die Leiden der Eigenen immer überschätzt, die der anvisierten Feinde aber vernachlässigt. Das Schema selbst sei für seinen eigenen Missbrauch nicht verantwortlich. Mag sein. Man weiß natürlich nicht, was Adorno selbst dazu sagen würde, wenn er noch lebte, aber ich vermute, dass er zur Skepsis gegen diese Argumentationslinie aufgerufen hätte. Es ist vielleicht verständlich, dass er in den 50er- und frühen 60er-Jahren das Motiv der Abschaffung des Leidens relativ unqualifiziert in den Mittelpunkt seines Philosophierens stellte. Das war aber eigentlich ein undialektischer Gedanke. Aus diesem Grund hat der hier gemachte Fehler, falls es wirklich ein Fehler ist, eine erkenntnistheoretische Dimension. Es wäre zu hoffen, dass Adorno unter veränderten historischen Umständen differenzierter mit dem Begriff des Leidens umgegangen wäre. Sollte sich eine dialektische Theorie nicht vornehmen, auch die Einseitigkeit einer Philosophie des Leidens zu überwinden? Blicke die Adornosche Erkenntnistheorie von dieser Revision unberührt?

#### Siglenverzeichnis

- ÄT Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, in: *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, Band 7, Frankfurt am Main 2003.
- MM Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, Band 4, Frankfurt am Main 2003.
- NG Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, in: *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden*, Band 6, Frankfurt am Main 2003.

#### Fußnoten

[1] Bei diesem Text handelt es sich um einen Auszug aus Axel Honneth (Hg.), *Dialektik der Freiheit*. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003, Frankfurt am Main 2005. Wir danken dem Suhrkamp Verlag herzlich für die freundliche Genehmigung des Wiederabdrucks.

[2] Adorno, T. W., »Satzzeichen«, in: *Gesammelte Schriften*, hg. v. R. Tiedemann, Frankfurt/M. 1997, Band 11, S. 110.

[3] Adorno, T. W., *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Band 18, S. 499-501; vgl. auch dessen »Der getreue Korrepetitor. Lehrschriften zur Musikalischen Praxis«, in: *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Band 15 und *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Band 13, S. 349-350.

[4] Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. E.

Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M. 1970, Band 3, S. 68 f.

[5] MM, §§ 79, 82, 127, 128; Adorno, T. W., »Eingriffe. Neun kritische Modelle«, in: *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Band 10.

[6] Adorno, T. W. (et al.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlin 1969, S. 44 f.

[7] Adorno, T. W., »Zur Metakritik der Erkenntnistheorie«, in: *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Band 5.